iC

INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN

Revista Científica
Núm. 6 - 2009

DEPARTAMENTO DE PERIODISMO I (UNIVERSIDAD DE SEVILLA)

INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN

La revista **INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN** se encuentra recogida en el Latindex y en el listado DICE (Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas) de CINDOC.

INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN es una revista interdisciplinar que pretende contribuir a la investigación y difusión de temas de teoría de comunicación social, editada por el DEPARTAMENTO DE PERIODISMO I de la Universidad de Sevilla.

Toda correspondencia debe dirigirse a:
Facultad de Comunicación
D: Avda. Américo Vespucio, s/n - 41092 - Sevilla
E: mvazquez@us.es
W: http://departamento.us.es/dperiodismo1

© UNIVERSIDAD DE SEVILLA
SECRETARIADO DE PUBLICACIONES, 2008
D: Porvenir, 27 - 41013 - Sevilla
T: 954.48.74.51 / 954.48.74.47
F: 954.48.74.43
E: secpub4@us.es
W: http://www.publius.us.es

Diseño y maquetación: Gloria Jiménez Marín
Dep. Leal: SE-3800-2005-UE
ISSN: 1696-2508

INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN no se responsabiliza de la opinión de sus colaboradores.

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito del Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

I/C - REVISTA CIENTÍFICA DE INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN Nº6 (OTOÑO 2009)

ESTUDIOS CULTURALES IBEROAMERICANOS EL DESIERTO Y LA SED, I

Fernando Contreras, Antonio Méndez y Víctor Silva, coords.

Director: Carmen Espejo Cala (carmenes@us.es)
Secretario de Redacción: Miguel Vázquez Liñán (mvazquez@us.es)
Secretario Adjunto: Francisco Baena Sánchez (frbaena@us.es)
Directores Sección "Claves": Antonio García Gutiérrez (algarcia@us.es)
Francisco Sierra Caballero (fsierra@us.es)
Directores Sección "Selecta": Fernando Contreras Medina (fmedina@us.es)
Mar Llera Llorente (mllera@us.es)
Rafael González Galiana (rgonza@us.es)
Director Sección "Antológica": Carmen Espejo Cala (carmenes@us.es)
Director Sección "Bibliográfica": Miguel Vázquez Liñán (mvazquez@us.es)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Ángel Acosta Romero
José Miguel Alcíbar Cuello
Mariano Belenguer Jané
Manuel Bernal Rodríguez
Fernando Contreras Medina
Carmen Espejo Cala
Antonio García Gutiérrez
Juan Carlos Gil González
Rafael González Galiana
Mª Ángeles López Hernández
Mar Llera Llorente
Francisco Sierra Caballero
Miguel Vázquez Liñán

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Gonzalo Abril (UCM-Madrid)
Roger Chartier (Universidad París VIII-Francia)
Raúl Fuentes (ITESO, Guadalajara-México)
Jorge González (UNAM-México)
Jan Servaes (Universidad Católica de Bruselas)
Muniz Sodré (UFRJ-Brasil)
Teun A. Van Dijck (Universidad Pompeu Fabra, Barcelona)

ISSN: 1696-2508

ÍNDICE

ÍNDICE

Presentación

Fernando Contreras, Antonio Méndez y Víctor Silva.....13

I. EPISTEMOLOGÍA Y METODOLOGÍAS DE ANÁLISIS

La Escuela de Birmingham: La sintaxis de la cotidianidad como producción social de la conciencia
Blanca Muñoz.....21

Humanidades y ciencias sociales: rearticulaciones transdisciplinarias y conflictos en los bordes
Nelly Richard.....69

Localizar la memoria
Antonio García Gutiérrez.....85

El robot ilustrado y el futuro de las humanidades
Jenaro Talens.....113

¿Se puede hacer semiótica y no morir de inmanentismo?
Gonzalo Abril.....127

Economía política de la comunicación y Teoría Crítica: Apuntes y tendencias
Francisco Sierra Caballero.....149

II. LA CRÍTICA ENTRE COMUNIDAD Y MULTICULTURALISMO

Culturas y comunicación globalizada
Jesús Martín-Barbero.....175

Genealogía crítica de los estudios interculturales y la "comunicación intercultural" en América
Carlos del Valle Rojas - Mª. Teresa Poblete Martín 193

La nación (in)vertebrada y las crisis de la normalidad democrática
Luisa-Elena Delgado..... 215

Metapolítica y ética en los tiempos de proliferación de la memoria histórica española
Txetxu Aguado..... 235

As perigosas fronteiras da "comunidade": um desafio à Comunicação Comunitária
Nemézio C. Amaral Filho..... 253

Comunicación intercultural, antropofagia y la canabalización de caliban en América Latina
Rodrigo Browne Sartori.....265

IC-2009-6 ISSN: 1696-2508

III. IDENTIDAD EN CONFLICTO

La identidad como *patchwork*
Miquel Rodrigo Alsina.....285

Mimetismo y migración
Raúl Antelo.....307

Política de las representaciones, violencia identitaria y mediatización
Cristina Peñamarín.....319

Racismo y medios de comunicación: representaciones del inmigrante magrebí en el cine español
Laura Navarro García.....337

Discursos culturales, memoria histórica y políticas de la afectividad (1939-2007)
Helena López.....363

Sentimiento y (sin)razón política: Reflexiones sobre el caso vasco
Annabel Martín..... 383

IV. GÉNERO, CUERPO Y SEXUALIDAD

La apropiación estratégica de la entrega femenina: Identificaciones transgenéricas en la obra de algunas militantes falangistas femeninas
Jo Labanyi 409

La imagen de las mujeres en la era de la comunicación
Felicidad Loscertales - Trinidad Núñez 427

Formas de violencia globalizadas: Género, representación y discurso
Virginia Villaplana..... 463

V. ÉTICAS Y POLÍTICAS DE LA TEXTUALIDAD

La Capilla Sixtina y los estudios culturales en la obra de Manuel Vázquez Montalbán
Mari Paz Balibrea..... 485

Poshumanidad y cultura de masas
Giuliana Colaizzi..... 503

Antes de los Estudios Culturales. Robert Warshow y la experiencia
Antonio Lastra.....523

BIBLIOGRÁFICA.....543

REVISTA IC.....565

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6

I. EPISTEMOLOGÍA Y METODOLOGÍAS DE ANÁLISIS

REVISTA IC

INTRODUCCIÓN: EL DESIERTO Y LA SED
INTRODUCTION: DESERT AND THIRST

Fernando Contreras Medina (Universidad de Sevilla)
Antonio Méndez Rubio (Universitat de Valencia)
Víctor Silva Echeto (Universidad de Playa Ancha, Chile)

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp13-17

Hoy en día el concepto de cultura está considerado como el más ambicioso, omnicomprensivo y decisivo término del que disponen las ciencias sociales en su tarea de explicar las transformaciones históricas en nuestra modernidad avanzada. Quizá por esta misma razón, es también el concepto considerado más críticamente polisemántico, diseminado, pero, al mismo tiempo, sugerente de todo el instrumental teórico desplegado en los debates sobre antropología, historia social, comunicación, tecnología, poder y vida cotidiana durante los últimos treinta años. En tiempos de globalización esta serie de debates se ha vuelto, si cabe, todavía más acuciante e influyente de cara a la posibilidad de gestionar de forma innovadora la producción social de conocimiento así como su gestión académica e institucional.

Paralelamente, quizá ahora más que nunca, las potencialidades de transformación y libertad social inherentes a la labor cultural como tal se vuelven, sin duda, cada día más urgentes en un entorno geopolítico y macroeconómico marcado por nuevas presiones estructurales que dificultan la comprensión, y el crecimiento, de una esfera pública en clave de diálogo fértil o, más llanamente, de vida en común.

Aunque se ha escrito mucho sobre el origen de los estudios culturales como perspectiva analítica y de investigación crítica, todavía es necesario aclarar la configuración académica y social de este espacio de conocimiento y de debate. En principio, el tipo de enfoque que despliega este paradigma de investigación social surgió en la práctica de la educación de adultos ya en los años cuarenta del pasado siglo, en Gran Bretaña, aunque su cristalización justamente como tendencia o paradigma es fruto de la fundación del Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) de Birmingham, en 1964. El surgimiento de este centro de investigación era, a su vez, la consecuencia del impacto que venían teniendo una serie de estudios sobre cultura y sociedad que habían sido realizados por quienes serían considerados los principales representantes de los cultural studies: Richard Hoggart (*The Uses of Literacy*, 1957), Raymond Williams (*Culture and Society*, 1958), Edward P. Thompson (*The Making of the English Working Class*, 1963) o Stuart Hall (*The Popular Arts*, 1964, con Paddy Whannel).

 ISSN: 1696-2508

En resumen, los estudios culturales existieron como disciplina por lo menos desde mediados de los años sesenta en Inglaterra. Alrededor de Richard Hoggart y Stuart Hall en Birmingham y de Raymond Williams, un solitario en Cambridge, un reducido núcleo de investigadores y aventureros, se planteó un conjunto de interrogantes que, en ese momento, no recibieron la atención de los críticos literarios de esa u otra parte del mundo. No obstante, como si de un acontecimiento se tratara, de un golpe, Raymond Williams, un teórico que los críticos de literatura mencionaban poco y nada, alcanzó la celebridad. Este cambio espectacular no puede explicarse sin tomar en cuenta el desafío que la crítica literaria estaba enfrentando en el marco de las transformaciones culturales, entre las que se podían mencionar, la irrupción de la cultura de masas y de la cultura popular, los cambios propiciados por las tecnologías de la comunicación y de la información, las mutaciones que se producían en el capitalismo tardío y las radicales críticas al estructuralismo y a la modernidad.

La agitación intelectual y política de la década de 1960, así como la exportación de esta perspectiva intelectual al contexto universitario estadounidense, y de ahí a una escala progresivamente transnacional y global, ha convertido los Estudios Culturales en un espacio de reflexión tan controvertido y multipolar como imprescindible a la hora de entender los (inter)cambios socioculturales que atraviesan el mundo actual. En esta dirección, la transformación de la dinámica económica internacional hacia lo que se viene llamando "sociedad en red" o "sociedad de la información" no está lejos de lo que también se ha denominado como "capitalismo cultural" o "semiotización del capital". En otras palabras, la indagación en los procesos culturales se ha convertido en una exigencia tanto para quienes manejan intereses instrumentales o de poder, como para quienes trabajan por mantener espacios relativamente libres o de resistencia a dichas exigencias sistémicas globales.

Pero como etiquetar o definir no siempre es fácil, menos, aún, si se trata de hacerlo en el ámbito de la teoría, de los estudios y/o de las investigaciones, ese rótulo de "estudios culturales", también, es (y ha sido) ampliamente discutido. Con él se intenta delimitar un conjunto de trabajos publicados por parte de algunos autores y algunas autoras provenientes de las Américas y de España, sobre algunos de los siguientes temas: cultura popular, hegemonía y poder, mediaciones comunicacionales, hibridación y mestizajes, cultura urbana y masificación. Mientras, algunos de estos investigadores, como son los casos de Néstor García Canclini y Jesús Martín Barbero, no tienen inconvenientes en colocarse al frente de esa posible corriente, otros –también citados como parte de ese posible "grupo"- como es el caso de Renato Ortiz (2004) no está tan convencido de que exista algo que pueda llamarse "estudios culturales latinoamericanos" y, menos aún, que él forme parte de ellos. Ante las preguntas de una encuesta elaborada por la Universidad de Stanford, sobre Estudios Culturales

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp13-17

latinoamericanos, Ortiz (2004: 192), escribe: "Los estudios culturales no existen en el Brasil como una disciplina específica. Por cierto, el interés por lo que se produce, ya sea en Inglaterra, a través de la escuela de Birmingham, sea en los Estados Unidos, estudios literarios, posmodernidad, globalización, está presente entre nosotros. Pero los términos del debate son otros". Las preguntas sobre la posible relación entre "estudios culturales" y "estudios literarios", el destino de los "estudios culturales", su "politización o no, no son para nada universales. Éstos siguen el ritmo de los cambios ocurridos en las universidades norteamericanas, pero difícilmente expresan la realidad brasileña y, agregaría, latinoamericana" (Ortiz, 2004: 192). Opinión similar expresa Beatriz Sarlo, para quien los estudios culturales son una invención de la academia estadounidense. Quien, además, es muy crítica con la apertura artística a las formas que adquiere la cultura popular y que los estudios culturales han colocado como una de sus principales reivindicaciones. En sus propias palabras, si los estudios culturales ignoran el valor estético diferencial de los textos "corren el riesgo de convertirse en una sociología de la cultura subalterna más inclinada a escuchar salsa o mirar televisión que a estudiar las instituciones educativas, el discurso político o los usos populares de la cultura letrada" (Sarlo, 1997: 41).

Así las cosas, los procesos de canonización y de jerarquización delimitan, en un momento determinado, a la población de teóricos que se van clasificando, a partir de "poblaciones preelaboradas", según las generaciones, las escuelas, los movimientos, lo que implican los ámbitos de luchas y de enfrentamientos, no obviando –al respecto- los "criterios de autoridad" de los teóricos consagrados (Bourdieu, 1997). En definitiva, podría decirse que los "estudios culturales", en el caso de las Américas y España, han ido ocupando un lugar y canonizándose a partir de una "población preelaborada" de teóricos (fundamentalmente Néstor García Canclini y Jesús Martín Barbero), quienes –luego- fueron conformando el movimiento, a partir de ciertos criterios de autoridad. Así, esa autoridad se fue legitimando, inicialmente, con las publicaciones y, posteriormente, con el ingreso a las universidades y la conformación de postgrados que fueron, en algunos casos cambiando sus nombres, en otros colocándoselos y pasando a denominarse maestrías o doctorados en "estudios culturales". Al pasar el tiempo, proliferaron los balances que daban cuenta de una supuesta madurez del movimiento y la corriente y, obviamente, surgieron las críticas.

No hay que dejar de considerar que en la enorme cantidad de artículos, ensayos y libros publicados hay una variedad y diversidad, difícilmente homogeneizable. En la actualidad, se estiman en unos quinientos los libros sobre la temática. Diez o veinte veces más serían las revistas publicadas. Estos datos dan cuenta de un campo que se ha expandido exponencialmente. En él la variedad es justamente una de sus notas características. Por tanto, es tan abundante el material publicado a la fecha, que se puede hablar de algunas tradiciones de estudios culturales, pero

IC-2009-6 / pp13-17 ISSN: 1696-2508

sería imposible para un equipo completo de investigadores, cubrir exhaustivamente el terreno implicado por las tradiciones comparativas de los estudios culturales en América Latina y los Estados Unidos (Yúdice, 1993). Hay, en definitiva, un amplio territorio desértico y mucha sed para intentar llegar a un oasis que sistematice esos saberes dispersos. Muchos cartógrafos pero un amplio territorio que no se deja mapear.

Desde la consciencia de este hecho irrevocable en nuestra modernidad tardía, la idea motriz del volumen EL DESIERTO Y LA SED (ESTUDIOS CULTURALES IBEROAMERICANOS) es la de abrir un lugar o, más humildemente, colaborar en la construcción de un espacio de encuentro y de discusión posible sobre cuestiones determinantes para entender nuestro presente colectivo.

En relación con la tradición anglosajona, hoy dominante en el terreno del culturalismo y las discusiones sobre cultura de masas y/o cultura popular, se trata aquí de proponer la iniciativa de un recorrido que, sin relegar la presencia de especialistas formados en o procedentes de diversas universidades del mundo anglosajón, sin embargo busque articular esos trabajos con otros procedentes del ámbito hispánico y del ámbito latino e hispanoamericano. Esta voluntad de contraste y de acercamiento se refleja, de una forma patente, en la participación de profesores e investigadores que representan a universidades de reconocido prestigio a nivel internacional. Visto así, el proyecto que presentamos bajo el título alegórico de "El desierto y la sed" podría convertirse en germen de referencia, si no en paso de avance sin precedentes en el entorno universitario iberoamericano. Al menos sus coordinadores hemos puesto todo el empeño y la paciencia en que así sea –y que lo sea así, en coherencia, de un modo tendencialmente descentralizado y comunicativo, esto es, bajo la forma de una constelación de argumentos y casos que cobra fuerza ya por su misma presencia como una especie de cielo variable, imprevisible incluso, pero del que no podíamos ni pretendíamos sustraernos.

La propuesta de fondo que da sentido a estos ESTUDIOS CULTURALES IBEROAMERICANOS es, en fin, la de articular un lugar de encuentro que contribuya a hacer del espacio cultural precisamente un espacio abierto y autorreflexivo, así como documentado y actualizado. De ahí que el libro no se plantee como una especie de tratado sobre la situación de los estudios culturales iberoamericanos sino, más bien, como un lugar viable desde el cual esas voces se escuchan buscarse, entrecruzarse, conectarse de formas no siempre unívocas o lineales. La primera opción habría convertido el campo en un territorio abordado como "objeto" del discurso. La segunda, en cambio, apuesta por la posibilidad de que dichas voces hablen, digámoslo así, en su condición de "sujeto", desde las exigencias de sus propias agendas y sus propios contextos, que en última instancia no resultan tan distantes ni tan dispares como se diría si el enfoque no está atento a mirar y a oír, con cierta calma, las líneas de fuerza o corrientes de fondo que nos hacen forman parte de un mundo irremediablemente compartido.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp13-17

Referencias bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona: Anagrama.
- ORTIZ, Renato (2004) *Taquigrafiando lo social*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- SARLO, Beatriz (1997) "La crítica literaria en la encrucijada valorativa" en *Revista de Crítica Cultural*: n° 15: Santiago, Chile.
- YÚDICE, George (1993) "Tradiciones comparativas de estudios culturales: América Latina y los Estados Unidos", en *Alteridades* 3 (5).

IC-2009-6 / pp13-17 ISSN: 1696-2508

I. EPISTEMOLOGÍA Y METODOLOGÍAS DE ANÁLISIS

LA ESCUELA DE BIRMINGHAM: LA SINTÁXIS DE LA COTIDIANIDAD COMO PRODUCCIÓN SOCIAL DE CONCIENCIA1

THE SCHOOL OF BIRMINGHAM: THE SYNTAX OF THE COMMONNESS LIKE SOCIAL PRODUCTION OF THE CONSCIENCE

Blanca Muñoz López
(Universidad Carlos III de Madrid)

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp21-68

Resumen

Este ensayo comprende una aproximación teórica a las distintas aportaciones que desde el culturalismo de la Escuela de Birmingham se han configurado para dar respuesta a la problemática de la construcción social de la cotidianidad en el contexto histórico del capitalismo tardío. Asimismo, también intenta establecer una comparación entre las contribuciones de los autores que componen la "primera generación" (E.P. Thompson, R. Williams, Stuart Hall y R. Hoggart) de la Escuela de Birmingham, y los de la "segunda generación", con las perspectivas teóricas propuestas desde la Escuela de Frankfurt.

Abstract

This essay includes a theoretical approximation to the different contributions that from the culturalismo of the School of Birmingham have been formed to give response to the problematics of the social construction of the commonness in the historical context of the late capitalism. Likewise, also it tries to establish a comparison between the contributions of the authors who compose the "first generation" (E.P. Thompson, R. Williams, Stuart Hall y R. Hoggart) of the School of Birmingham, and those of the "second generation", with the theoretical perspectives proposed from Frankfurt's School.

Palabras clave

Postmodernidad / Estudios culturales / experiencia / mediación / cotidianidad / conciencia social

Keywords

Postmodernity / Cultural Studies / experience / mediation / commonness / social conscience

---

1 Este trabajo, aparecido como capítulo del libro Modelos culturales. *Teoría sociopolítica de la cultura*, Barcelona, Anthropos, 2005, se publica con permiso de la autora. I/C agradece a Mª Eugenia Gutiérrez su colaboración en la edición de este artículo.

Sumario

1. Introducción
2. De la existencia abstracta a la existencia concreta
3. La "Primera Generación": Ideología y estructuras de la cotidianidad
4. Edward P. Thompson: De la Crítica Literaria a la Crítica Social
5. Cotidianidad y experiencia colectiva
6. Raymond Williams: De la "Alta Cultura" a la Cultura de Masas
7. Stuart Hall: Las dimensiones ocultas de la cotidianidad
8. Richard Hoggart: De la Cultura Obrera a los *Cultural Studies*
9. La "Segunda Generación". La cotidianidad como consumo y comunicación masiva
10. Conclusiones: ¿Hacia una reformulación de la cotidianidad reconstruida?

Summary

1. Introduction
2. From the abstract existence to the concrete existence
3. The "First Generation": Ideology and structures of the commonness
4. Edward P. Thompson: From the literary critique to the social critique
5. Commonness and collective experience
6. Raymond Williams: From the high culture to the culture of masses
7. Stuart Hall: The secret dimensions of the commonness
8. Richard Hoggart: From the labour culture to the Cultural Studies
9. The "Second Generation". The commonness like consumption and massive communication
10. Conclusions: Towards a reformulation of the reconstructed commonness?

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

1. Introducción

El creciente interés suscitado por la teoría de los Estudios Culturales de la Escuela de Birmingham no deja de provocar polémicas y posiciones enfrentadas[2]. Por un lado, sus defensores reivindican la novedad de replantear temas que, o bien habían sido soslayados por la historiografía y sociología dominantes como, por ejemplo, el análisis de la identidad y las nuevas identidades en una sociedad post-industrial compleja y multiculturalista. Sus detractores, desde otra perspectiva, subrayan que tanto temática como metodológicamente estamos ante "el eterno retorno de lo mismo"; esto supondría que la renovación de los Estudios Culturales no sería sino parcial e incompleta. Su aportación a la Ciencia Social, y específicamente al paradigma marxista, fragmenta lo que conceptualmente estaba armonizado. La superestructura ideológica quedaría separada de sus bases económicas y materiales, produciéndose una doble articulación en la que lo cultural se autonomiza tan excesivamente que rompe el sentido de *mediación* característico del esquema marxiano[3].

Un ejemplo de la primera posición la representa James Curran cuando en su libro *Sociedad y Comunicación de Masas*, presentando el artículo de Stuart Hall "La cultura, los medios de comunicación y el 'efecto ideológico'", afirma:

> "El primer artículo, escrito por Stuart Hall, ofrece una descripción autorizada de los recientes adelantos de la teoría marxista; hay tras él muchas investigaciones contemporáneas sobre el estado, la cultura de masas y las comunicaciones de masas. Hall indica el modo en que un reexamen de la relación dialéctica entre infraestructura y superestructura en el modelo marxista ha facilitado una base, de mayor complejidad de articulación y relevancia teórica, para la comprensión de la ideología y, en consecuencia, para el entendimiento del papel de los medios de comunicación en el mantenimiento y reproducción de la ideología dominante de una sociedad."[4]

---

[2] El texto más representativo de esta situación de debate es el de L. Grossberg, C. Nelson y P. Treichler (eds.) (1992): *Cultural Studies*. Nueva York: Routledge, especialmente pp. 718 y ss.

[3] Poulantzas, Nikos (1986): *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. México: Siglo XXI, pp. 33-149.

[4] J.Curran, M. Gurevitch y J. Woollacot (1981): *Sociedad y comunicación de masas*. México: F.C.E., p. 353.

IC-2009-6 / pp21-68 ISSN: 1696-2508

Hall resalta en su estudio la mutación que los Estudios Culturales han acentuado en la espinosa cuestión de la interconexión entre acción cultural-comunicativa y acción ideológica. James Curran, siguiendo a Hall, reiterará la innovación de dar autonomía al funcionamiento ideológico en la sociedad mediática. Frente a la afirmación de Curran, los críticos de la Escuela de Birmingham como N. Garnham y L. Grossberg acentúan sus ataques a los Estudios Culturales, ya que:

> "El primer problema en la relación entre la economía política y los estudios culturales es, entonces, que los estudios culturales se resisten a pensar a fondo las implicaciones que acarrea su propia afirmación de que las formas de subordinación y sus correspondientes prácticas culturales (a las que los estudios culturales otorgan prioridad analítica) se fundan en un modo de producción capitalista. Esto ha resultado en una preocupación desproporcionada por el estudio del consumo cultural, más que por la producción cultural, y por las prácticas culturales del esparcimiento, más que por las del trabajo. A su vez, políticamente esto ha jugado a favor de la derecha, cuya ofensiva ideológica se ha estructurado en gran medida como un esfuerzo de persuasión destinado a que los individuos se construyan a sí mismos como consumidores, y no como productores."[5]

Entre estas dos posiciones divergentes se evalúan hoy las ambivalencias del culturalismo de Birmingham. Ante la cada vez más extensa bibliografía y las numerosas compilaciones, el objetivo prioritario, por tanto, de este estudio será valorar las aportaciones, pero también las carencias, de las contribuciones de Birmingham a los debates contemporáneos sobre el rol de la cultura en las dimensiones económicas y sociopolíticas neocapitalistas. Sin embargo, la rica producción intelectual de la Escuela requiere situar un *campo de trabajo* desde el que hacer una aproximación teórica más abarcable de sus contribuciones. Numerosos son los ámbitos de investigación en los que se han movido los Estudios Culturales, desde aspectos sobre la formación de la clase obrera como ha sido la obra de Edward P. Thompson, hasta la reflexión sobre la literatura y el marxismo como llevó a cabo Raymond Williams, el arte popular estudiado por Stuart Hall o la evolución de la cultura obrera reexaminada por Richard Hoggart, todos ellos componentes de la *primera generación*; mas para una comprensión global de la escuela se hace objetivo prioritario definir una problemática desde la que poder interrelacionar a unos autores con otros, y asimismo a la "primera generación" con la "segunda" y casi "tercera" de nuestros días.

---

[5] Garnham, N. (1997): Economía política y estudios culturales. *Causas y Azares*, 6, p. 37.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

Ese acotado campo de trabajo se armoniza cuando se observa que la gran novedad de estos Estudios estuvo en la búsqueda de la explicación de los muy variados elementos que articulaban la *cotidianidad* en la primera formación de la sociedad industrial, y su tránsito y evolución hacia la sociedad post-industrial de masas[6]. Lo cotidiano se convierte entonces en el núcleo fundamental para caracterizar *las otras dinámicas colectivas* que consolidan un tipo de sociedad que para los sociólogos conservadores se define como post-industrial tecnológica, y para los últimos neoestructuralistas como de la post-modernidad. Entre estas posiciones, los culturalistas se orientan hacia la determinación ideológica como estructura fundamental de la organización subyacente de lo social. Nuestro ánimo a este respecto, pues, se plantea en una doble dimensión. En primer lugar, discutir las diferentes perspectivas que sobre lo cotidiano -como concepto unificador de los estudios de Birmingham- han llevado a cabo sus representantes más centrales, para, en su segundo momento, establecer una comparación con otras perspectivas teóricas que, también, teniendo como telón de fondo las nuevas modalidades culturales y los efectos de la comunicación de masas, han reconstruido el problema de lo cotidiano en el contexto histórico del capitalismo tardío.

2. De la existencia abstracta a la existencia concreta

El pensamiento del siglo XX no puede entenderse sin la continuada reflexión sobre el tema de la *existencia*[7]. La existencia *subjetiva* se impone al planteamiento hegeliano de la *objetivación de la conciencia* en la reflexión teórica y filosófica de principios y mediados del siglo, y como una consecuencia de los factores históricos que llevarán a las dos guerras mundiales. Esta postura subjetivista convierte a gran parte de la reflexión filosófica y social en una consideración intelectual sobre la vida cotidiana de los sujetos. La angustia en la cual la existencia se debate, es presentada como un puro problema de la "realidad inmutable de la esencia humana". Con lo cual los procesos económicos, políticos, sociales y culturales ceden el paso a la ideología de "la intransformable naturaleza" del hombre[8].

La teoría heredera de la dialéctica marxiana combate precisamente, desde comienzos del siglo, el ascenso filosófico y sociológico

---

[6] Una revisión macroestructural que enlaza economía y cotidianidad sigue siendo el esencial libro de Polanyi, K. (1989): *La gran transformación*. Madrid: La Piqueta, pp. 175-187, capítulo 9: "Pauperismo y utopía."

[7] Warnock, M. (1970): *Existenialism*. Oxford: Oxford University Press, pp. 80 y ss.

[8] El impacto del Darwinismo Social en el pensamiento inglés es estudiado por G. Jones en su relevante libro *Social Darwinism and English Thought*. Sussex: Harvester, 1980, pp. 80 y ss.

IC-2009-6 / pp21-68 ISSN: 1696-2508

de la interpretación abstracta de la existencia. Por un lado, la Fenomenología husserliana y, asimismo, la aparición del Existencialismo, -en su versión más característica, la de Heidegger-, significan una concepción de la existencia radicalmente alejada de lo cotidiano. El *Dasein* es entendido, en razón de su ser determinado por la existencia, en sí mismo como una realidad ontológica como expresa Heidegger en *El Ser y el Tiempo*. El *Ser-ahí* aparece en el existencialismo heideggeriano como el remedio de toda teoría. De este modo, la explicación abstracta de la existencia gira con un fin declarado: constituir una ontología que partiendo de una vaga comprensión del ser, permita y llegue a una determinación completa y plena del *ser*. Pero el sentido del *ser*, así como el concepto de subjetividad, se hace tan evanescente que hablando del todo se acabará hablando de la *nada*. En efecto, el ser y la subjetividad se aunarán en la existencia humana individualizada, existencia que se separa de su contexto histórico, apareciendo como el resultado de potencialidades abstractas, más que como resultado de procesos objetivos.

La separación radical del sujeto y del objeto que llevarán a cabo tanto el Existencialismo como la Fenomenología, tenía su entronque con el Vitalismo que un siglo antes desarrollaron Schopenhauer y Nietzsche[9]. La transmutación de la vida y de los valores que la Filosofía de la Vida nietszcheana propugnaba, situaba, de nuevo, la existencia como el centro de la reflexión intelectual. Pero bajo el ampuloso concepto de *vida* se encubría el *darwinismo cultural* y el *elitismo político y social*. Las alusiones de Schopenhauer o de Nietzsche a la sociedad industrial se harán siempre en forma despectiva a la existencia diaria del naciente proletariado y de los movimientos revolucionarios, incluido el Sufragismo, que se identifican con la "decadencia cultural de Occidente", como Oswald Spengler expondrá en su, desgraciadamente, influyente libro. Lo cierto será que el siglo XX se abre con un interés especial por aclarar el sentido del concepto de *existencia*, en un evidente intento de hacer frente a la rotundidad del análisis marxiano. La dialéctica es el referente oculto en gran parte de los debates fenomenológicos y heideggerianos sobre "el ser" y "los entes". Pero, tras el oscuro lenguaje -la "jerga de la autenticidad", como irónicamente lo denominó Adorno- no se puede olvidar la función ideológica que traerá aparejada, para el Nazismo y el Fascismo, la enunciación del *Dasein* -del *ser-ahí*-, para la muerte. Dos guerras mundiales harán tristemente realidad este concepto abstracto de existencia.

---

[9] Un estudio post-moderno del pensamiento de Nietzsche en G. Vattimo (1987): *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península, es interesante la conexión que se hace entre "pensamiento débil" y Vitalismo.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

Frente al intelectualismo ideologizante, las diferentes corrientes del Marxismo recomponen el análisis de las condiciones objetivas de existencia individual y social. La aparición de los *Manuscritos de Economía y Filosofía*[10] imprime un giro nuevo a la antropología marxiana. El ser social determina la conciencia, tal y como se afirmaba en *La contribución a la crítica de la economía política*, pero, asimismo, la conciencia no puede desvincularse de unos ideales de transformación. El concepto de *emancipación* entraba en el marxismo heterodoxo, o bien como *esperanza* y *utopía* en la obra de Ernst Bloch, ya como investigación sobre la *cosificación* en Lukács, o como crítica del *autoritarismo administrado* como plantean los teóricos críticos en el inicio del Instituto para la Investigación Social. De este modo, *emancipación* lleva a *existencia* desde la perspectiva neomarxista de las primeras décadas del siglo. Sin embargo, los ideales revolucionarios van a chocar frontalmente, tras el final de la segunda guerra y la derrota del Nazismo, con la edificación de un tipo de sociedad en donde el productor se convierte en receptor-consumidor. La sociedad de Consumo de Masas, paradójicamente, resulta el anverso de los vitalismos y de los subjetivismos, y presentándose como la "sociedad del individuo" consolida unos estilos de vida que homogeneizan a la población, ahora clasificada en forma de "masas".

Se hace imprescindible, por tanto, la *vuelta a lo cotidiano*. Es aquí en donde el Marxismo se fraccionará en corrientes, y frente a una poderosa sociología funcional-conductista dominante[11], los debates sobre el qué es la cotidianidad y cuáles son sus procesos cobra mayor relevancia. Para la Teoría Crítica, lo cotidiano se explicará desde una formulación macroestructural en la que no se pierde de vista en ningún momento la conformación del Nazismo en la Sociedad de Masas[12]; para los estructuralistas, el consumo es el fundamento de la existencia colectiva[13]. Y es en este en donde el marxismo inglés, volverá a su tradición literaria como basamento desde el que reconstruir el universo de la vida cotidiana.

---

[10] Marx, K. (1995): *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza, pp. 133-209.

[11] Una selección adecuada de textos del Funcional-Conductismo comunicativo es la de Gerbner, G. (1973): *Communication, technology and social policy*. Nueva York: John Wiley.

[12] Marcuse, H. (1968): *El hombre unidimensional*. Barcelona: Seix Barral.

[13] Baudrillard, J. (1974): *La sociedad de consumo*. México: Siglo XXI.

-(1982): *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI.

IC-2009-6 / pp21-68 ISSN: 1696-2508

3. La "Primera Generación": Ideología y estructuras de la cotidianidad

Del análisis filosófico de la existencia, la investigación sociológica sitúa en el concepto de *cotidianidad* uno de los núcleos temáticos centrales para comprender la organización social. Se puede afirmar que la gran transformación de la Ciencia Social será la mutación del significado filosófico de *existencia* en la dirección de un replanteamiento de lo cotidiano. El ser existencialista del período de entreguerras y de las décadas de los años cincuenta y sesenta queda desplazado ante el avance de los empirismos y neopositivismos, pero especialmente ante el avance de los paradigmas sociológicos que sustituyen de una forma paulatina las reflexiones conceptuales propias del análisis filosófico. La Sociología funcionalista, -considerada como la filosofía del post-industrialismo de la misma forma que la Teología en la sociedad medieval sustituyó a la filosofía clásica-, desdeñará los procesos microsociológicos, y rechazará vehementemente las construcciones intelectuales en las que el sentido de explicación desde la totalidad interrelacionen acción y estructura.

Desde el final de la Segunda Guerra Mundial el modelo parsoniano y funcional-conductista de interpretación social se constituye en el paradigma dominante, desplazando como "metafísicos" al resto de perspectivas y de temáticas "no coincidentes" con la nueva situación geopolítica surgida tras el conflicto. Solamente las corrientes de inspiración marxista persisten en la defensa de una convergencia entre *estructura* y *acción*, continuándose en la indagación sobre la dialéctica entre *objeto* y *sujeto*.

La Teoría Crítica, en este sentido, mantuvo desde su fundación una síntesis entre Freud y Marx que expresará los nuevos fenómenos de la sociedad de masas. Fenómenos en los que *fetichismo* y *cosificación* remiten a una nueva formulación de las interacciones entre objeto y sujeto. Desde la posición crítico-dialéctica, la *alienación* media entre estructuras objetivas y acciones individuales. A partir de este concepto mediador, el Marxismo continental, fundamentalmente el alemán y el francés, reconstruirá el problema de la ideología como *ideologización masiva efectuada desde estructuras comunicativas industrialmente planificadas*. La inversión del modelo marxiano de infraestructura-superestructura explicará los fenómenos de un post-industrialismo en el que la *conciencia colectiva* se inserta y da origen a la industria de la conciencia estadísticamente cuantificada en forma de audiencias[14].

---

[14] Schiller, H. (1993): *Cultura S.A. La apropiación corporativa de la expresión pública*. México: Universidad de Guadalajara, pp. 183-211.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

La alteración del modelo clásico marxiano de base y supraestructura que se realiza, es explicable en la Sociedad de Masas desde el momento en el que la superestructura ideológica desarrolla unas formas productivas e industriales económicas que conllevan una nueva división internacional del trabajo y la formación de unas poderosísimas empresas comunicativas de carácter monopolístico. Para Adorno, Horkheimer y Marcuse, máximos representantes de la renovación del modelo *infra-supra*, la ideología se objetiva, por primera vez, en instituciones difusoras de mensajes y contenidos fabricados con sistemas tayloristamente estandarizados. Este planteamiento de transformación del esquema marxiano va a caracterizar las diferentes corrientes del marxismo que desde la década de los años veinte se van desarrollando.

Del mismo modo que el Marxismo crítico presenta un sentido fuertemente entroncado en Hegel, el Marxismo estructuralista francés vincula a Marx con Freud a través de un Saussure sociologizado. La crítica de la economía del signo remite a una Sociedad de Consumo de Masas en la que la superestructura actúa como *génesis ideológica de necesidades colectivas*. Para Baudrillard, la ideología construye discursos, mientras que para Althusser edifica *aparatos* que conforman las estrategias de dominación del bloque hegemónico[15].

Precisamente será Gramsci-Althusser[16] la referencia subyacente del marxismo inglés. En la dicotomía entre *acción-estructura* y *superestructura-infraestructura*, los teóricos británicos optarán por introducir el enfoque *micro* frente al *macroestructural*. Este cambio de perspectiva necesita un análisis pormenorizado, puesto que este marxismo se constituye desde tradiciones intelectuales muy diferenciadas del francés y alemán. La crítica estética y literaria conformarán una revisión en la que la tensión entre lo micro y lo macro, y la acción y la estructura van a modificar el trabajo historiográfico.

A continuación, se hará una revisión de las "dos generaciones" culturalistas en la temática de la existencia, categorizada como *vida cotidiana*, con el objetivo de establecer una comparación sobre la validez teórica del modelo de los Estudios Culturales y su influencia en la Sociología de la Cultura de nuestros días. Así, en primer lugar, se expondrán las diversas concepciones que sobre la cultura y la cotidianidad mantuvo la "primera generación" de Birmingham, para pasar después, a las transformaciones que de esta temática ha llevado a cabo la "segunda generación".

---

[15] Althusser, L. (1975): *Escritos (1968-1970)*. Barcelona: Laia.

[16] Véase el planteamiento en S. Hall, Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas, en J. Curran, D. Morley y V. Walkerdine, *Estudios culturales y comunicación*. Vers. cit, pp. 27-63.

IC-2009-6 / pp21-68 ISSN: 1696-2508

4. Edward P. Thompson: De la Crítica Literaria a la Crítica Social

Uno de los rasgos distintivos del Marxismo inglés frente al resto de marxismos fue la búsqueda de una síntesis reconstructiva entre estructuras económicas y políticas y *estructuras profundas de la existencia*. La conciencia de clase no puede desvincularse de las tradiciones populares y de los recuerdos de una memoria colectiva que aporta transparencia interpretativa a relaciones sociales y económicas más amplias. Desde los fabianos y la Sociedad Fabiana, fundada en 1884, hasta la obra del novelista utópico William Morris[17], el socialismo británico se enmarca en unos puntos de referencia que tratan de resituar lo cotidiano en lo social. La especificidad, pues, de este proyecto consistirá en romper con el modelo dualista que diferencia entre "una sociedad del trabajo" y "una sociedad de vida diaria". La coexistencia de los dos ámbitos de existencia desplaza el análisis desde la fábrica a la casa familiar y desde aquí a las esferas del ocio y de la cultura popular.

Si bien es cierto que la reinterpretación historiográfica de la *historia abierta* tuvo su origen en las investigaciones de la Escuela de Chicago, su traslación al marxismo, sin embargo, es obra de de Frank Raymond Leavis y de Edward P. Thompson. Como ya ha sido subrayado por un autor tan relevante como Mattelart, Leavis incorpora la cultura popular como punto de partida desde el que rehacer la creación innovadora de la *cultura profunda*[18]. Su propia trayectoria es un ejemplo de reedificación de lo popular frente al elitismo cultural que desde los años treinta se consolida en Europa. El grupo de Bloomsbory representa la visión despreciativa de lo cotidiano. El esteticismo de la alta sociedad inglesa de entreguerras oculta una reorganización defensiva de los grupos de poder, del mismo modo que en el continente Fascismo y Nazismo suponen su organización económico-política. Pero en el país en el que Marx había pasado gran parte de su vida, no podía concebirse un elitismo minusvalorizador de la cultura colectiva. Ello se observa en el desarrollo de la propia obra de Leavis y del grupo creado alrededor de la revista *Scrutiny* (1932-1952). Desde su obra de recuperación de la literatura de D.H. Lawrence frente a quienes la denigran por fatuo intelectualismo o por indigna pornografía, Leavis introduce lo social en la crítica literaria. La *Gran Tradición* y *La búsqueda común*, redactadas en 1948 y 1952 respectivamente, suponen el retorno al análisis de la literatura como producción histórica que hunde sus raíces en la

---

[17] Thompson, E.P. (1977): *William Morris: From Romantic to Revolutionary*. Londres: Merlín, pp. 30 y ss.

[18] Mattelart, A. (1997): La institucionalización de los estudios de la comunicación. *Telos*, 49, pp. 113-148.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

historia del pueblo. La recreación que Leavis hace de la obra de Dickens en su *Dickens the Novelist* no deja dudas sobre su perspectiva de reivindicación de la *gran tradición de lo cotidiano* en el arte.

Si Leavis aglutina alrededor de *Scrutiny* un grupo de discípulos de gran influencia en la reforma de la educación y docencia inglesa, no obstante será Edward P. Thompson quien imprima el giro de historia abierta a la Historia Social. La investigación de Thompson se plantea como investigación alternativa no sólo de la historia academicista oficial, sino a la vez de una historiografía marxista que va quedando anquilosada, de manera que su conversión en ideología se percibe como el resultado más evidente de su monolitismo. Para Thompson, la *experiencia humana* resulta el punto de partida de una exploración que amplíe el paradigma marxiano y posibilite la incorporación de tradiciones teóricas como marco en las que recoger las nuevas experiencias de la cultura popular, esto es, de la clase obrera. Comenta Thompson:

> "Me propongo rescatar al humilde tejedor de medias y calcetines, al jornalero ludita, al obrero de los más anticuados telares, al artesano utopista y hasta al frustrado seguidor de Joanna Southcott, rescatarlos de una posteridad demasiado condescendiente. Acaso sus oficios y tradiciones estaban destinados a desaparecer irremediablemente. También es posible que su hostilidad hacia el nuevo industrialismo fuese una actitud retrasada y retrógrada, sus ideales humanitarios puras fantasías y sus conspiraciones revolucionarias pretensiones infantiles. Pero ellos vivieron aquellos tiempos de agudo trastorno social, y nosotros no. Sus aspiraciones fueron válidas a la luz de su propia experiencia. Realmente, cayeron víctimas de la historia, pero, ya condenados en vida, aún permanecen como víctimas. No deberíamos tener como único criterio de juicio el que las acciones de un hombre se justifican o no a la luz de lo que ha ocurrido después."[19]

Con *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra: 1780-1832*, se abre un gigantesco cuadro en el que se dibujan las *experiencias subyacentes* de la Historia. Y en esas experiencias, lo cotidiano expresa los intereses, las experiencias sociales, tradiciones y sistemas de valores que, como afirma Thompson, definen a una clase a partir "de la disposición a comportarse como una clase definiéndose a sí misma en sus acciones y en su conciencia en relación a otros grupos de personas".

---

[19] Thompson, E.P. (1977): *La formación de la clase obrera. Inglaterra: 1780-1832*. Barcelona: Laia, tomo primero, p.12.

IC-2009-6 / pp21-68 ISSN: 1696-2508

Luego el marxismo inglés va a optar por el individuo en vez de por la estructura, por la acción que puede interpretarse frente al realismo explicativo de la institución. En consecuencia, el modelo histórico interpretativo sustituye paulatinamente al de carácter estructural. Pero, la pregunta no puede dejar de ser: ¿por qué la cotidianidad deviene en el eje de una nueva Historia Social que culmina en la escuela de los Estudios Culturales?

5. Cotidianidad y experiencia colectiva

En la primera generación de la Escuela de Birmingham, foco de los Estudios Culturales y de las teorías posteriores de historia oral, el interés se concentra en el debate sobre la interrelación entre la *realidad histórica* y *la realidad social*. Demarcar los límites entre ambos niveles requiere romper con los antagonismos que un materialismo histórico mecanicista había establecido de una manera artificial. La solución al antagonismo entre la lógica de la Historia y la lógica de lo social necesariamente tenía que ser situada en una síntesis entre Historiografía y Sociología. La sociologización de la Historia será la aportación determinante de Edward P. Thompson. Pero para saltar las barreras disciplinares y abrir los dualismos explicativos, el punto de inflexión no puede dejar de ser otro que el análisis de los *espacios de lo cotidiano*[20]. Se puede afirmar en una primera aproximación que la renovación y aportación del marxismo inglés va a provenir de la introducción y vuelta a la realidad empírica y concreta. Lo social deja de ser teorización y se convierte en reconstrucción. Así, *La formación histórica de la clase obrera* acentúa las vivencias en las que se encuentran insertados los sujetos.

La cotidianidad, pues, pasa a ser la *mediación* entre lo histórico y sociológico. Ahora bien, qué entiende Thompson por "lo cotidiano" y cómo su formulación pasa después a la teoría de los Estudios Culturales.

En el texto anteriormente citado *la clase* se identifica con *la experiencia* y la experiencia equivale a *lo cotidiano*. Para Thompson, "la consciencia de clase es la manera como se traducen a términos culturales, encarnándose en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales". Es desde este planteamiento desde donde se introduce *la cultura* como criterio de identidad grupal. Lo cotidiano remite al entramado no sólo de las relaciones productivas cuanto a unas formas compartidas de entender la realidad. Los niveles de conciencia, por tanto, se sobreponen a las condiciones de vida, destacándose de una forma preferente lo valorativo frente a lo productivo. El viraje hacia lo cultural como alternativa

[20] Thompson, E.P. (1979): *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona, Crítica, pp.56 y ss.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

a un estrecho materialismo histórico significa diluir las relaciones económicas y destacar los elementos familiares, educativos, urbanos, festivos..., impulsando en exceso lo subjetivo. La conciencia popular y la conciencia de clase obrera se hacen equivalentes. Y, a la vez, la memoria colectiva se hace práctica cotidiana.

Thompson no olvida que la cotidianidad popular está hecha de resistencias y oposiciones. La estructura de *La formación de la clase obrera* no deja dudas a este respecto. En la primera parte se explica la cultura política y las tradiciones de lucha frente a la industrialización. La segunda parte se centra en la cotidianidad a través de la multiplicidad de aspectos de la vida como son la vida en comunidad, el ocio y la familia, a la par que las nuevas formas de explotación. En la tercera parte, Thompson sitúa la nueva cultura política y de lucha que desarrolla la clase obrera. En la obra, considerada desde un punto de vista global, subyace un humanista sentimiento de solidaridad. Las nuevas relaciones de explotación y alienación que introduce el capitalismo, se disuelven en esas pormenorizadas descripciones de las acciones interpersonales. La microhistoria, pese a su innovación metodológica enriquecedora, se acaba sobreponiendo al punto de vista dialéctico con las grandes estructuras.

En consecuencia, Thompson culmina el trabajo de la historiografía inglesa que, desde 1946, habían iniciado Eric Hobsbawn, Rodney Hilton, Cristopher Hill y que con la revista *Past and Present* investigarán la vida cotidiana a partir de la conciencia social. La primacía dada a los valores será su gran aportación. De ahí que la cotidianidad se comprenda como:

- El sujeto individual y sus experiencias más habituales y constantes.
- Las mediaciones simbólicas e imaginarias que en formas de tradiciones influyen en las actitudes vivenciales.
- Las formas de vida y sus transformaciones en un período temporal específico; no olvidemos, por ejemplo, que el libro de Thompson sobre la clase obrera recorre cuarenta años de la formación de ésta.
- Las resistencias y disidencias que ante la dominación social defiende la cultura popular y su autonomía.

Con Thompson queda constituido el punto de vista que privilegia al sujeto como eje central desde el que transformar las estructuras. Su obra posterior, sobre todo *Whigs y cazadores* y *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, replantean las relaciones entre clase social, conciencia de clase y movimiento político social, pero regresado al entronque de la indagación de

IC-2009-6 / pp21-68 ISSN: 1696-2508

lo cotidiano con la teoría gramsciana y, en especial, el estudio del *bloque hegemónico* como salida del modelo mecanicista y la consiguiente recuperación de la temática de la dominación colectiva y sus efectos en la vida diaria.

Whigs y cazadores supone la investigación más pormenorizada sobre la vida cotidiana rural inglesa de principios del siglo XVIII. Es en este trabajo en donde la dialéctica entre la experiencia de quien domina y la de quienes son dominados se describe a partir del tema de la caza furtiva. La cotidianidad de los cazadores furtivos necesita de la caza como forma de supervivencia, mientras que para la aristocracia -los *whigs*- significa una forma de diversión y de ocio en los que los valores de linaje se entremezclan con los de conquista, siguiendo un esquema valorativo casi medieval. Resistencias y dominaciones, empero, entran en tensión cuando la propiedad se consolida como el derecho de derechos de la sociedad burguesa emergente. Es en este momento cuando el castigo a la caza furtiva altera un tipo de cotidianidad tradicional y heredada del sentido comunal medieval. Para Thompson, dos culturas entran en colisión y, especialmente, dos modos de entender la experiencia de la vida rural. Para el campesino y cazador, los venados son parte de su economía, entendiendo por ésta, una economía *moral* que, de ningún modo, es la economía productiva de una clase aristocrática que se conforma ya como burguesía. La conclusión del libro no puede dejar de considerar cómo el orden social apelará al valor de lo prohibido como forma defensiva de un sistema que se va a articular sobre la desigualdad económica. Los significados divergentes de *propiedad* crean unas interpretaciones culturales radicalmente antagónicas según el grupo construya su experiencia. Y en el caso de la caza furtiva, para el grupo dominado es parte esencial de su supervivencia material frente al sentido lúdico y simbólico que establece el grupo dominante. Resistencia y dominación son los ejes en los que Thompson enmarcará su percepción de la existencia diaria.

La cotidianidad es poliédrica. Foucault, desde un estructuralismo heterodoxo, destacará la íntima conexión entre poder, control y cotidianidad. Sin embargo, Thompson no avanza en esta dirección en sus obras posteriores. Tras la salida de Thompson del Partido Comunista, en 1956, su obra se escora hacia un laborismo de izquierdas que le hace entrar en una dura polémica con los estructuralismos en obras como *Miseria de la teoría* y los *Escritos a la luz de la vela*. En ambos libros, se defiende un tratamiento subjetivista de la Historia. La acción cada vez se va contraponiendo más a la estructura. Lo cotidiano ganará terreno en sus últimas producciones -*Protesta y sobrevive*, *Opción cero* y *La guerra de las galaxias*[21], todas ellas escritas en la década de los años ochenta- y en las

[21] Las últimas obras de Thompson se centraron en la denuncia de los grandes temas de la política internacional y de la "guerra fría"; un ejemplo paradigmático fue su artículo "La

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

que Thompson tratará temas de actualidad como el pacifismo, el ecologismo o las posibilidades de pervivencia de la especie humana en el planeta. El manifiesto más evidente sobre la defensa a ultranza del sujeto individual se expresa en *Nuestras libertades y nuestras vidas*, publicada en 1986. Aquí, Thompson reivindica la cotidianidad a partir de la incorporación de un humanismo socialmente comprometido. Desde *La formación de la clase obrera*... hasta su muerte en 1993, hay que subrayar la evolución de su concepción de lo diario, considerado como resistencia al poder.

En uno de sus últimos trabajos, Thompson exponía la antítesis de lo que había sido su trabajo más conocido sobre la formación de la clase obrera. En un artículo sobre el libro de Linda Colley, *Britons: Forging the Nation 1707-1837*, publicado en 1992, Thompson titulaba su crítica *La formación de una clase dominante*[22], y en ella expresaba -tres décadas después de su obra fundamental- su concepto histórico: "Porque allí y en todas partes, yo argumentaba que una parte importante de aquellos años fue la formación de estructuras, oposiciones y culturas contradictorias de *clase*". De este modo, el *conflicto* queda como el eje del estudio de la cotidianidad en la teoría thompsoniana. La vida diaria de las diferentes clases significaba experiencias diversas y distantes entre sí. La experiencia tenía que devenir en un concepto complejo de múltiples dimensiones según "la formación de las clases". La cuestión entonces de lo cotidiano traspasará las fronteras de la acción concreta y requerirá dirigirse hacia procesos en los que estructura y acción confluyan hacia la *ideología*. Como consideraba Thompson en *La política de la teoría*: "Acontecimientos repetidos dentro del 'ser social'... que inevitablemente dan y deben dar origen a la experiencia vivida, la experiencia I, que no penetran instantáneamente como 'reflejos' en la experiencia II, pero cuya presión sobre la totalidad del campo de la conciencia no puede ser desviado, aplazado, falsificado o suprimido indefinidamente por la ideología"[23]. A partir de este momento, ideología y cotidianidad cierran un círculo que la primera Escuela de Estudios Culturales examinará de una manera incansable. Con la aportación historiográfica de Thompson las grandes líneas de investigación de Birmingham quedan

defensa de la Gran Bretaña" (traducido en Debats [Valencia], nº 4, [1982], pp. 116-131), en el que asumía una posición a favor de los movimientos pacifistas frente a la política nuclear. La valentía ética de Thompson le llevó a esa participación directa en las cuestiones de actualidad.

[22] Este artículo póstumo fue publicado en el homenaje que la revista *Debats* le dedicaba a Thompson en el número 45 (septiembre 1993), pp. 119-123.

[23] Thompson, E.P. (1984): *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona: Grijalbo, p.27, compilado por R. Samuel. El rechazo a la teoría abstracta fue una constante en la obra de Thompson, sobre todo en (1981): *Miseria de la teoría*. Barcelona, Crítica. El ataque furibundo de Perry Anderson supuso una reactualización de la relación entre historiografía y construcción teórica; este ataque puede verse en: Anderson, P. (1985): *Teoría, política e historia. Un debate con E.P. Thompson*. Madrid: Siglo XXI, pp. 5-17, 174-194.

IC-2009-6 / pp21-68 ISSN: 1696-2508

abiertas. Sólo que ahora ya no será la cultura popular y la cultura de las clases subordinadas, sino que la cultura industrializada de masas va a requerir una transformación de los instrumentos conceptuales y de las estrategias metodológicas del primer inicio de la historiografía cultural.

6. Raymond Williams: De la "Alta Cultura" a la Cultura de Masas

Los aciertos y vacilaciones del modelo thompsoniano van a tratar de ser corregidos por Raymond Williams, Stuart Hall y Richard Hoggart. Con ellos, el paradigma culturalista se consolida y estructura. Y en esta articulación, la cuestión central será la investigación sobre la fase en la que ha entrado la cuestión de la cultura, sus contradicciones y relaciones con las nuevas formas de organización de las masas. Las respuestas que tanto Williams, Hall y Hoggart adecuen a esta cuestión son, al mismo tiempo, replanteamientos sobre los marcos de la cotidianidad en la actividad de unos ciudadanos a los que se les reconocen unos derechos políticos como elementos básicos de su ciudadanía, pero con la paradoja de que, a la par, se desarrollan unas industrias de la ideología que socializan despolitizadamente a la población. El interrogante, por consiguiente, que permite establecer un hilo conductor entre unos autores y otros de la Escuela de Birmingham no puede dejar de ser otro que cómo se producen las nuevas *experiencias* que debilitan -cuando no, eliminan- la pertenencia y la identidad a una clase social específica y, asimismo, en qué grado la existencia diaria está condicionada por una difuminación progresiva de las "experiencias profundas" de la vida, tal y como las denominaba Benjamin, para pasar a unos tipos de ciudadanos cuya realidad se limita al reforzamiento de lo *banal*.

Los términos de *identidad* y *cotidianidad*, a menudo, se asimilan en la teoría birminghamniana, pero los marcos conceptuales que son propuestos por cada autor posibilitan una multiplicidad de dimensiones de gran relevancia interpretativa. Y del mismo modo que, con la obra de Thompson, el concepto de *experiencia* servía para delimitar el significado de "clase social" y sus interacciones diarias, así para Raymond Williams, la construcción de un *Materialismo cultural* podía aportar nuevas variables al estudio del sistema de las actividades cotidianas.

Mientras que *La formación de la clase obrera*... se interesó por romper con una historiografía oficial que desechaba las tradiciones populares y la capacidad que la tradición oral tenía para reconstruir, desde diferentes ángulos de clase, los acontecimientos, Williams se acerca con su primer libro *Culture and Society.1780-1950* -publicado en 1958- a la producción cultural como reflexión sobre la ideología y su acción sobre el

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

individuo. Ahora bien, el interés de Williams por la literatura imprime a su aportación a la Escuela un sesgo característico y de larga pervivencia en la temática de los Estudios Culturales.

Con Williams, el esquema entre *alta cultura clásica*, *cultura media* o *mediada* y *cultura popular*, recibe un impulso renovador, ya que sus estudios literarios, entre los que se encuentran *Modern Tragedy*, *Drama from Ibsen a Brecht* y *The English Novel from Dickens to Lawrence*, refuerzan su convicción de la pérdida cultural que se está imponiendo en la vida cotidiana de las poblaciones post-industriales. La cotidianidad es así concebida como la retórica de lo superficial. Y en esa retórica los *mass-media* transforman las estructuras de la vida en estructuras de dispersión. La dispersión se constituye en uno de los conceptos determinantes de la penetración de la comunicación mediada en las existencias concretas de los ciudadanos.

Pero el estudio de los contextos de la vida habitual requiere necesariamente una aproximación crítica al Marxismo y, en concreto, a "los marxismos" mecanicistas. De nuevo, el modelo de *infra* y *superestructura* va a adquirir connotaciones diferentes. El surgimiento de la sociedad burocrática de consumo planificado, y de una integración a través de un ambiguo consenso sociopolítico, lleva a Williams a retornar a una Teoría de la *Praxis* en la que Gramsci ocupa el lugar más relevante.

Gramsci matizó cómo las contradicciones históricas eran, a la par, contradicciones culturales. Pero para estudiar la mutua interrelación entre ambos modos de contradicción, antes era previo el análisis de una de las aportaciones más aclaradoras del autor italiano: el concepto de *hegemonía*. Williams en *Marxismo y literatura* afirma:

> "Gramsci planteó una distinción entre 'dominio' y 'hegemonía. El "dominio" se expresa en formas directamente políticas y en tiempos de crisis por medio de una coerción directa o efectiva. Sin embargo, la situación más habitual es un complejo entrelazamiento de fuerzas políticas, sociales y culturales; y la 'hegemonía', según las diferentes interpretaciones, es esto o las fuerzas activas sociales y culturales que constituyen sus elementos necesarios. Cualesquiera que sean las implicaciones del concepto para la teoría política marxista (que todavía debe reconocer muchos tipos de control político directo, de control de clase y de control económico, así como esta formación más general), los efectos que produce sobre la teoría cultural son inmediatos, ya que 'hegemonía' es un concepto que, a la vez, incluye -y va más allá de- los dos poderosos conceptos anteriores: el de 'cultura' como 'proceso social total' en que los hombres definen y configuran sus vidas, y el de 'ideología', en cualquiera de sus sentidos marxistas, en la que un sistema de significados y valores constituye la expresión o proyección de un particular interés de clase."[24]

[24] Williams, R. (1980): *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península, p. 129.

IC-2009-6 / pp21-68 ISSN: 1696-2508

La renovación que hace Gramsci del tema de la dominación social a través del sentido de *hegemonía*, como capacidad que posee un grupo o clase de ejercer la dirección intelectual y moral sobre la totalidad de la sociedad, sintetiza el difícil tema de la dominación económica con la dominación política. Gramsci avanza en el esquema de infraestructura económica y superestructura ideológica colocando las instituciones de la sociedad civil en el centro de una nueva forma de dominación que obtiene el consentimiento mediante la creación unificadora de valores, símbolos o mentalidades. La dominación ideológica posibilita la integración del ciudadano en una cotidianidad sin coacción. De aquí, que la sociedad capitalista se afiance en la conciencia colectiva con un poder omnipresente. La hegemonía ideológica permite que las clases sociales diferenciadas acaben perdiendo la perspectiva de sus distintos intereses. Para Gramsci, por tanto, una Teoría de la *Praxis*[25] debe aclarar como objeto preferente de investigación las modalidades en las que se autonomizan la política y la ideología de su determinación económica. Es, no obstante, en la conciencia donde actúa y repercute la acción de la hegemonía. Frente a los conceptos simplificados de "conciencia" y de "cultura", el de "hegemonía" introduce el aspecto del poder y de la dominación con mayor amplitud analítica. Como subraya Williams: "El concepto de 'hegemonía tiene un alcance mayor que el concepto de 'cultura', tal como fue definido anteriormente, por su insistencia en relacionar el 'proceso social total' con las distribuciones específicas del poder y la influencia." (Williams, 1970, p. 129)

Un libro aparentemente tan alejado de la cotidianidad como es *Marxismo y literatura*, sin embargo pone los pilares de la concepción de Williams sobre la existencia diaria en la sociedad capitalista. El complejo repaso que se hace de los conceptos esenciales del pensamiento marxiano, no es sino un intenso esfuerzo por resituar al individuo en su proceso cultural y al proceso cultural en el proceso de la dominación de clase. A este respecto, la cultura, para Williams, tiene que investigarse desde tres niveles: como *teoría cultural*, como *producción cultural* y como *consumo cultural*[26]. Y en los tres niveles, el problema de la existencia diaria se convierte en el objetivo último de una *praxis* que salga de la conciencia dominada y avance hacia la conciencia emancipada de su dualidad.

La *conciencia dual* -o enajenada- caracteriza, según Gramsci y los neogramscianos como Nicholas Abercrombie y Stephen Hill, a la clase obrera y su cultura popular en las sociedades de economía de mercado. Aparece en escena una de las aportaciones que mayor interés van a presentar para los estudios de Birmingham, aunque quizá sin llegar a las conclusiones que otras corrientes marxistas aportarán con mayor relevancia.

---

[25] Gramsci, A. (1970): *Introducción a la Filosofía de la Praxis*. Barcelona: Península.

[26] Williams, R. (1965): *The Long Revolution*. Harmondsworth: Penguin.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

Pero lo cierto, es que la cotidianidad en la sociedad post-industrial de masas no puede dejar de estudiarse sin acudir a una conceptualización tan rica y sugerente como es la de una conciencia dividida entre "el sentido común" objetivo y los sistemas de valores provenientes de los medios de comunicación para masas. La dicotomía entre ambas "cosmovisiones" explica numerosos aspectos de anomia y patología social.

Williams, sin duda, no pierde de vista en ningún momento la posibilidad de construir alternativas a la conciencia dual y a la cotidianidad edificada por los *mass-media*. Es en este punto donde la cultura de experiencias profundas aparece como el contrapunto a los valores difundidos en los mensajes mediáticos. Teniendo como contraste las experiencias intelectuales, sensitivas y emocionales de la creación clásica literaria, el autor de *The Long Revolution* debatirá sobre las relaciones prácticas que el modelo cultural de una sociedad específica ejerce no sólo sobre la psicología de los individuos, sino también sobre el mismo proceso económico. Todo ello rompe con la determinación del economicismo, puesto que la cultura son *prácticas*, pero también *expectativas* de existencia. Expectativas canalizadas por el bloque hegemónico hacia sus intereses que, asimismo, suponen sus expectativas de supervivencia a través de la dominación. La clase dominante extiende -y entiende- su cotidianidad bajo los principios de la dominación-subordinación. Su sistema de significados y valores, considerados como modos constitutivos de existencia reflejan las percepciones, y no sólo las experiencias, de los miembros participantes en el bloque hegemónico. Es por ello por lo que, para Williams, la cultura es *actividad cultural*. De aquí su reformulación de un materialismo cultural que sea capaz de explicar la *producción de la ideología* desde la *producción social*, pero sin simplificar como reflejo las posibilidades creadoras y artísticas de cada formación histórica.

En su libro *Culture* (1981), Williams esboza una Sociología de la Comunicación y del Arte en la que, precisamente, aplica el materialismo cultural en el estudio de la dialéctica entre instituciones y reproducción cultural. Las relaciones entre "productores culturales" e "instituciones sociales identificables" conducen a la formación cultural y a sus modos de organización. Así en toda cultura hay que definir no sólo las instituciones dominantes, los medios de producción y las formaciones organizativas -gremios, escuelas artísticas, academias o creadores independientes-, cuanto lo que supone la "obra de arte propiamente dicha" -actuación, calidad, especialización estética-; es decir, la especificidad histórica de las formas artísticas. Inspirándose en cierto modo en Lukács[27], pero también en

[27] Lukács, G. (1966): *Estética*. Barcelona: Grijalbo. Raymond Williams comenta la estética de lukacsiana en (1981): *Culture*. Fontana: Williams Collins Sons and Co. Ltd.

IC-2009-6 / pp21-68 ISSN: 1696-2508

Goldmann[28], Williams revisa la organización social de la cultura como resultado de una totalidad comunicativa en la que cada época ha articulado sus modalidades. Las instituciones entonces generarían prácticas culturales y éstas, a su vez, mediaciones comunicativas características de cada tiempo histórico. Comenta Williams:

> "Así, pues, la organización social de la cultura es una gama amplia y compleja de muchos tipos de organización, desde los más directos a los más indirectos. Si esto lo aplicamos históricamente, tenemos la posibilidad de desarrollar métodos sociológicos en las áreas diferenciadas, pero conexas, de las instituciones culturales, de las formaciones culturales, de los medios de producción cultural, de las artes culturalmente desarrolladas y de las formas artísticas y culturales, dentro de nuestras definiciones generales de producción y reproducción cultural como sistemas significantes relacionados y realizados." (Williams, 1981, p. 200)

Los sistemas significantes y los procesos de comunicación simbólica definen la dinámica ideológica del bloque hegemónico. Pero también son parte esencial en los cambios colectivos y sus nuevas organizaciones socioculturales. Williams desarrolla su trayectoria teórica en función de las modificaciones objetivas que han experimentado las condiciones culturales en su evolución desde la cultura popular hasta su estructuración en la Cultura de Masas. En este sentido, el Materialismo cultural se acercará al tema de la cotidianidad en una síntesis muy elaborada entre conceptos abstractos de gran tradición en el marxismo clásico -mediación, tipificación, fuerzas productivas, base y superestructura- e investigación sociológica empírica. En *Los medios de comunicación social*, el autor de Birmingham tratará lo cotidiano integrándolo en una doble dimensión: en los procesos de la cultura de masas y en las formaciones y deformaciones de la opinión pública.

El interés de Williams por la Cultura de Masas como conformadora de la cotidianidad en el siglo XX, es un referente continuo en su obra. Desde su inicial *Culture and Society. 1780-1950*, publicada en 1958, hasta *Culture* de 1981, pasando por la etapa del análisis literario -*Modern Tragedy*, *Drama from Ibsen to Brecht* y *The English Novel from Dickens to Lawrence*-, se observa un hilo conductor que conecta "alta cultura" con "cultura popular" con la finalidad de aclarar y definir el nuevo nivel de la "cultura de masas" como constructora de una cotidianidad urbana extendida de manera masiva. La Cultura de Masas, de este modo, es "el clima" en el que se

[28] Goldmann, L. (1975): *Para una sociología de la novela*. Madrid: Ayuso.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

desenvuelve lo cotidiano en una sociedad en la que el bloque hegemónico conoce todos los resortes de la ideología. Para Williams:

> "En un nivel, la 'cultura de masas', en estos últimos períodos, es una combinación muy compleja de elementos residuales, autofabricados y producidos externamente, con importantes conflictos entre ellos. En otro nivel, y de manera creciente, esta cultura de 'masas' es el área principal de la producción cultural burguesa y de la clase dominante, y tiende hacia una prometida 'universalidad' en las modernas instituciones de comunicación, con un sector 'minoritario' crecientemente considerado como residual y que debe ser formalmente 'preservado' en esos términos. Así, una 'alta cultura' relativamente no cuestionada ha sido, de forma bastante general, desplazada hacia el pasado -con unas minorías sucesoras de tipo discreto que la sirven y compiten entre sí- mientras que la 'minoría' activa y efectiva, dentro de una gama de producción cultural determinada por clase, ha pasado al área general de la 'mayoría'". (Williams, 1981, p. 213)

La Cultura de Masas ha desbordado la cotidianidad. Williams describe la vida diaria como "un compuesto" del periódico habitualmente leído, de los hábitos televisivos, de las frases manidas de la publicidad, de las películas "oscarizadas" de consumo y, en general, "estamos analizando -afirmará Williams- no tanto una *distribución* de intereses como su *integración*, básicamente en torno a la publicidad, y con una superestructura de los valores proyectados en un mundo de relaciones públicas" Los mensajes publicitarios conforman "la normalización" de los ciudadanos. Pero esa "normalización" sólo puede provenir de la rutina. La Cultura de Masas rutiniza la producción cultural hacia lo "ya visto". Las innovaciones que habían sido el patrimonio de la creación libre, son sometidas a un proceso industrial que elimina los aspectos no acordes con los intereses del orden social. La deformación intelectual y sentimental caracteriza las producciones de la organización monopolística e industrial de la cultura.

Frente a otros autores de Birmingham, Williams propone alternativas para salir de una cotidianidad establecida a partir de criterios comerciales. En *Los medios de comunicación social* se proponen unas posibilidades diferentes al uso publicitario e ideológico de los *mass-media*. El poder de la educación y el papel de los intelectuales independientes aún pueden ser considerados como caminos que contrarresten la dominación mediática de la cotidianidad. Es tal la convicción de Williams en el significado liberador de la educación que el cambio de las instituciones sólo es garantizado mediante la *enseñanza de la crítica*. La comparación entre

IC-2009-6 / pp21-68 ISSN: 1696-2508

las diversas creaciones de la "alta cultura" con la de "masas" se presenta como el método capaz de situar una transformación de los contenidos comunicativos. En este sentido, el apéndice titulado *Métodos empleados en los programas educativos de la televisión*[29], defiende una transmutación de los valores difundidos en la dirección de una participación real de las audiencias en la creación comunicativa. Con este planteamiento, Williams va a ser el precursor de uno de los temas específicos de los Estudios Culturales: El papel del receptor en la *codificación* y *descodificación* de los medios. Aspecto éste que con Stuart Hall se convertirá en el núcleo temático esencial de la Escuela.

En consecuencia, si Thompson centró su concepción cultural de lo cotidiano en las resistencias populares frente la dominación; Williams, por su parte, mantendrá una posición en la que lo simbólico remite a instituciones colectivas organizadas por un bloque minoritario de poder que mantiene a la población en una minoría de edad permanente. De ahí que los intelectuales no vinculados a grupo de presión o de influencia sean reivindicados por Williams como *productores culturales* de una cotidianidad diferente. Esta idea tan gramsciana, pero que el autor de Birmingham también encuentra en Alfred Weber y a Mannheim con su teoría de "una *intelligentsia* relativamente no comprometida"[30], como afirma en su libro *Culture*, remite, no obstante, a la transformación institucional. El productor cultural libre debe romper con un mercado asimétrico y desigual, y especialmente con "un bloque hegemónico de instituciones" que anulan nuevas y diferentes concepciones de la vida, valores y actitudes sociales. Williams, por el contrario, no se engaña al admitir la complejidad de la tarea propuesta de salir de la cotidianidad mediática y monopolística post-industrial cuando subraya: "Éstas son las complejas realidades investigadas en los análisis de Gramsci sobre la 'hegemonía' y los intelectuales 'orgánicos'. En la práctica constituyen ahora los problemas más difíciles del trabajo cultural alternativo o de oposición."[31] Con Williams se abrirán campos nuevos de investigación a los *Cultural Studies*, pero asimismo se introduce uno de los problemas centrales de la Escuela: la paulatina separación de los procesos culturales de los aspectos económicos y, en concreto, de las estrategias globales de la economía política. Esta separación se irá agudizando en la evolución de la "segunda generación" de Birmingham.

---

[29] Williams, R. (1978): *Los medios de comunicación social*. Barcelona: Península, pp. 181-197. Los apéndices A y B manifiestan el programa regenerador de unos medios de comunicación controlados democráticamente por los ciudadanos.

[30] Mainnheim, K. (1957): *Ensayos de Sociología de la Cultura*. Madrid: Aguilar. Aquí se encuentra su concepción más completa del papel del intelectual en la sociedad.

[31] Weber, W. (1985): *Historia de la Cultura*. México: F.C.E., pp. 342-351.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

7. Stuart Hall: Las dimensiones ocultas de la cotidianidad

Los orígenes jamaicanos de Stuart Hall introducen dimensiones nuevas en la Teoría Cultural que tanto Thompson como Williams habían desarrollado como análisis de la dominación colectiva. El desplazamiento que Hall efectúa hacia los *actores* y los aspectos sociológicos de la *recepción comunicativa*, profundiza la división epistemológica entre *acción* y *estructura*. Los problemas de la identidad desplazarán la reflexión de la producción cultural hacia el área del consumo cultural. De esta forma, el *receptor-consumidor* se constituye en el centro de la investigación de los "efectos ideológicos de los medios", tal y como se titulará uno de los artículos fundamentales de Hall.

La trayectoria intelectual del autor de *The Popular Arts*[32] explica el desplazamiento de las estructuras hacia los actores. La atracción de Hall por la cultura popular proviene no sólo de sus orígenes jamaicanos cuanto también de su labor docente en una escuela de secundaria de Brixton. Será aquí donde asumirá el valor de las formas populares culturales como niveles renovadores de estructuras anquilosadas. Para Hall, con la comunicación mediática se asiste a la aparición de posibilidades nuevas de renovación de la creatividad colectiva. Hall estaría cercano, en gran medida, al planteamiento de Benjamin sobre la reproductibilidad técnica y su reciente función de acercamiento de la colectividad a la expresión estética. Pero para comprender las categorías con las que se articula la subjetividad social a través de las nuevas experiencias comunicativas, el autor de Birmingham se dirigirá de una manera previa a las *oscuras relaciones de la ideología*. Relaciones que permiten evidenciar las estrategias y los mecanismos no explícitos de las interconexiones entre cultura popular y comunicación de masas.

Para Hall, la cotidianidad contemporánea se articula sobre los efectos ideológicos de los medios de comunicación tecnológicos. En su artículo *La cultura, los medios de comunicación y el 'efecto ideológico'*[33], hace un repaso muy pormenorizado del concepto marxiano de ideología como forma de reproducción psíquica de las condiciones materiales de cada estadio histórico. La revisión de *La ideología alemana* que Hall efectúa, tiene el objetivo de delimitar el significado de *cultura* frente a los efectos ideológicos que confunden lo ideológico con lo cultural. Como observa Hall:

---

[32] Hall, S. (1965): *The Popular Arts*. Londres: Hutchinson.

[33] Hall, S. (1981): La cultura, los medios de comunicación y el "efecto ideológico", en J. Curran, M. Gurevitch y J. Woollacot, *Sociedad y comunicación de masas*. México: F.C.E., pp. 357-393.

IC-2009-6 / pp21-68 ISSN: 1696-2508

> "Diciéndolo metafóricamente, la 'cultura' nos refiere a la disposición -las *formas*- asumida por la existencia social bajo determinadas condiciones históricas. Siempre que la metáfora se entienda sólo en su valor heurístico podríamos decir que si el término 'social' se refiere sólo al *contenido* de las relaciones que entran involuntariamente los hombres de cualquier formación social entonces la 'cultura' se refiere a las formas que asumen tales relaciones...
>
> Cultura, en este significado del término, es el propósito objetivado ante la existencia humana cuando 'hombres concretos bajo condiciones concretas' se apropian de las producciones de la naturaleza de un modo adaptado a sus propias necesidades e 'imprimen ese trabajo como exclusivamente humano' (Capital 1). Esto está muy próximo a lo que podríamos llamar la definición 'antropológica' de la cultura. Dentro de sus diferencias pertenecen a esta tradición la obra teórica de Raymond Williams (1960), la modificación que de Williams hace Thompson (1960) y, en un contexto muy distinto suministrado por su funcionalismo básico, los estudios de la 'cultura material y la estructura social' de los pueblos primitivos o coloniales realizados por los antropólogos sociales." (Hall, 1981)

La reflexión antropológica, como afirma Hall, sobre la cultura pone de relieve la oposición entre lo meramente material y la acción simbólica de las representaciones colectivas. Así, mientras la cultura no sea sino el "crecimiento acumulado del poder del hombre sobre la naturaleza, materializado en los instrumentos y práctica de trabajo y en el medio de los signos, el pensamiento, el conocimiento y el lenguaje, a través del cual pasa de una generación a otra, como la 'segunda naturaleza' del hombre", la *ideología* significa el efecto de descentramiento del *libre desarrollo de la cultura humana*. A partir de esta definición se restaura una perspectiva sobre las dimensiones de lo ideológico en la que el tema de la *ideología dominante* está directamente vinculado con la *negación del libre desarrollo del individuo*. Hall afronta el problema de la cotidianidad como ausencia de libertad pero ausencia objetiva en el campo de las prácticas creativas, sociales y culturales, y ello ineludiblemente lleva al análisis de lo cotidiano en su relación con el ámbito de las clases sociales.

En su totalidad, la obra de Hall articula su núcleo temático sobre el papel que la pertenencia específica a clase social ejerce sobre el individuo. Desde sus obras de carácter más político -*The Hard Road to Renewal*, *Thatcherism and the Crisis of the Left* o *Policing the Crisis, 'Mugging', the State and Law and Other*, en colaboración con Critcher y Jefferson-, hasta las obras dedicadas al estudio de los medios -especialmente su famoso artículo

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

"Codage-décodage-"[34], se puede afirmar cómo la existencia social no puede de ningún modo separarse del "lugar" ocupado en las estructuras de distribución de poder y privilegio que conforman el sistema de estratificación en clases. Pero frente al concepto de Thompson que planteaba la cotidianidad como *experiencia* o el de Williams que lo describía como una integración en las rutinas de la Cultura de Masas, para Hall, lo diario está marcado por unos *discursos* que "dan sentido" a las prácticas peculiares de cada clase social. Desde esta perspectiva, los significados atribuidos a las relaciones económicas, políticas, estéticas..., constituyen las diferencias ideológicas según se participe en "un lugar" u otro de "la pirámide social". La cotidianidad deviene en múltiple y poliédrica, ya que la conciencia explicará lo vivido con los instrumentos discursivos que den coherencia a los valores de su clase. Con la consolidación del capitalismo a nivel planetario, sin embargo, los discursos se unifican y el mercado irrumpe en la vida diaria como la *mediación* de todos los significados, de todos los valores y de la suma de las relaciones reales de la existencia. Comenta Hall:

> "El mercado representa un sistema que requiere producción e intercambio como si consistiese sólo de intercambio. Ésta fue, por supuesto, la premisa clave de gran parte de la política económica. Tiene, por tanto, la función simultánea de: a) transformar una relación en su opuesta (*cámara oscura*); b) hacer que la última, que es *parte* de las relaciones de producción e intercambio bajo el capitalismo, aparezca como, o *signifique*, la totalidad (ésta es la teoría del *fetichismo* desarrollada en el capítulo I del *Capital* I); c) hacer que la última -los cimientos reales de la sociedad capitalista, la producción- desaparezcan de la vista (el efecto de *ocultamiento*). Por tanto, sólo a través del mercado podemos 'ver' que el trabajo y la producción son realizados; no podemos 'ver', ya que es en la producción donde el trabajo es explotado y donde es extraído el sobrevalor. Estas tres 'funciones' hacen que las relaciones de mercado bajo el capitalismo sean, simultáneamente, 'reales' e *ideológicas*." (Hall, 1981, pp. 366).

El descentramiento de la conciencia a través de la acción del mercado determina la formación de una cotidianidad dominada por el poder ideológico. Pero la formación social de la conciencia se efectúa desde un tipo de mercado en el que lo latente se hace expreso y emerge hacia lo manifiesto. "También es crucial -subrayará Hall- el que la ideología sea ahora entendida no como lo que está escondido y oculto, sino precisamente como lo que es más abierto, aparente y manifiesto: lo que

[34] Hall, S (1994): Cosage-Décodage, *Réseaux*, 68, pp. 27-39.

IC-2009-6 / pp21-68 ISSN: 1696-2508

'tiene lugar en la superficie y a la vista de todos'."(Hall, 1981, pp. 367) La función ideológica de los medios de comunicación aclara ese "estar a la vista de todos". Es en este sentido en el que la transición de un tipo de mercado, descrito por Marx, a una modalidad en la que, como afirmaba la Escuela de Frankfurt, la conciencia entra como la mercancía de mercancías en la sociedad post-industrial, posibilita objetivar los procesos con los que se organiza el *sentido común cotidiano* hacia las finalidades mercantiles del sistema. El efecto ideológico de los medios, en definitiva, permite a Hall desarrollar una concepción antifuncionalista de la comunicación a partir de la ruptura del tópico esquema de Lasswell y sus adaptaciones neofuncionalistas posteriores. Con ello, Hall construye una Teoría de la Ideología como teoría explicativa del descentramiento del sentido común de la población, y como neutralización de *ese libre desarrollo* con el que Hall definía el sentido último de la cultura.

Las contradicciones de la vida cotidiana, pues, son las contradicciones de una sociedad sometida a los vaivenes de la lógica de la acumulación. Una lógica cuyo principio interno es la reificación de los sujetos convertidos en cosas bajo las condiciones capitalistas. Y en el centro mismo de tal lógica los *mass-media* fundamentan los sistemas de representaciones, imágenes y símbolos de los ciudadanos. Sin embargo, Hall no considera simplificadamente las prácticas comunicativas, ya que en último término los diferentes niveles a partir de los que se institucionalizan, están edificando un modelo cultural cuyo objetivo es la producción de ideología en su sentido de *enmascaramiento*. Retomando la formulación de Althusser sobre los aparatos ideológicos del Estado, el autor de *Encoding-Decoding* sitúa en el *modelo de públicos* la ruptura con la Teoría de Efectos; es decir, comprender de una manera adecuada cómo la institucionalización de la ideología requiere replantearse de nuevo el tema de la *recepción de los mensajes mediáticos a través de la recepción por clase social*.

La novedad de los argumentos de Hall consistirá en introducir la dialéctica entre clase social y recepción comunicativa, agilizando el proceso al diferenciar entre: *producción*, *circulación*, *distribución* y *reproducción*. El receptor en su vida cotidiana no puede ser analizado como un mero individuo pasivo, tal y como era valorado por los funcionalismos y neofuncionalismos. Al contrario, como demostraba Thompson, siempre que surge dominación se forman resistencias. De esta forma, en la comunicación mediática la producción se realiza desde los centros e industrias monopolísticos, no dejándose ningún margen a las audiencias en la elaboración de sus productos. Así, por primera vez en la historia de la producción industrial, criterios privados imponen el gusto colectivo. Y del mismo modo que la producción, la circulación y distribución de los productos de las industrias de la cultura y del audiovisual dependen de las estimaciones comerciales e ideológicas, imposibilitándose la participación de otros grupos que no sean los de interés o de influencia. Hall aquí subrayará el momento de la reproducción como

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

descodificación de la audiencia[35]. Audiencia configurada por receptores activos, con gustos, actitudes y valores propios que van a mediar en la percepción de los productos comunicativos estandarizados.

La categoría de *clase social* actúa como elemento esencial de la descodificación. Para Hall, tres modalidades de descodificación indican la mayor o menor consciencia de clase: *dominante*, *oposición* y *negociada*. Los teóricos de Birmingham apelan a Gramsci, pero a la vez a la obra de Althusser. El *bloque hegemónico* impone un "sentido común" y unas mentalidades integradas que descodifican en términos de los valores dominantes. La credulidad acrítica explica la clasificación de la realidad a través de la asimilación de los valores ideológicos. Frente a la descodificación dominante, la de oposición se corresponde con una perspectiva en la que la opinión del sujeto presenta elementos de resistencia ante la dominación. La resistencia equivaldría en la formulación de Hall a la *consciencia de clase* del marxismo clásico, mientras que la descodificación negociada mantendría una posición intermedia entre la asimilación de mensajes mediáticos y experiencias vitales subjetivas que fluctuarían entre el rechazo y la adaptación a los valores dominantes. Por consiguiente, no sólo es activo el modelo de transmisión de contenidos que dependería del poder institucionalizado, sino que, a la par, el modelo de públicos tiene que ser considerado en relación a sus categorías sociales y cosmovisiones y a sus tradiciones culturales. Con ello, la cotidianidad podría devenir en *resistencia* según el grado de valores defensivos ante el impacto de los media.

En su estudio titulado *Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas*, Hall repasa las aportaciones sobre ideología y cotidianidad-identidad de Althusser, Poulantzas, Laclau-Mouffe y, en general, los continuadores "post" y neoestructuralistas. Para Hall, la interpretación de la ideología lleva necesariamente a la delimitación del *campo ideológico* y del *conflicto ideológico*. En este punto, el autor culturalista hace más complejo el modelo al introducir la identidad étnica en la identidad de clase y de grupo. El poliedro de la cotidianidad asume múltiples formas discursivas vividas como conflicto ideológico. Un texto de Hall aclara esta situación:

> "El concepto 'negro' no es de propiedad exclusiva de algún grupo ideológico o de algún discurso único. Utilizando la terminología de Laclau (1977) y de Laclau y Mouffe (1985), este término, y a pesar de sus poderosas resonancias no necesariamente 'pertenece a una clase'. Ha sido profundamente insertado, a lo largo del pasado, en los discursos de distinción racial y del abuso. Durante mucho tiempo estuvo aparentemente

[35] Hall, S., Hobson, D., Lowey, A. y Willis, P. (1980): *Culture, Media, Language*. Londres: Hutchinson.

IC-2009-6 / pp21-68 ISSN: 1696-2508

> encadenado a los discursos y las costumbres de la explotación social y económica. En aquel período de la historia jamaicana, cuando la burguesía nacional quiso hacer causa común con las masas, en la lucha por la independencia política formal, contra el poder colonizador (una lucha en la cual la burguesía local, y no las masas, emergió como fuerza social dirigente), 'negro' era una especie de disfraz. En la revolución cultural, que barrió Jamaica a finales de los años sesenta y en los setenta, por primera vez las personas reconocieron y aceptaron su herencia negra-esclava-africana... El término 'negro' se convirtió en el punto para la reconstrucción de la 'unidad', del reconocimiento positivo de la 'experiencia negra'... Fue una de las vías a nivel de las cuales se constituyeron esos nuevos sujetos. Las personas (los individuos concretos) siempre habían estado allí. Pero aparecían por primera vez como sujetos-en-lucha por una nueva época de la historia. La ideología, a través de una categoría antigua, fue constitutiva de su formación contraria."

Hall comprende el conflicto ideológico como el sustrato de la cotidianidad post-industrial. La lucha entre identidades diferentes -clase, étnica, género- remite al problema permanente del sujeto y de la construcción de su subjetividad. Con ello se abre un marco que caracterizará a los Estudios Culturales: *la multiplicidad compleja de la subjetividad y de la identidad*. El efecto positivo del deslizamiento de la Escuela hacia los temas de la identidad del yo provendrá de la identificación de sus diferentes variables constitutivas. Pero el efecto negativo, no podrá dejar de ser el enfrentamiento entre la experiencias divergentes entre etnia, género y clase; eso sí, de los dominados. La experimentación del mundo por los dominados va a determinar que el análisis de Birmingham se deslice cada vez en mayor medida hacia la estructuración del *sentido común*. No obstante, al concentrarse la discursividad de lo cotidiano especialmente en este ámbito, se van a ir perdiendo de vista las contradicciones que no pertenecen sólo al campo de la subjetividad. Así, la investigación sobre los procesos económico-políticos globales va cediendo ante una microteoría que se posiciona más cercana a la Antropología que a la Sociología o a la Economía. En consecuencia, un autor tan activo políticamente como Hall -no olvidemos su papel como fundador de revistas como *Sounding* o *Marxism Today* y su actividad en la Nueva Izquierda- va a iniciar y abrir, sin embargo, las paradojas teóricas que disuelven el tema de la ideologización de la cotidianidad, conduciendo a los Estudios Culturales hacia una integración académica en los circuitos de las "microsociologías de moda"[36].

---

[36] Wolf, M. (1982): *Sociologías de la vida cotidiana*. Madrid: Paidós, pp. 13-19.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

8. Richard Hoggart: De la Cultura Obrera a los *Cultural Studies*

Richard Hoggart cierra el círculo que con Thompson, Williams y Hall componen la "primera generación" de la Escuela de Birmingham. Al igual que en otras escuelas teóricas, la perspectiva temporal permite señalar ya las obras que han determinado una posición epistemológica, temática y metodológica nueva. En el caso de Birmingham, *The Long Revolution* de Williams, *La formación de la clase obrera* de Thompson, *The Popular Arts* de Hall y *Whannel* y *The Uses of Literacy* de Hoggart formarían un conjunto programático en el que se compendian y sintetizan los intereses centrales de esta línea de investigación. Pero no sólo la producción literaria citada definiría a esta Escuela, también la creación del *Centre of Contemporary Cultural Studies* en 1964 daría unidad y coherencia a un proyecto intelectual cuyo interés se dirige hacia la elaboración de un nuevo paradigma cultural y comunicativo.

Hoggart representa el caso más característico del paso de un interés desde la crítica literaria hacia una especie de sociología histórica de la cultura popular obrera. En *The Uses of Literacy*, se busca dar cuenta de la realidad de una cultura obrera propia caracterizada por códigos morales, religiosos y hasta de propiedad. Frente a los tópicos que subrayaban la inexistencia de prácticas socioculturales radicalmente diferentes de las clases del bloque hegemónico, Hoggart estudia los barrios obreros industriales en los inicios de un capitalismo que sitúa en el ámbito de lo privado la vida pequeño-burguesa. La naciente cultura obrera -al contrario del paulatino bienestar de la burguesía surgida tras la estabilidad económica producida por la explotación inglesa de las colonias (Polanyi, 1989, pp. 103-121)- se veía en condiciones laborales de precariedad que sólo "parcheaban" la beneficiencia y las instituciones caritativas, siguiendo la tradición de "la ley de pobres" típica del liberalismo británico. Pese a los sentimientos de inseguridad y la depauperización de la clase obrera, por lo demás tan bien descritos por Dickens desde su visión liberal filantrópica, se imponen actitudes y hábitos de cultura obrera que mantienen un concepto de comunidad frente al control de su medio físico y psicológico emprendido por las nacientes clases medias. Y así frente a la *Charity Organization Society* y los intentos por "evangelizar" mediante el Ejército de Salvación a los "barrios pobres"[37], renace un sentido obrero de fraternidad observable desde tabernas y clubs obreros hasta en espectáculos y *music hall* en los que canciones y músicas manifestaban una mentalidad antagónica del ahorro y la moderación pequeño-burguesa. No sólo la sociabilidad genera un modelo de cultura. También la alfabetización posibilitará un cambio determinante en la cosmovisión colectiva de la clase obrera.

---

[37] Dobb, M. (1972): *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*. Buenos Aires: Siglo XXI, p. 315.

IC-2009-6 / pp21-68 ISSN: 1696-2508

Para Hoggart, la vida cotidiana explica mejor que ningún otro proceso las imposiciones de unas clases sobre otras. Pero también, y como afirmaba Thompson, las resistencias ante el avance de una perspectiva de clase media que intenta modificar las costumbres de los trabajadores en dirección de una integración en la ideología economicista dominante. Entonces, la cultura obrera se hará defensiva e impenetrable. Desde 1860 hasta la primera década del siglo XX, mutualidades, sindicatos y cooperativas compondrán una red de apoyo que se sintetizan con un ambiente festivo y lúdico de variedades y espectáculos. El laborismo y el socialismo años después se disputaron, como afirma Thompson, la afiliación de una población imprescindible en unas elecciones políticas. Sin embargo, la fragmentación de la clase obrera -en obreros especializados y semiespecializados- iba a resultar la quiebra de los ideales de solidaridad.

La cotidianidad, por tanto, supondrá unas formas de vida donde la cerveza, los arenques y las canciones "picantes" dan cohesión de clase. La cultura obrera se escribe como un proceso comunitario frente a una estructura societal que el capitalismo edifica burocráticamente. En este esquema de Tönnies entre "sociedad" y "comunidad"[38], Hoggart reconstruye un mundo habitual y diario amenazado, cada vez en mayor medida, por un socavamiento de sus valores mediante la inicial presencia de unas nuevas formas de comunicación que debilitan los intereses específicos de los grupos oprimidos.

De este modo, los Estudios Culturales de la "primera generación" seguirán la trayectoria de las tendencias desintegradoras de la cultura obrera tanto en las formas de trabajo como en el ocio. La desorganización de la clase trabajadora, con la crisis de la Primera Guerra Mundial y los comienzos de una cultura orientada al consumo de masas, supone además la desorganización de sus formas culturales. El *music hall* se "industrializa" y pierde su significado crítico y satírico. La taberna se sustituye por el *pub* y los clubs obreros dejan de ser centros de discusión política y paulatinamente irán cerrando sus puertas institucionalizándose como bares del partido o del sindicato. En estas transformaciones la cultura obrera consciente pierde su lugar confundiéndose con la mentalidad de clase media y sus diferencias entre unas familias y otras. La cercanía cotidiana y el concepto cooperativo de la existencia se diluyen y, con ello, se disuelven las luchas reivindicativas de un nuevo orden económico, político y cultural. La Cultura de Masas triunfará definitivamente sobre la cultura obrera y popular.

El valor de la obra de Hoggart no puede dejar de ser la capacidad reconstructiva de un mundo obrero en el que el autor de Birmingham aún pasó su infancia y juventud -no olvidemos que nació en 1918, época en la que todavía están muy presentes las huellas de una

[38] Tönnies, F. (1987): *Comunidad y Sociedad*. Barcelona: Península.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

cultura popular que resiste a integrarse en la hegemónica y de consumo-. De aquí que tanto en *Speaking to Each Other* (1973), como en sus artículos sobre el sentido de las culturas populares y en *Life and Time*, se defienda una revisión historiográfica de la *cultura de la vida cotidiana como defensa ante el desarraigo del capitalismo*. Pero fundamentalmente Hoggart refuta el estereotipo de *lo instintivo* de la cultura cotidiana. Al contrario, se trata de romper con la perspectiva "folklorista" que, desde el siglo XVIII, Herder había aplicado al "espíritu del pueblo". Y si a lo largo del preindustrialismo la cultura popular se había transmitido en múltiples formas -romances de ciego, juglares, vendedores ambulantes, goliardos...-, en el industrialismo capitalista las tradiciones populares también se crean colectivamente y su medio de transmisión no sólo serán las ferias y mercados, cuanto las estructuras que giran sobre la formación de la clase social subordinada. Como consideraría Gramsci, frente a la transmisión de la ideología dominante, la cotidianidad reaccionaría con modos de modificación ante los valores del poder[39]. La sátira y la burla son los discursos de la vida cotidiana que resiste a su dominación. El carnaval, como han estudiado desde Batjin hasta Peter Burke, se mostraría como la inversión de las tensiones que siempre han caracterizado lo cotidiano[40]. Para Hoggart, la capacidad defensiva de lo popular resume su fuerza histórica y su compleja tradición.

Con Thompson y Hoggart, la cultura popular cotidiana pasará a ser un tema central de investigación durante la década de los años sesenta. La lucha de clases es al mismo tiempo *la lucha entre culturas de clase*. En este planteamiento hay un ideal ético-político por retornar a unas prácticas populares que posibiliten salir del atolladero ideológico de la Cultura de Masas -y para masas- de los *mass-media*. La discursividad de la cotidianidad y sus códigos de articulación de la realidad se convierten en una salida intelectual ante la ideologización global de las industrias audiovisuales y sus productos. Pero en este esfuerzo se debería recordar la distinción de Gramsci entre *cultura popular* y *cultura creada para las clases populares* (Gramsci, 1977, pp. 488-491). La Escuela de Birmingham, en su "primera generación", no establecerá un concepto de *cultura* homogéneo y con fines analíticos desde los que identificar unas formas culturales de otras. Es más, a menudo los Estudios Culturales se limitan a describir ambiguamente los sistemas de codificación y significación de los valores y símbolos populares identificando a éstos con los de carácter obrero. De este modo,

---

[39] Gramsci, A. (1977): *Antología*. México: Siglo XXI, pp. 362-367.

[40] Batjin, M. (1990): *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza Universidad, pp. 177-260.

-Burke, P. (1991): *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza Popular, pp. 257-293.

IC-2009-6 / pp21-68 ISSN: 1696-2508

existe una cierta confusión entre restos culturales del pasado -gremios, artesanos- y prácticas sociales de la clase obrera. Esta unificación lleva a no delimitar adecuadamente el tema de la *clase*, definiendo como "clases subalternas" un complejo conjunto de subclases y fracciones de clase que, incluso, pueden tener actividades incompatibles entre sí, como ya señaló Marx al estudiar la relación entre proletariado y "lumpenproletariado". Por tanto, la cotidianidad resulta el punto de inflexión de una profunda revisión del marxismo y, especialmente, de la temática de la ideología y de las conexiones entre base y superestructura. Pero, las dificultades epistemológicas y metodológicas con las que tanto Williams, Hall, Thompson o Hoggart se encuentran, van a provenir de que conceptos como *cotidianidad*, *cultura*, *experiencia* o *conocimiento* se hacen equivalentes. Ello va a propiciar la subjetivización de los procesos históricos y de la acción cultural frente a las relaciones estructurales e institucionales. Este problema gravitará como una sombra permanente sobre la Escuela de Birmingham y sobre su concepción de los actores dentro de una *clase-en-sí* que debe devenir en *clase-para-sí*. Como matiza Stuart Hall en una autocrítica que tiene al mismo Thompson como objeto:

> "Si la conciencia de clase es en sí misma un proceso histórico, y no puede derivar simplemente de la posición económica de los agentes de clase (un marxismo realmente no-reductivo), entonces todo el problema de la política marxista queda atrapada en las conexiones, relacionadas pero no necesariamente correspondientes, entre la clase-en-sí-misma y la clase-para-sí-misma. El fundir a ambas en la categoría global de 'experiencia' equivale a implicar -no obstante todas las complejidades de cualquier análisis particular- que la 'clase' está siempre *realmente* en su sitio, a la mano, y que puede ser convocada 'para el socialismo'. Algo muy parecido a esto es lo que se encuentra, por ejemplo, en la noción de 'historia del pueblo' del History Workshop; como si simplemente el relatar la historia de las opresiones y luchas pasadas fuese suficiente para hallar la promesa del socialismo ya presente, plenamente constituida, nada más aguardando a 'pronunciarse'. A menudo, se implica también en las elocuentes invocaciones de Thompson a las tradiciones de los 'ingleses nacidos libres' y del 'pueblo común', que viven en la tradición popular con sólo que puedan librarse de sus constituyentes burgueses. Pero todo el historial del socialismo, incluso y especialmente en el momento presente, va contra este 'populismo' excesivamente simple. Una teoría marxista no reductiva debe significar el hacer frente a todo lo que se implica al decir que el

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

> socialismo tiene que ser construido mediante una práctica política real, no simplemente 'redescubierto' en una reflexión histórica recuperativa."[41]

En definitiva, gran parte de las transformaciones que desarrollará posteriormente "la segunda generación", fueron ya esbozadas en las derivaciones que Richard Hoggart hizo del modelo culturalista thompsoniano; sin duda, éste representó el puente temático y metodológico hacia la consolidación de la segunda etapa de la Escuela.

9. La "Segunda Generación". La cotidianidad como consumo y comunicación masiva

La expansión de los Estudios Culturales, en las décadas de los años setenta y ochenta, tiene que entenderse por su capacidad de ser un enfoque teórico sumamente útil para la investigación discursiva de los *universos de sentido* de la cotidianidad. Ahora bien, a lo largo de estos años, la microsociología -Etnometodología y Sociologías de la vida cotidiana-, desplaza el modelo teórico de explicación macroestructural, y con las excepciones neofrankfurtianas y neoestructuralistas, se va imponiendo un acercamiento intersubjetivo a los hechos sociales. En estas condiciones, el papel asignado a los sujetos sociales orienta unas sociologías interpretativas frente a las sociologías cuya problemática se centraba en instituciones o procesos organizativos de índole transnacional.

El desplazamiento, pues, que las Ciencias Sociales experimentan hacia lo cotidiano señala la estabilización del modelo de análisis de la Escuela de Birmingham. Sólo que ahora el Centro diversifica sus trabajos, centrándose de un modo especial en tres áreas básicas: vida cotidiana, *mass-media* y formación de identidades, sobre todo, de género y de etnia. Stuart Hall ya alentó tales estudios durante su dirección del Centro desde 1968 hasta 1979. Pero, la primacía del tema del *consumo cultural* por *grupos de audiencia* se impone gradualmente en la "segunda generación" de Birmingham, generación formada de especialmente por: David Morley, Ioan Davies, Angela McRobbie, Dick Hebdige, Valerie Walkerdine, Paul Gilroy, Charlotte Brundson y Ana Kaplan, entre otros nombres que podrían ser ya considerados como una nueva "tercera generación" de los años noventa. Lo cierto, no obstante, es que pese a la gran variedad de autores, un hilo conductor enlaza todo el conjunto de investigaciones. Y este hilo común no

[41] Hall, S. (1981): In defense of theory, en Samuel, R.: *People's history and socialist theory*. Londres: Macmillan, p. 384.

IC-2009-6 / pp21-68 ISSN: 1696-2508

deja de ser el interés en el papel activo de los receptores de los medios en su cotidianidad diaria.

Los Medios de Comunicación de Masas se constituyen en el elemento permanente y habitual de la existencia de las diversas clases y subclases. Pero al remarcarse la temática del *receptor-consumidor en la vida cotidiana*, se subordina y condiciona la pertenencia a un sector de clase. En este punto, el desarrollo del concepto de *audiencia* debilita esencialmente la identidad de clase, para remarcar variables vinculadas con la clase media característica y predominante de la Sociedad de Consumo. La vida cotidiana a la que hace referencia la "segunda generación" culturalista, se refiere de manera preferente a la clase media-baja, media-media, y en algunos casos, media-alta. Y del mismo modo, cuando se alude a la etnia y al género también menciona a los "nuevos ciudadanos ingleses"; es decir, los hijos de los pueblos colonizados y del imperio colonial que han nacido en la metrópolis y se sienten como ciudadanos de pleno derecho. Desde estos actores sociales, el "universo doméstico", tanto en sus prácticas familiares mediáticas como en su tiempo de ocio en el consumo, se convierte en el objeto central de investigación. Es el desplazamiento, sin duda, del análisis de la Teoría Cultural a la indagación de la producción y del consumo de la cultura industrializada.

En *Family Television, Cultural Power and Domestic Leisure* (1986), Morley fundamenta la revisión del "control invisible" de la cotidianidad por los medios. La televisión es el horizonte doméstico. Sin ella, en las sociedades post-industriales, no existe el grupo familiar. El padre, la madre, los hijos y... la televisión, conforman un nuevo modelo de familia que sitúa el tiempo de ocio como el horario central de la actividad diaria. Para Morley, las relaciones de poder se han alterado a partir de quién controla los canales televisivos y la programación. Y estas conclusiones a las que llega Morley también son verificadas por len Ang en *Living Room Wars. Rethinking Media Audiences for a Postmodern World* (1996), donde la sala de estar pasa a ser un "campo de batalla" familiar. Las estructuras sociopolíticas quedan relegadas ante unos estudios en los que los "pequeños procesos" de la existencia sustituyen los grandes conceptos -como los de ideología y clase-, de los fundadores de la Escuela. Pero no sólo el grupo familiar-receptor se convierte en el protagonista de los Estudios Culturales, también las subculturas de todo tipo aparecen en el análisis comunicativo a partir del significado de *identidad*. Por consiguiente, la transición de las culturas a las subculturas se enmarca en un replanteamiento de las múltiples identidades que la sociedad neocapitalista post-industrial está originando. Se puede afirmar que los continuadores de Birmingham establecen un programa teórico con el que *repensar* las conexiones entre comunicación de masas y diversificación de las audiencias en sus diferentes construcciones de la realidad, como valora James Curran en su artículo “El nuevo revisionismo en los estudios de comunicación”:

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

> "La herencia de Foucault es ambivalente. También ha promovido una descentralización de la investigación cultural y sobre comunicación. En algunos estudios, la función de los medios se reduce a una sucesión de encuentros lector-texto en el contexto de una sociedad que se desagrega analíticamente en una serie de instancias diferenciadas o en la que el poder externo al discurso se evacua por completo. En realidad esto no es muy distinto de la tradición liberal norteamericana, en la que los medios de comunicación se suelen analizar aisladamente respecto a las relaciones de poder o se sitúan en un modelo de sociedad en el que se considera que el poder está ampliamente difundido. En efecto, en la influyente y prolífica obra de Jon Fiske (1987), la convergencia es más o menos explícita. Su reciente celebración de la 'democracia semiótica', en la que la gente proviene de 'un amplio abanico de grupos y subculturas' construyen sus propios significados dentro de una economía cultural autónoma, abraza con entusiasmo los temas principales del pluralismo soberano de los consumidores."[42]

La vida cotidiana se construye y pasa por los productos mass-mediáticos. Desde los programas televisivos hasta las revistas femeninas ilustradas, la "segunda generación" interpreta lo real como la *competencia* que la audiencia asimila de la acción de los medios. Pero al ser fragmentada la audiencia a partir de categorías como las de raza y género, cada producto de la industria cultural-comunicativa es entendido desde formas de experiencia a menudo antagónicas entre sí. Esto se comprueba en la multiplicidad de estudios sobre mujer y medios. En este sentido, los Estudios Culturales feministas han logrado una síntesis teórica entre la producción y el consumo de los *mass-media* y la situación de subordinación del grupo femenino. Ángela McRobbie, Charlotte Brundson y Valerie Walkerdine representan un importante esfuerzo por valorar el significado de los géneros populares -comedias, revistas "rosas", seriales y telenovelas, videoclips...- en la creación de modelos simbólicos con los que generar identificación a la audiencia femenina. Hay una reconceptualización de los valores explícitos e implícitos en las versiones de feminidad que se ofrece para consumo de masas. El erotismo publicitario se desliza hacia las revistas consideradas para "consumo de las mujeres", tanto las del "corazón" como las post-modernas tipo *Marie Claire*. De este modo, el culturalismo feminista ha contribuido a la aclaración de la cotidianidad de la mujer en la sociedad neocapitalista. Estudios como los de I. Ang *Watching Dallas* (1985),

[42] Curran, J. (1981): El nuevo revisionismo en los estudios culturales, en *Estudios culturales y comunicación*. México: F.C.E., pp. 383-417.

IC-2009-6 / pp21-68 ISSN: 1696-2508

J. Winship, *Inside Women's Magazines* (1987) o los de A. McRobbie "More!: nuevas sexualidades en las revistas para chicas y mujeres" y V. Walkerdine "La cultura popular y la erotización de las niñas", entre un gran número de publicaciones, demuestran como gran parte de las estrategias de mantenimiento de la Sociedad de Consumo reposa sobre las modificaciones del rol femenino en función de los objetivos de acumulación del mercado y de la ideología dominante. Tal y como subraya Ángela McRobbie:

> "¿Cuál es el significado de esta nueva sexualidad? En primer lugar, un alto contenido sexual vende. Las cifras de ventas se disparan cuando las revistas anuncian artículos sobre el sexo oral en sus portadas. Actualmente, *More!* es, con diferencia, la revista quincenal de mayor éxito. En segundo lugar, este material sexual marca un nuevo momento en la construcción de las identidades sexuales de la mujer. Sugiere nuevas formas de conducta sexual y propone un comportamiento audaz (e incluso descarado)."[43]

Paralelamente a los estudios sobre la mujer, la etnicidad y el multiculturalismo han tenido una centralidad en los continuadores de la Escuela que han desplazado aspectos sociológicos relevantes como los procedentes del área de la ideología. La vida cotidiana de subculturas como la jamaicana, la "anglohindú", la de los *hooligans*, adictos a las drogas, e incluso "la subcultura del gorrón", se describe a partir de sus interacciones subjetivas y sus estilos de vida. En gran parte de estos estudios las técnicas etnográficas y antropológicas concentran el interés del investigador. Las historias de vida y las descripciones pormenorizadas sobre costumbres, actitudes y creencias sustituyen metodologías historiográficas y epistemologías sociológicas. Stuart Hall, en este sentido, puso los fundamentos de esta dirección que se consagraría como la principal a finales de los años setenta y en la década de los años ochenta. Para James Curran:

> "La mayoría de estos estudios sostenían que las descripciones estereotipadas y engañosas de los grupos 'marginales' o periféricos en los medios de comunicación contribuyeron a desviar un conflicto social más amplio y reforzaban las normas políticas y sociales dominantes. Esto se vio ilustrado por los estudios sobre la representación mediática de la protesta política (Halloran y otros, 1970); (Hall, 1973a), las pandillas de jóvenes (Cohen, 1980), los

[43] McRobbie, A. (1981): More!: nuevas sexualidades en las revistas para chicas y mujeres, en *Estudios culturales y comunicación*. México: F.C.E., pp. 263-297.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

> drogadictos (Young, 1974), los atracadores (Hall y otros, 1978), los sindicalistas (Beharrell y Philo, 1977), los *hooligans* (Whannel, 1979), los gorrones (Golding y Middleton, 1982) y los homosexuales (Watney, 1987), entre otros (Cohen y Young, 1981)... Los medios de comunicación tenían, como Hall (1977) sostenía en un influyente ensayo, un *efecto ideológico*." (J. Curran, 1981, pp. 387)

En este amplio conjunto de investigaciones la cotidianidad se revelaba bajo una perspectiva magnificada en una tradición que puede entroncarse con algunos estudios de Erving Goffman[44] y de la fenomenología de Alfred Schütz[45]. Un resumen global de las características asignadas a la "existencia habitual" se compendiaría en:

- El papel central de los medios de comunicación en la formación de las clasificaciones de la realidad en las diferentes subculturas, definiendo por este concepto *las valoraciones* y *experiencias* con las que se identifican y participan intersubjetivamente dentro de su "microcomunidad".
- A partir de lo anterior, se articula un concepto de *audiencia activa* según sea la "supuesta" posición del individuo en su subcultura, así los analistas de la "segunda generación" utilizarán un conjunto de estrategias textuales para interpretar la discursividad con la que cada grupo y subgrupo establece sus mecanismos de "construcción" de la realidad. Codificación y descodificación, según los tipos de audiencias, introducen un planteamiento pluralista cada vez más distanciado del paradigma dialéctico marxiano.
- Las *comunidades de conciencia*[46] moldean a los grupos sociales, debilitándose los vínculos de clase y la consciencia adherida a ésta. La integración y adaptación sociocultural de los ciudadanos desempeña un papel determinante, sin duda, para la asimilación de las relaciones económicas y políticas hegemónicas. Sin embargo, los "segundos" culturalistas optan preferentemente por una posición intelectual post-moderna;

---

[44] Goffman, E. (1971): La presentación de la persona en la vida cotidiana. Buenos Aires: Amorortu.

[45] Schutz, A. y Luckmann, Th. (1977): Las estructuras del mundo de la vida. Buenos Aires: Amorortu, pp. 25-41.

[46] Urry, J. (1981): *The Anatomy of Capitalist Societies*. Londres: Macmillan, pp. 42 y ss.

IC-2009-6 / pp21-68 ISSN: 1696-2508

esto es, por el modelo epistemológico de la fragmentación y de la racionalidad "débil".

- Al elegirse el modelo parcial de cotidianidad que reivindica la identidad fragmentada en múltiples grupos, los *Cultural Studies* "recomponen" la existencia concreta desde sus aspectos más banales. La cultura masiva desplaza no sólo la "alta cultura", cuanto especialmente la cultura popular. La disolución de otras formas culturales que no sean las subculturas grupales o la mass-mediática, modifica el primer proyecto de la Escuela para hacer inteligible la evolución post-industrial de los procesos ideológicos.

Algunos críticos de la "segunda generación" han tachado a ésta como teoría prototípica del *individualismo metodológico*[47], pero sin llegar a este extremo, lo cierto es que tras el cuestionamiento de la Teoría de Efectos neofuncionalista y la insistencia en el papel activo del receptor-audiencia, los nuevos culturalistas no recelan -como sí hizo la "primera generación"- de la dinámica de la Sociedad de Consumo y de sus productos. Al contrario, nos encontramos en gran medida con ambigüas descripciones muy pormenorizadas de "estilos de vida subculturales" como, por ejemplo, el libro de Paul Willis, *Profane Culture* (1978) en el que no se sabe muy bien si se está ante una Antropología de las sociedades post-industriales o ante un catálogo costumbrista y folklórico de actitudes y hábitos juveniles. El giro etnográfico entonces va suavizando, cuando no suprimiendo las referencias a las contradicciones del neocapitalismo. Un balance crítico, por consiguiente, entre las dos generaciones de Birmingham y, específicamente, en el tema de la existencia cotidiana, no puede dejar de orientarse en relación a las modificaciones del concepto de *cultura*. Aquí, y partiendo de que tal concepto está lleno de sentidos contradictorios, podemos, no obstante, hacer una distinción entre el concepto antropológico de cultura, más vinculado al significado de *costumbre*, y el concepto socio-filosófico y literario asociado al término ilustrado de *civilización*. Desde esta polisemia es desde donde hay que clasificar a las dos generaciones culturalistas; es decir, los fundadores de la Escuela -Williams, Thompson, Hall, Hoggart- pertenecen a una herencia intelectual formada en la cultura clásica, no se puede olvidar la influencia de la literatura en las obras de Williams, Hall y Thompson. La "alta cultura" -denominada así de un modo ideológico por el funcionalismo norteamericano- fue y ha sido, una de las grandes aspiraciones de la población en sus luchas históricas. El *continuum*, pues,

[47] Elster, J. (1982): Marxism, Funtionalism and Game Theory: The Case for Methodological Individualism, en *Theory and Society*, 11, pp. 453-482.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

entre cultura popular y cultura clásica es inherente a los procesos de emancipación social. En ambos modelos culturales perviven los ideales ilustrados de civilización en su portentoso significado de *perfeccionamiento* y *ampliación de las facultades humanas*. Si se quiere comprender adecuadamente a los primeros creadores de la Escuela, es imprescindible la lectura del estudio de Thompson sobre William Morris o de Raymond Williams sobre el teatro desde Ibsen hasta Brecht. En estos estudios se reclama el valor liberador de la cultura y se enlaza con la cultura popular como núcleo de resistencia ante la dominación y sus formas.

La idea central que de los ciudadanos tienen los Estudios Culturales no puede desligarse de ninguna manera del ideal gramsciano de una transformación histórica a través de una revolución de los valores. Las biografías, incluso de los autores de la "primera generación", reflejan su actividad docente práctica en esta dirección. Thompson trabajó en la *Workers Education Association*, Hall en la escuela secundaria y en la *Open University*, y Williams y Hoggart han tenido una amplia labor pedagógica y docente. De esta forma, los estudios sobre la cultura obrera, la literatura y su difusión social o el jazz como música de protesta, expresan un proyecto coherente y compacto por renovar los planteamientos neomarxistas de vuelta a los textos del "joven Marx". Es por ello por lo que la ruptura con un marxismo mecanicista y ortodoxo anquilosado que llevan a cabo los fundadores de los Estudios Culturales supuso una posición renovadora de las dimensiones de la ideología en su acción cotidiana sobre la población. Desde un nivel fundamental de revisión de la temática de las superestructuras, en el capitalismo post-industrial sólo el cambio cultural puede servir como la gran transición hacia otras formas de vida. Y en ese cambio cultural se retornaba al significado de cultura como *civilización*. Williams matizaba en este aspecto:

> "Civilización y 'cultura' (especialmente en la fase común, en que se denominaban 'cultivo') eran, en efecto, durante las postrimerías del siglo XVIII, términos intercambiables. Cada uno de ellos llevaba consigo el problemático doble sentido de un estado realizado y de un estado del desarrollo realizado. Su divergencia eventual tiene numerosas causas. En primer lugar, existía el ataque a la 'civilización' acusada de superficial; un estado 'artificial' distinto del un estado 'natural'; el cultivo de las propiedades 'externas' -la urbanidad y el lujo- en oposición a necesidades e impulsos más 'humanos'. Este ataque, a partir de Rousseau y a través de todo un movimiento romántico, fue la base para un importante sentido alternativo de la 'cultura', considerada como un proceso de desarrollo 'interior' o 'espiritual' en oposición a un desarrollo 'exterior'."

IC-2009-6 / pp21-68 ISSN: 1696-2508

La confianza en la "conciencia cultural" de las clases dominadas y su resistencia cotidiana -ya sea a partir de un patrimonio de canciones industriales satíricas o mediante espectáculos burlescos y variaciones nuevas en las formas dominantes de vida-, permitió a la "primera generación" hacer una *reconstrucción* teórica e historiográfica de relaciones históricas que enmarcaron la *existencia de clase como acontecer*, "por el cual una clase se descubre y se define a sí misma". De este modo, la referencia continuada a lo cotidiano en el marxismo interpretativo de Birmingham no podía separarse de ninguna manera de la temática de la *civilización* como *perfeccionamiento* de un permanente acontecer en el que las clases dominadas creasen "una *formación social y cultural* (que a menudo consigue una expresión institucional) que no se puede definir abstractamente o aislada, sino sólo en términos de su relación con otras clases; y, por último, sólo se puede definir la clase a través del tiempo, es decir, a través de los procesos de acción y reacción, cambio y conflicto" (Thompson, 1977a). Consecuentemente con esto, el antagonismo de las condiciones culturales de la cotidianidad alternativa con las formas del "bloque hegemónico" mostraba la necesidad de llevar a cabo una reflexión objetiva sobre valores nuevos en correspondencia con un tiempo en el que la competitividad podía ser cambiada por cooperación; y la identidad dañada por la *alienación*, debería ser redefinida en términos diferentes de los del *beneficio* y la *explotación*. Como afirmaba Thompson en *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, el significado de la reflexión social y cultural debería salir "de una intensificación de la explotación económica, una creciente opresión política y una intolerable degradación de sus modos de vida cotidiana" (Thompson, 1979b). Y tanto Williams como Hall o Hoggart mantuvieron en sus análisis culturales la orientación ético-política con la que Thompson reconstruyó los procesos objetivos y subjetivos de *formación de la experiencia y conciencia* de la clase obrera y dominada.

Sin embargo, la "formación" de la "segunda generación" de Estudios Culturales apunta a una radical metamorfosis de perspectivas. En principio, si ya resulta discutible enlazar y encuadrar a unos "padre fundadores" y otros de la "primera" Escuela, nos podemos encontrar con grandes dificultades temáticas a la hora de establecer una cierta relación entre los autores de la "segunda". En efecto, el nexo de unión entre una y otra no deja de ser sino la revisión del modelo de base y superestructura, pero mientras que en los fundadores se *complejiza* el modelo, en los continuadores se *simplifica* reduccionistamente. Se desplazan los intereses de la lucha cultural como defensa ante una cotidianidad en la que prevalece la "falsa conciencia" -en su sentido clásico- hacia unos estudios dispares que se dirigen a múltiples prácticas culturales, a menudo divergentes entre sí. Así, desde la actividad de una mudanza de casa, como hace Dick Hedbige en su artículo "El objeto imposible: hacia una sociología de lo sublime", hasta

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

Watching Dallas de Ien Ang, lo cotidiano se superpone en términos de predominio del consumo y de la comunicación. Pero estas relaciones no se analizan como prácticas insertadas en una sociedad neocapitalista y sus modos de producción y distribución material e ideológica, sino como casi ya "formas institucionales" fijas e intransformables. Y si bien es cierto que se hace gala de una cierta retórica antisistema, también ésta se corresponde con un matiz "libertario" no exento de lo que algunos politólogos denominan como "anarcocapitalismo"[48]. A menudo, la producción intelectual de los neoculturalistas recuerda el cine de Ken Loach o películas británicas de buenas intenciones como *Full Monty* o *Secretos y mentiras*, tratando de llamar a la "buena conciencia" de las clases medias ante el incremento de los conflictos de género y de raza. En este punto, no estaría desorientada la crítica que se hace a esta generación y que subraya la desproporción entre consumidores y productores que se hace en los actuales Estudios Culturales, ya que lo cotidiano se percibe bajo la óptica de la esfera del consumidor frente al productor desplazado de las fuerzas en conflicto de la sociedad post-fordista.

Es evidente, en consecuencia, que el desplazamiento del individuo desde el modo de producción al modo de consumo, suprime el tema de la *alienación* y la *falsa conciencia* hacia el tema de la identidad. De ahí que lo emocional y afectivo sustituya gradualmente la *pertenencia a un grupo* por la *pertenencia a una clase*. Esta identificación afectiva con prácticas comunicativas y de consumo permite reinterpretar, en numerosos estudios de la Escuela, nostálgicamente productos de la Cultura de Masas. La añoranza de unas épocas de bienestar se equipara con películas, canciones, programas televisivos y, en general, se hacen indistinguibles la cultura popular de la Cultura de Masas. Un ejemplo muy claro de lo anterior estaría en el texto de Valerie Walkerdine, "Sujeto a cambio sin previo aviso: la psicología, la posmodernidad y lo popular", en el que, pese a su reivindicación de derechos para la mujer obrera, se observa esa añoranza por un mundo de consumo comunicativo "más feliz":

> "Estas historias que se encuentran en *My Fair Lady*, en *Gigi* y en *La cenicienta* (*Cinderella*, 1950), de Walt Disney, y que están construidas sobre temas de antes de la guerra, también tienen a chicas como protagonistas: las películas de Shirley Temple, las tiras de cómics de Annie la huerfanita, Judy Garland en *El mago de Oz* (The Wizzard of Oz, 1939). No voy a entrar en ellas, salvo para señalar el lugar central que ocupan las chicas en las películas sobre la pobreza, el bienestar y la depresión económica. Las chicas siempre son

[48] Esta terminología es utilizada por Philippe van Parijs (1993): *¿Qué es una sociedad justa?* Barcelona: Ariel, pp. 95-97.

IC-2009-6 / pp21-68 ISSN: 1696-2508

> pobres y, a menudo, huérfanas. Y como Judy Garland sueñan con un lugar donde los deseos se conviertan en realidad, a través de la intervención de hadas madrinas buenas. Mientras que las brujas malas intentan evitar que lleguen a un lugar donde los hombres puedan garantizar hasta el último de los deseos, que siempre suele ser el hecho de cambiar la pobreza por riqueza y la transformación de hombres pobres en ricos."

Nada que objetar a la capacidad de ilusión que todos los seres humanos tienen y que Walkerdine encuentra en el cine, pero una reinterpretación culturalista de la acción de la Cultura de Masas en la vida cotidiana implica, también, un examen de los efectos ideológicos y simbólicos -por ejemplo, la estructuración capitalista de los roles femenino y masculino- de estas producciones como han hecho, entre otros, Mattelart-Dorfman, Herbert Schiller o el estructuralismo comunicativo.

En definitiva, en este rápido repaso comparativo entre generaciones, la cuestión más problemática a la que conduce la Teoría de la Cultura de la "segunda generación" de la Escuela de Birmingham, se resume en la *radical separación de la vida cotidiana de las estructuras económicas, políticas y sociales*. La autonomización de lo cotidiano del resto de estructuras tiende a subjetivar excesivamente las superestructuras de su base infraestructural, llevando a la paradoja de que sus críticas al marxismo economicista se pueden aplicar, asimismo, a un culturalismo mecanicista de la cotidianidad que parece que no recibe los impactos ni de las formas de poder y dominación, ni de las acciones institucionales y sus formas jurídicas y legales. Desgraciadamente, cuando procesos globales económicos y políticos llevan a situaciones bélicas, es entonces cuando, con pesar, se constata que lo cotidiano no puede convertirse, y menos en las sociedades post-industriales transnacionalizadas, en el núcleo central del análisis de las Ciencias Sociales. Esta ilusión de la racionalidad etnológica post-moderna olvida las complejas y sofisticadas formas de dominación y su cambiante lógica de subordinación internacional[49]. La identidad, en suma, no puede desvincularse de temas como la opresión, la explotación y la alienación, y las condiciones económico-políticas que hacen compatibles una Sociedad de Consumo con unas psicologías colectivas de unos ciudadanos que ven "normales" la pervivencia de esos estados de exclusión para enormes zonas del planeta. Pero, lógicamente, esto debería dirigir a los Estudios Culturales no sólo hacia análisis infraestructurales, sino especialmente hacia una formulación en la que la Sociología de la Cultura y la Sociología del

---

[49] Chomsky, N. y Dieterich, H. (1997): *La aldea global*. Navarra: Txalaparta, pp. 13-45.

-Schiller, H. (1986): *Información y economía en tiempos de crisis*. Madrid: Tecnos/Fundesco, pp. 114-131.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

Conocimiento pudieran hacerse compatibles con una objetiva concepción de lo que Williams denominaba como el paradigma metodológico y temático de una nueva Teoría de la Cultura.

10. Conclusiones: ¿Hacia una reformulación de la cotidianidad reconstruida?

El tema de lo cotidiano es el problema central de la sociedad de masas. La cotidianidad entra en la Ciencia Social como la gran categoría ordenadora. Así, desde la década de los años setenta, el retorno a lo intersubjetivo de los etnometodólogos norteamericanos, los fenomenólogos o los neoculturalistas, con sus análisis microsociológicos, nos indica la renuncia intelectual al modelo explicativo de la *gran teoría*[50]. La descripción sustituye a la explicación, la acción a la estructura, y la Antropología a la Historia. En estas condiciones, determinados conceptos se vuelven *tabúes*, y de ellos ninguno tan representativo como el estudio de lo social desde el concepto de *clase* y sus procesos relacionales.

Es lógica la omisión de la posición de clase en modelos teóricos funcionalistas, neofuncionalistas, etnometodológicos y, desde luego, en la exposiciones ensayísticas de la post-modernidad[51]. Resulta, sin embargo, sumamente sorprendente este "olvido" en planteamientos que se sitúan en la investigación histórico-social en el paradigma dialéctico y, en concreto, en la lógica histórica heredada de Marx. Es en este punto en el que los propios principios epistemológicos y metodológicos de los que parte la Escuela de Birmingham, y específicamente la "segunda generación", revelan múltiples paradojas. De aquí que una reflexión adecuada sobre la teoría de los Estudios Culturales nos lleve directamente a una pregunta: ¿Bajo qué categorías conceptuales ordena la realidad el culturalismo de Birmingham? Pregunta ésta que se resumiría en otra más evidente: ¿Sigue siendo marxista la Escuela de los Estudios Culturales?, o como afirma James Curran:

> "No obstante, ha tenido lugar un cambio importante. El más destacado y globalmente significativo ha sido el continuo avance de los temas pluralistas dentro de la tradición radical, en particular el rechazo de los marcos explicativos totalizantes del marxismo, la reconceptualización de la

[50] La crítica funcionalista más característica fue la de Merton, R.K. (1980): *Teoría y estructura sociales*. México: F.C.E., pp. 56-92.

[51] Von Beyme, K. (1991): *Teoría política del siglo XX. De la Modernidad a la Post-modernidad*. Madrid: Alianza Universidad, pp. 143-181.

IC-2009-6 / pp21-68 ISSN: 1696-2508

> audiencia como activa y creativa y el cambio de la estética política a una estética popular. Debido a que este revisionismo ha evolucionado como respuesta a un debate interno dentro de la tradición radical más que como respuesta directa a los textos pluralistas, el alcance del movimiento hacia la tradición pluralista se ha visto parcialmente oscurecido. Un cambio radical ha tenido lugar en la disciplina, y dicho cambio dará nueva forma -para bien o para mal- al desarrollo de los estudios culturales y de comunicación en Europa." (J. Curran, 1981, p. 409)

Este texto trataría de centrarse en un matiz aséptico valorativo como es éste: "para bien o para mal", con el que se expresa la inestabilidad conceptual y la incertidumbre metodológica del culturalismo de Birmingham; pero, sobre todo, las dudas sobre la evolución futura de los Estudios Culturales y comunicativos. Por consiguiente, ante estas vacilaciones no queda más solución que un sucinto repaso a otras posiciones que se han enmarcado en el enfoque histórico-dialéctico y que, asimismo, han elaborado una investigación sobre los conceptos de *ideología*, *clase*, *cotidianidad* y *cultura*. Ahora bien, en el estudio sobre la conexión *ideología-cotidianidad* nada mejor que acudir a los planteamientos de la Escuela de Frankfurt y al neoestructuralismo que retoma la distinción entre base y superestructura.

Las perspectivas teóricas marxistas sobre lo cotidiano nos conducen, de nuevo, a las relaciones entre *ser social* y *conciencia*. La esencial frase el *ser social determina la conciencia* resulta la distinción desde la que reconstruir todo el "campo" de la conciencia post-industrial desde sus procesos históricos. De acuerdo con esta concepción, la Escuela de Frankfurt, desde su génesis, enmarca a los *actores sociales* en las *estructuras objetivas*[52]. La reconstrucción de lo cotidiano, entonces, experimenta un proceso inverso en la Teoría Crítica que en los planteamientos de los Estudios Culturales.

En efecto, Adorno, Horkheimer y Marcuse afirmaron el poder de convencimiento y adaptación que la sociedad tecnificada ejerce sobre los ciudadanos. La cultura-comunicativa, al igual que la técnica o la ciencia, entra a formar parte del complejo de instituciones que mantienen un estado permanente de despersonalización cotidiana. Es, pues, en este punto en el que la Escuela de Frankfurt centrará una de sus más relevantes investigaciones. Para Adorno, el hombre post-industrial está encerrado en el universo de la *repetición*[53]. La repetición aparece como la clave de la cotidianidad. Y así la *industria de la conciencia* -los monopolios

---

[52] Adorno, Th. W. (1986): *Bajo el signo de los astros*. Barcelona: Laia, pp. 95-113.

[53] Adorno, Th. W. (1966): *Televisión y cultura de masas*. Córdoba: Eudecor, pp. 35-43.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

comunicativos- aplicará con "maestría" la exigencia de una existencia repetida en sus esquemas mil y una vez. La inmersión en tal devenir de un no-saber incomprensible vuelve al individuo aislado y en continua competencia irracional con los otros, tal y como demostró Adorno en *La Personalidad Autoritaria* (1965).

El desplazamiento del Neomarxismo -desde la "primera generación" de Frankfurt hasta la "primera" de Birmingham- hacia las dinámicas de la cotidianidad se debe resituar, pues, en una teorización de las nuevas características del *control social colectivo*[54]. La "industria de la conciencia" demuestra la transformación de las formas de dominio desde el modo de producción al modo de comunicación. Este proceso sin precedentes obliga a repensar el paradigma marxiano en términos de cómo desde la existencia diaria se acatan los valores repetidos en una dialéctica entre racionalidad-irracionalidad en la que cada vez gana mayor terreno la última. Abordar entonces el *análisis histórico de la subjetividad* ha sido la gran contribución de los fundadores de los Estudios Culturales, del mismo modo que el *sujeto ideologizado* por la *razón instrumental* ha significado una categoría determinante para los iniciadores de la Teoría Crítica. En ambos casos, el poder infraestructural remite a las nuevas formas de explotación psíquica y física de la administración burocrática de monopolios. Pero mientras que en los de Frankfurt la cotidianidad refleja el desgarramiento de la sociedad capitalista y sus fenómenos de racionalización, *la razón cotidiana* de los autores de Birmingham desemboca en un simple esquema de acción específicamente centrado en la trayectoria de las culturas populares. La incidencia en los estilos de vida, las redes de sociabilidad y la construcción de la identidad que el *Centre of Contemporary Cultural Studies* desarrolla en sus investigaciones, nos explican acertadamente el "universo de sentido", pero: ¿no deberían ponerse también en correspondencia con el "universo de sentido" de las clases del bloque hegemónico?[55]

Se hace evidente, en consecuencia, que la cotidianidad en el capitalismo post-industrial no puede considerarse como un asunto privado, ni siquiera como mera responsabilidad del sujeto cuando hasta sus tiempos de ocio y descanso están planificados. Elevar la *experiencia* del actor social-popular a categoría central de la realidad cultural y económico-política debilita los resultados sociológicos y teóricos no sólo de la "primera generación" de Birmingham, sino de una forma especial de los autores de la "segunda" que sobrevaloran la singularidad subjetiva de cada grupo estudiado y sus prácticas concretas. No se trata, sin embargo, de

---

[54] Abercrombie, N., Hill, S. y Turner, B.S. (1987): *La tesis de la ideología dominante*. Madrid: Siglo XXI, pp. 9-35.

[55] Reinhard, W. (1997): *Las élites del poder y la construcción del Estado*. Madrid: F.C.E., pp. 295-325.

IC-2009-6 / pp21-68 ISSN: 1696-2508

contraponer a Frankfurt frente a Birmingham, ni a Birmingham frente a Frankfurt, sino de repensar una concepción emancipatoria de lo cotidiano. Y, en este punto, la reconstrucción del paradigma marxiano pasa por una síntesis de posiciones. Pero, a la par, opta por una renovación y retorno de la temática de la *existencia* y de la *razón práctica*.

Al comienzo de este estudio se hizo un repaso de cómo de la reflexión sobre la existencia se pasó al tema de la cotidianidad. Las filosofías y sociologías dialécticas de entreguerras mantuvieron un significado de *existencia* en el que las "experiencias profundas"[56] de la vida no quedaban subsumidas en el reduccionismo de lo cotidiano. La tensión entre el *ser* y el *deber ser* conformaba las necesidades compartidas de la voluntad racional. Razón teórica y razón práctica deberían converger en el ámbito de la acción ética y política. Gramsci, por ejemplo, evitó caer en el "idealismo" del joven Lukács, precisamente al dar prioridad al significado de *cultura* como *praxis* colectiva y no, simplemente, como interpretación subjetiva. Es la carencia de esta distinción práctico-crítica en donde los Estudios Culturales quedan apresados en una interesante sociología histórica que, sin embargo, no avanza en una fundamentación de las mediaciones de la actividad histórica. Thompson, Williams, Hoggart y Hall reconstruyen casi arqueológica y genealógicamente el pasado con un cierto realismo ingenuo, pero no pasan del ámbito de la intencionalidad subjetiva. Hay, por tanto, una antropología de las costumbres, pero se carece de una reelaboración antropológica del *ser social histórico*. Y en la lógica de la construcción culturalista de las diferentes identidades se detecta una peligrosa estrategia de la reconciliación ideológica de las contradicciones en la sociedad de capitalismo tardío.

Por ello, una reestructuración dialéctica del concepto de *cotidianidad* requiere volver al "sentido fuerte" de *existencia*. Este sentido fuerte de existencia se encuentra en la primera Teoría Cultural de la Escuela de Frankfurt, y actualmente en algunos neoestructuralismos, como es el caso de Bourdieu, que concibe las prácticas culturales en función del *habitus* y *campo* de las diferentes formas de distinción de las clases sociales[57]. Así, la salida de los Estudios Culturales de caer en planteamientos superficiales semejantes a los de la Etnometodología norteamericana o en los análisis "transparentes" de la post-modernidad, tiene que provenir de la interrelación entre *existencia*, *cotidianidad* y *lógica de la dominación colectiva*. Para la Teoría Crítica clásica esta triple conceptualización era inseparable, también lo era para los creadores del estructuralismo cultural-comunicativo. La síntesis *acción-estructura* puede quedar aclarada a partir del análisis de

---

[56] Benjamín, W. (1980): Imaginación y sociedad, en *Iluminaciones I*. Madrid: Taurus.

[57] Bourdieu, P. (1988): *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, pp. 478-496.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

la lógica de la dominación que organiza la sintaxis de la cotidianidad. Sintaxis definida por la tendencia paulatina hacia la desublimación de la existencia. Las dimensiones irracionales de ésta intensifican, en el post-industrialismo, la necesidad de dominar y de ser dominado. La "extraña liberación" que parece dar el consumo de mercancías y su ideología comunicativa preserva las leyes del orden social instaurado. El individuo pierde así su individualidad, sometiéndose a una integración en la cual se encuentra aparentemente satisfecho. Y es aquí donde hay que situar la destrucción de la existencia libre y autónoma. Bajo el imperio de la tecnificación manipulada, la cosificación de la vida diaria se convierte en el hecho más característico de la Sociedad de Masas. De este modo, la población se reconoce en sus objetos, en los productos comerciales, en su marca de automóvil y de televisor. Se llega a una *ideologización anti-ideológica*. La ideología se hace patente a partir de estructuras comunicativas que funcionan ya como instituciones de difusión de valores, símbolos y actitudes cada vez más alejados del análisis causal que ha sido el fundamento de la conducta racional.

En suma, una reconstrucción dialéctica de la Teoría Cultural que no quiera ser pura abstracción ni tampoco descriptivismo anecdótico, deberá articular una reconstrucción de las nuevas formas de la racionalidad instrumental en el proceso de subjetivación irracional del conocimiento colectivo. Los procesos cosificadores del conocimiento y de la existencia -económico, político, comunicativo- se deben considerar como la temática central desde la que establecer una crítica cultural que no pierde de vista sus responsabilidades históricas. El programa, en suma, de una renovación del estudio de la cultura no puede ser una aséptica narración de experiencias, sino una teorización sobre las causas de lo que Adorno definía como *consciencia debilitada*. Para Adorno: "La consciencia debilitada, más esclava cada vez de la realidad, pierde poco a poco la capacidad de rendir esa tensión de la reflexión exigida por un concepto de verdad que no está cósica y abstractamente frente a la mera subjetividad, sino que se despliega por medio de crítica, por fuerza de la mediación recíproca de sujeto y objeto."[58] Esta concepción optimista del poder de la reflexión crítica no puede reconciliar *ser* y *deber ser*, y, mucho menos, *existencia* y *cotidianidad degradada*. La tensión del análisis cultural que no quiera ser antropología de costumbres o ideología de la explotación de clases y de grupos, tiene que recobrar el significado de *resistencia* frente a la dominación de la primera Escuela de Birmingham y de *dialéctica negativa* de la inicial Escuela de Frankfurt. La reconstrucción de una existencia no vaciada -por una cotidianidad planificada repetitivamente- se convierte en la única garantía de que, por fin, las múltiples dimensiones de la realidad

[58] Adorno, Th. W. (1972): *Filosofía y superstición*. Madrid: Alianza, pp. 94.

IC-2009-6 / pp21-68 ISSN: 1696-2508

sean creadas por individuos activos con una conciencia no alterada por el interés de minorías que tratan de relegar el significado histórico permanente que la cultura tiene de civilización objetiva y genérica de la especie. En esta mediación entre civilización, individuo y sociedad estaría la concepción originaría y contemporánea del Materialismo Cultural.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp21-68

HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES: REARTICULACIONES TRANSDISCIPLINARIAS Y CONFLICTOS EN LOS BORDES

HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES: LIMITS ACROSS DISCIPLINES AND CONFLICTS ON THE BORDERS

Nelly Richard
(Universidad ARCIS, Chile)

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp69-83

Resumen

La reflexión acerca de la identidad latinoamericana había sido encomendada tradicionalmente a la literatura y las humanidades, para, a partir de los años '80, desplazarse hacia las ciencias sociales y de la comunicación. La transdisciplinariedad se ha convertido entonces en método irrenunciable, pero la autora propone que, frente a la convivencia acrítica, los estudios culturales deben usar los bordes de conflicto entre disciplinas humanísticas y tecnológicas para oponerse al sistema hegemónico que hace primar a las segundas sobre las primeras, y recuperar la capacidad del arte, la literatura y el pensamiento crítico para reintroducir los desórdenes de lo inclasificable en el mundo de lo clasificado y lo clasificador.

Abstract

Reflections on Latinoamerican identity was traditionally linked to literature and humanities. From the 80's, it slowly swerved to social sciences and communication. Approaches across disciplines have become mainstream, but this author suggests that, unlike non critical coexistence, cultural studies must accommodate to conceptual conflicts on the edge of disciplines building bridges between humanistic disciplines and technological ones in such a way that the latter are not meant superior in any way and the former are instrumental in turning upside down the straitjacket of the orderly world that technology renders.

Palabras clave

Estudios culturales / Transdisciplinariedad / Teoría Crítica

Keywords

Cultural studies / Knowledge across the disciplines / Critical Theory

Sumario

1. Las redefiniciones de lo latinoamericano en la teoría cultural de los '80 en América Latina y el desplazamiento de la literatura
2. La suma transdisciplinaria y los choques entre las disciplinas
3. Lo popular versus lo estético
4. Mercado cultural, políticas culturales y crítica de la cultura

Summary

1. *Latinoamerican definitions in cultural theory of the 80's in Latin America and literature displacement.*
2. *Disciplines addition and disciplines conflicts.*
3. *The popular versus the aesthetic.*
4. *Cultural market, cultural policies and cultural criticism.*

Vistos por algunos como un producto estandarizado de la academia norteamericana de cuyas tecnologías de la reproducción hay que desconfiar sistemáticamente; vistos por otros como un real proyecto de transformación del saber académico que permite cuestionar y desplazar políticamente las fronteras de las disciplinas tradicionales, los estudios culturales han alimentado varios debates y polémicas durante los últimos años.

Sería muy largo repasar el campo de definiciones heterogéneas –y, a menudo, divergentes- que reagrupan las prácticas de los estudios culturales bajo distintas latitudes; analizar las líneas de corte entre la etapa formativa de la Escuela de Birmingham en los años '60 en Inglaterra y su posterior institucionalización académica en los Estados Unidos; dibujar el mapa de sus actuales tendencias y orientaciones. En todo caso, y más allá de cómo se reagrupan o bien se dispersan en proyectos que responden cada uno a muy distintas voluntades académicas y políticas, los estudios culturales nombran –sobre todo en América Latina- un particular giro de las relaciones entre las humanidades y las ciencias sociales. Desde esta perspectiva, el auge de los estudios culturales nos sirve hoy de pretexto para lanzar algunas preguntas sobre el nuevo estatuto del saber y de las disciplinas, sobre los lenguajes de la crítica académica y no-académica, en un paisaje universitario marcado por la globalización neoliberal.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp69-83

1. Las redefiniciones de lo latinoamericano en la teoría cultural de los '80 en América Latina y el desplazamiento de la literatura

Nuevas definiciones socioculturales de las identidades en América Latina se han multiplicado desde el supuesto, ya ampliamente compartido, de que las categorías tradicionales de lo nacional y de lo continental se fragmentaron bajo los efectos disolventes de la mundialización económica y de la globalización comunicativa. Los flujos de circulación -económicos y simbólicos- de la globalización disocian y combinan los signos de identidad y pertenencia hasta un punto de revolturas tal que ya no es posible hablar de un repertorio fijo de símbolos cohesionadores, así como lo planteaba antes el discurso sustancialista del "nosotros" latinoamericano: un "nosotros" que, en los tiempos de la crítica antiimperialista a la norteamericanización del consumo, debía preservar su pureza originaria de toda contaminación metropolitana. Las redes *massmediáticas* que consagran el advenimiento de la sociedad de la comunicación intersectan hoy cada paisaje nacional con signos que vienen de todas partes que son luego reconjugados por el consumo global que hibridiza las identidades culturales.

Dos son los libros que, en los años '80, reorientaron decisivamente la teoría cultural latinoamericana, al destacar los nuevos procesos de translocalización de los flujos geoculturales, económicos, simbólicos y comunicativos: *De los medios a las mediaciones* de Jesús Martín Barbero y *Culturas híbridas* de Néstor García Canclini. Ambos libros torcieron el giro del discurso latinoamericanista de "lo propio" como núcleo ontológico de una verdad-esencia del "ser" latinoamericano: un "ser" latinoamericano que debía permanecer ajeno a los tráficos de signos en préstamo que circularon por vía de la internacionalización primero y, luego, de la globalización. Ambos libros -el de Martín Barbero y el de García Canclini- mostraron eficazmente cómo el imaginario multilocalizado del capitalismo global cruza identidades culturales y redes mediáticas mezclando lo patrimonial, lo folklórico-tradicional, lo culto, lo popular y lo masivo, en tiempos donde *parecen ser más decisivas la velocidad para recorrer el mundo y las estrategias para seducir a los públicos que la inercia de las tradiciones locales*.

No es casual que estos dos libros se escriban cruzando las fronteras de las ciencias de la comunicación, de la antropología y de la sociología de la cultura, es decir, fuera de la tradición emblemática de la literatura que había sido hasta ahora portadora de los máximos símbolos identitarios del "nosotros" latinoamericano. Ambos libros acusan recibo de que la dominante postmoderna de la globalización cultural debilitó el protagonismo de la literatura y las humanidades cuya función, en América Latina, había sido hasta ahora la de articular la relación entre modernidad, cultura, ideología y nación, tal como aparece ejemplarmente delineada en *La ciudad letrada* de Ángel Rama.

IC-2009-6 / pp69-83 ISSN: 1696-2508

Los textos de Martín Barbero y de García Canclini redefinen la problemática cultural de las identidades latinoamericanas cruzando la memoria antropológica de las culturas populares con la masificación social de los medios tecno-comunicativos. Y ambos lo hacen desacralizando lo literario como una reserva de simbolizaciones escriturarias que, en la tradición latinoamericana, *auratizaba* el texto y la palabra manteniéndolos fuera del contagio –impuro- de la cultura industrializada y sus productos en serie. Para explorar los cruces *massmediáticos* entre cultura y comunicación, entre globalización e interculturalidad, entre cotidianeidad y mercado, ambos autores –Martín Barbero y García Canclini- debieron primero abandonar la literatura como relato integrador de construcción nacional y luego recurrir a instrumentos disciplinarios más afines a las intersecciones dispersas que hoy segmentan lo popular y lo masivo entre los mundos de la cultura, la economía, el poder y la comunicación.

Parto de esta inflexión en la teoría cultural latinoamericana de los '80 (el desplazamiento de la literatura y la apertura transdisciplinaria de los estudios sobre América Latina a teorías y métodos de la sociología y de la comunicación) porque de esta inflexión dependen los puentes creados entre los practicantes en estudios culturales que, desde Estados Unidos, se interesan por América Latina y las prácticas que, según estos mismos académicos de Estados Unidos, mejor representan el modo de realizar "estudios culturales latinoamericanos". Visibilizar estos puentes de contacto nos sirve para subrayar el rol de la universidad norteamericana –como agente transnacionalizador- en la definición del campo llamado "estudios culturales latinoamericanos".

Sabemos bien que las relaciones entre localidades geoculturales (Estados Unidos, América Latina), localizaciones institucionales (la academia norteamericana, los campos político-sociales e intelectuales de América Latina) y coyunturas de enunciación (hablar "desde", "sobre", "como") no son relaciones dadas, naturales y fijas, sino relaciones construidas y mediadas y, por lo mismo estas relaciones son siempre *deconstruibles* y rearticulables según los más variados flujos de intercambio. Sin embargo, pese a la horizontalidad creciente de estos flujos de intercambio que se benefician de la circularidad de los debates internacionales que cruzan las diversas fronteras locales, la academia norteamericana sigue siendo la principal intermediadora que vincula, traduce y homologa las producciones del Norte y del Sur, según la lengua obligada del mercado académico internacional. La conversión del libro *Culturas híbridas* en el modelo obligado de lo que se entiende en Estados Unidos por "estudios culturales latinoamericanos" aporta la evidencia de una certificación del valor establecida desde fuera de las coordenadas de lectura que volvieron el surgimiento de este libro originalmente productivo en América Latina en función de otra tradición de campos, e ilustra también el trayecto de cómo y porqué los estudios culturales latinoamericanos son vistos hoy en Estados Unidos como algo

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp69-83

mucho más cercano a las ciencias sociales que a las humanidades. Dice Georges Yúdice (2002): "lo que acá (en Estados Unidos) entendimos como estudios culturales se identifica mucho más con el análisis antropológico y sociológico". El mismo autor agrega que los proyectos de estudios culturales latinoamericanos reconocidos como tales en Estados Unidos, se caracterizan por "el lugar destacado del marco analítico de lo popular y sus relaciones con la industria cultural y de masas... Tanto en Estados Unidos como en América Latina se ha dejado atrás la versión elitista y se ha optado por una comprensión más cotidiana y antropológica de la cultura". Por su lado, John Beverley (1996), otro practicante de los Estudios Culturales en Estados Unidos interesado en América Latina, insiste en que "la mutación de la esfera pública causada por los medios audiovisuales conduce a un aplazamiento nuevo y progresivo de la idea de la literatura como un modelo o práctica (antes) formadora de identidad nacional", y que "el proyecto de Néstor García Canclini... es la articulación más importante y de más influencia en los estudios culturales en el ámbito latinoamericano" debido a su atención privilegiada al tema de las culturas populares y de la cotidianeidad mediática.

Quedaría entonces claro, siguiendo las definiciones anteriores, que tanto la adhesión al proyecto de los estudios culturales de parte de sus exponentes del Norte y del Sur como el reconocimiento del campo mismo de los estudios culturales latinoamericanos en base a definiciones trazadas por la academia norteamericana, se centran en la ruptura que establecen los estudios culturales con el humanismo literario de la "ciudad letrada" (y con su jerarquía –artistocratizante- entre alta cultura y cultural popular) y en el deseo consiguiente de investigar las nuevas sensibilidades masivas que se traman en las redes -de complicidad y/o de resistencia- de la mediatización capitalista. Así lo confirma Julio Ramos al declarar que, en este fin de siglo, marcado por la globalización distintiva de las sociedades mediáticas, acaso las formaciones sociales no requieren ya de la intervención legitimadora de esos relatos modeladores de la integración nacional (tales como la literatura), en la medida en que el Estado se retrae de los contratos republicados de la representación del *bien estar común* y en que los medios de comunicación masiva y el consumo entretejen otros parámetros para la identificación ciudadana y sus múltiples exclusiones.

Los estudios culturales latinoamericanos llegarían a interpretar así el síntoma de una triple crisis de lo literario. Una crisis de lo literario en tanto canonicidad: se descentra el canon de selección y autoridad universales que normaba el valor, el juicio y la calidad, bajo la presión de los márgenes antes excluidos del dominio occidental ("diferencia", "otredad", "periferia", "subalternidad", "minoridad"). Crisis de lo literario en tanto representación cultural de lo social, ya la que la literatura dejó de ser el relato maestro que simbolizaba el nexo entre "cultura" y "nación", ambas desintegradas por la circulación mediática de las identificaciones

IC-2009-6 / pp69-83 ISSN: 1696-2508

segmentadas que se diseminan hoy vía el consumo. Crisis de lo literario en tanto volumen y opacidad del texto, en un mundo de superficies donde las tecnologías de lo visual hablan un lenguaje plano de imágenes y pantallas translúcidas. Esta triple crisis de lo literario –y, por tanto, del legado humanista de la modernidad – le significa a los estudios culturales adaptar el saber a este nuevo paisaje tecno-comunicativo bajo la forma de lo transdisciplinario.

2. La suma transdisciplinaria y los choques entre las disciplinas

Interesa saber qué se gana y qué se pierde con este desplazamiento de lo literario (antes cifrado en las humanidades, en la reflexión estética y el ensayismo crítico-literario) hacia la actual transdisciplinariedad de los estudios culturales. Pero advirtamos, primero, que existen muchas formas de interpretar la relación entre disciplinas y transdisciplinariedad, en el marco general de la condición postmoderna. En el mejor de los casos, la transdisciplinariedad plantea no reemplazar a las disciplinas establecidas sino emplazarlas: confrontarlas a sus límites de control de la especialización como un modo de politizar el conocimiento al llevar la Universidad a interrogarse sobre sus exclusiones de saber y sobre los límites de separación que, en nombre de la trascendencia especulativa modelizada por la filosofía, divorcian el conocimiento de la exterioridad batallante de lo social. Así vistos, los estudios culturales entrarían en un nuevo proceso crítico que trabaja entre los espacios de las disciplinas académicas, y sobre las relaciones entre la academia y otros lugares políticos, desde la zona de conflictos que surge entre conservación (lo sedimentado) e irrupción o dislocación (lo emergente). Pero en el peor de los casos (lamentablemente el más frecuente), la transdisciplinariedad se resume a una suma pragmática de saberes recortados que, en su misma parcialidad y diversificación, se adaptan sumisamente a la segmentariedad de los cruces funcionales entre globalización, multiculturalidad, fragmentación, postmodernismo y neoliberalismo.

Recordemos que cuando Jean Francois Lyotard escribe en los años '80 su "Informe sobre el saber" recogido en *La condición postmoderna*, es decir, cuando le toca diagnosticar el nuevo estatuto del conocimiento en nuestras sociedades postmodernas, el autor nos habla de la deslegitimación del saber especulativo en tanto saber universal y trascendente dentro de la Universidad moderna, y nos dice que la interdisciplinariedad se ofrece como una salida práctica a esta deslegitimación: la interdisciplinariedad como "urgente empirismo" que fragmenta y tecnifica los marcos del conocimiento, y que busca la eficacia delimitando áreas de competencia cada vez más

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp69-83

parciales, para cumplir con las demandas de multiplicidad del capital y sus reticulados productivistas. El informe de Lyotard sobre la crisis de los meta-relatos y del fundamento especulativo de la universidad-universalidad moderna, describe las nuevas condiciones de practicidad del conocimiento que deberá ser cada vez más transmisible como mercancía informacional. Lyotard nos dice que "la jerarquía especulativa del conocimiento deja lugar a una red inmanente y por así decir *plana* de investigaciones"; que "las antiguas *facultades* estallan en instituciones de todo tipo... y que la enseñanza en las universidades se limita a asegurar la reproducción de competencias"; unas competencias técnicamente hechas para mejorar la performatividad del sistema, sin nunca poner en duda la validez de su lógica de eficiencia.

Las condiciones de "inmanentización, compartimentalización y tecnificación" del saber universitario que describe Lyotard no serían ajenas, según Idelber Avelar (2000), al proyecto de los estudios culturales en un mundo que ha pasado de la "universidad humanista" a la "universidad tecnocrática": "Si el pensar de la totalidad se encuentra hoy obstaculizado por una instrumentalización que reduce todas las disciplinas a su estatuto técnico, si todas las epistemologías han sido reducidas a un tratamiento técnico de su objeto... ¿habría algo accidental en el hecho de que la única politización reciente del conocimiento tenga lugar desde una apelación anti-teórica a la especificidad –ese caballo de batalla más propia del experto técnico? El empirismo que subyace a los estudios culturales –su visible resistencia a la teorización sería comprensible en este contexto".

Podría sorprendernos que se hable aquí de "resistencia a la teorización", siendo que el reproche que suelen dirigirles muchos antropólogos, sociólogos y economistas a los estudios culturales es más bien inverso. Al menos en Estados Unidos, se les reclama no haberse desligado lo suficiente de la teoría literaria a la que están, en su mayoría, asociados; abusar del textualismo de la metáfora filosófico-literaria, y por menospreciar el dato macro-social de lo económico y de lo político que requeriría, para ser analizado, de saberes más duros que blandos, más sólidos que tenues, es decir menos literarios. Incluso Stuart Hall, "con un pie en cada campo", afirma que una de las principales limitaciones de los estudios culturales deriva del fracaso de sus practicantes en el proyecto de ser suficientemente interdisciplinarios, y en su falta de capacidad para salirse de un foco de preocupaciones especialmente literarias e involucrarse con disciplinas como la economía y la sociología. Pero si bien, en Estados Unidos, algunas ramas de los estudios culturales muy ligadas al academicismo literario exhiben el tic de querer reducir el poder y la política a una cuestión exclusiva del lenguaje y la textualidad, lo que se identifica dominantemente como "estudios culturales latinoamericanos" (y en eso I. Avelar tiene razón) tiene mucho menos que ver con la filosofía deconstructiva, el análisis estético y la teoría que con una dimensión

IC-2009-6 / pp69-83 ISSN: 1696-2508

antropológico-social de la cultura que la considera, abarcadoramente, como campo de interacciones cotidianas y de formas de vida, cuya generalidad des-diferencia el lugar especializado del "arte" y de la "literatura".

A distancia del ensayismo crítico-literario cuyas vueltas y rodeos giran en torno a las estéticas del lenguaje, la mayor parte de los estudios culturales latinoamericanos ha optado –empíricamente– por la transdisciplinariedad como un recurso que mezcla lo científico-social y lo económico-cultural para comprender las nuevas dinámicas transnacionales de los mensajes y el consumo globalizados y, también, para satisfacer renovadamente las necesidades instrumentales de los pedidos que le vienen de fuera de la universidad (del Estado, de las ONG´s, de las consultorías internacionales, de la sociedad civil, de la empresa privada, etc.).

Ya lo sabemos, ha sido desarticulada la Totalidad como el horizonte de sentido que el intelectual de antes vivía, desgarradamente, como una tensión crítica entre conocimiento y sociedad. Hoy la transdisciplinariedad es la consigna que adecua el saber a la fragmentación y la dispersión de sus objetos de estudio; a la segmentación de las teorías; a la ramificación de los circuitos de pertinencia y utilidad; etc., sin que el lenguaje que tramite académicamente este conocimiento fragmentado y diversificado manifieste alguna indisposición crítica (algún malestar de las palabras, alguna reticencia de lenguaje) frente a las exigencias adaptativas de multifuncionalidad del saber que plantea el mercado hipercapitalista.

El modelo de transdisciplinariedad frecuente en varios tipos de estudios culturales lleva, en su dimensión más extrema, al uso –desinhibido- de técnicas y métodos hechos para complementarse en la fluidez pragmática de la simple yuxtaposición, sin que las disciplinas involucradas en esta suma de traslados pareciesen nunca experimentar alguna tirantez o conflicto en sus bordes. La globalización y los estudios culturales tendrían en común esta "ilimitación" de los dispositivos –"la obscenidad de todos los caminos abiertos" (W. Thayer)- que presupone, además de la fragmentación, la disponibilidad total de cada fragmento abierto a la infinita extensividad de sus usos. ¿No habría, en esta celebración del libre intercambio de las disciplinas, de los estudios culturales como "zona franca" del conocimiento múltiple, una imagen demasiado afín al mercado flexible de la diversidad que promueve la máquina neocapitalista?

Frente a lo devorador de una suma que persigue anexarlo todo, lo que podría echarse de menos en los estudios culturales es la resistencia del límite: el límite en tanto frontera que, además de juntar, separa y desune; el límite en tanto zona de tensionalidad crítica entre objetos y disciplinas, entre fragmentación y globalidad, entre delimitación e ilimitación. La falta de "marco" en los estudios culturales –el "marco" como trazado selectivo y articulador (W. Rowe) – lleva a la abolición de los trazados que son lo único capaz de imponerle límites de resistencia a la inabarcabilidad de la suma.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp69-83

Esta falta de "marco" conduce al relajo de la indiscriminación, ya que la completa elasticidad de las fronteras entre lo múltiple y lo diverso exime a la crítica de tener que hacerse responsable por lo que sus recortes de selección excluyen además de incluir.

Efectivamente, la crítica literaria, la antropología, el análisis de los discursos, la historiografía, la sociología, nos proponen diferentes lecturas, recortan el espacio social de modos diferentes y no pueden reconciliarse por simple añadidura, dice William Rowe. Es necesario reintroducir el "marco" como virtual borde de irreconciliación no sólo para demarcar los diferentes enfoques de las disciplinas que convergen en torno a un mismo objeto de estudio sino, también, para contrastar y a veces oponer entre sí los encuadres del saber académico con los desencuadres de la palabra crítico-intelectual. Sin esta tensión del "marco" que delimita y opone en base a las relaciones que se construyen entre un adentro y un afuera, los estudios culturales corren el riesgo de que la transdisciplinariedad sea una mera recolección de citas y préstamos disciplinarios enteramente desafiliados de los respectivos contextos de marcación político-intelectual en los que se inscriben o bien de los que buscan des-inscribirse.

Algunos estudiosos latinoamericanos ven en los estudios culturales la oportunidad de reunir lo escindido, de conjugar lo científico-social y lo humanístico-literario, en una nueva reorganización del trabajo académico capaz de gestionar encuentros felices entre método explicativo y relato interpretativo, entre *las descripciones densas que articulen las estructuras más* o *menos objetivas* y *los niveles de significación más* o *menos subjetivos*. Subyace a este deseo la necesidad de facilitar el encuentro entre, por un lado, las estadísticas y sus técnicas de análisis cuantitativo; la objetividad de la cifra y la solvencia del dato duro que garantiza la eficacia profesional; la descripción macrosocial de cómo funciona la globalización en su dimensión económicamente comprobable; la redondez del conocimiento verificable que prueba la certeza de un diagnóstico; y, por otro lado, las especulaciones teóricas de una subjetividad que prefiere lo impreciso y lo fluctuante de las constelaciones metafóricas a la completud de una verdad objetivada.

Es como si, gracias a la mediación de los estudios culturales, el principio de realidad del dato empírico en el trabajo científico pudiese llegar a corregir los excesos (las extravagancias, las vaguedades) de las metáforas literarias exaltadas por el textualismo deconstructivo, tendiendo un puente (imaginario) para que los estudios culturales pasen de un análisis hermenéutico a un trabajo científico que combine la significación y los hechos, los discursos y sus arraigos empíricos. La mediación de los estudios culturales garantizaría una conciliación pacífica de los opuestos gracias a la razonabilidad del consenso interdisciplinario.

Pero no todas las disciplinas gozan de los mismos créditos de legitimidad y privilegios sociales ni son avaladas por los mismos coeficientes

IC-2009-6 / pp69-83 ISSN: 1696-2508

de poder. En el paisaje hipertecnificado de hoy, los saberes científico-investigativos que pertenecen al mundo del conocimiento experto gozan de mayor reconocimiento profesional que, por ejemplo, el ensayismo crítico-cultural que comparte con el arte y las humanidades el estigma de lo inutilitario. Si admitimos que la relación entre formaciones de conocimiento, jerarquías disciplinarias y paradigmas de legitimación social del saber contiene de por sí una violencia implícita, no tenemos por qué suponer que las asimetrías y desigualdades de estatus entre lo científico-social y lo humanístico deban ser vividos apaciblemente. Los estudios culturales, concebidos como una fluida zona de "libre comercio" entre las disciplinas, parecerían querer borrar los choques entre las distintas economías de saber/ poder que se relacionan conflictivamente unas con otras, simulando que todos los ejercicios académicos y críticos (los esquemas de demostración técnica y las fugas interpretativas; la búsqueda de control metodológico y las aventuras de diseminación del sentido; la racionalidad experta y las poéticas de la crisis) hablan el mismo lenguaje. Esta re-conciliación neutral de los estudios culturales en la suma transdisciplinaria no reconoce los enfrentamientos que, muchas veces, oponen *las disciplinas de lo social dirigidas hacia la investigación empírica* por un lado y, por otro, *las nuevas humanidades orientadas hacia descalces discursivos*. Sólo si rescatamos la energía crítica que surge de estos enfrentamientos de disciplinas, podremos recrear intelectualmente los campos de fuerzas locales en toda su pluralidad de arreglos y desarreglos culturales, de contenciones disciplinarias y desbordes anti-académicos.

No se puede confundir la solución de la transdisciplinariedad como reciclaje de conocimientos diversos en una lengua sin negatividad con la voluntad crítica de ejercer una "ruptura semiótica" (Ranajit Guha) en las composiciones de enunciados del saber universitario capitalista. No es lo mismo optimizar la hibridez transdisciplinaria como un mecanismo facilitador de una articulación sin restos que usar los bordes de conflicto entre las disciplinas para oponerse al sistema hegemónico de traducción y conversión entre fragmento y totalidad.

3. Lo popular versus lo estético

La abolición de la distinción jerárquica entre cultura popular y alta cultura que practican los estudios culturales, ha significado el ingreso al campo del análisis de la cultura de múltiples artefactos que reivindican los mismos derechos a ser tratados como objetos de desciframiento crítico que el arte y la literatura. La celebración de lo "popular" ha liberado el ingreso a la academia de todo un rango de prácticas expresivas y comunicativas que forman parte del cotidiano (culturas suburbanas, géneros audiovisuales, modas y estilos de vida, etc.) y circulan por los medios masivos de la

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp69-83

globalización cultural. Más allá de su racionalidad propiamente económica, el "consumo" –que designa *el conjunto de procesos socioculturales en que se realizan la apropiación y el uso de los productos*- es analizado por los estudios culturales como aquella zona en que las identidades se reconfiguran diariamente a partir de los productos y mensajes globalizados que invaden sus universos de experiencia.

Gracias al ingreso de "lo popular" al campo de las investigaciones académicas, los estudios culturales son ahora capaces de interpretar el rock, las historietas, las fotonovelas, los videos, etc... como *medios donde se mueve la sensibilidad masiva* y como escenarios de consumo donde se forma (lo que García Canclini llama) *las bases estéticas de la ciudadanía*, en un mundo -post-literario- de audiencias mediáticas.

Nadie podría negar el valor democratizador del haber ampliado las excluyentes fronteras de la "ciudad letrada" a los nuevos registros de sensibilidad cotidiana -influidos por la cultura audiovisual- que forman, deforman y transforman a los sujetos populares en sus vidas diarias. Pero, ¿implica esta apertura democratizante de los estudios culturales que la cuestión de lo "estético" deba reducirse a la mera constatación de cómo hoy el mercado de los estilos y los gustos vuelve expresivas y comunicativas las identidades globalizadas? No dejemos que la tarea de ocuparnos de "los procesos de recepción" de la cultura (de "la acumulación desigual de propiedad cultural, la asimetría en el acceso de las regiones a la información y el entretenimiento, la posibilidad de que cada cultura construya su propia imagen y comprenda la de los otros") haga opaco el "trabajo de producción" de lo estético: lo estético como rango diferenciador de ciertas prácticas simbólicas (las del arte y de la literatura) que generan particulares vibraciones de sentido en el mundo serializado de las industrias culturales.

Junto con el arte y la literatura, el rock, las historietas, las fotonovelas, los videos merecen efectivamente ser considerados como artefactos discursivos, como "textos" sociales, que nos enseñan a comprender el mundo de la cultura popular. Pero existen varias y significativas diferencias entre una fotonovela y un poema, entre un carnaval popular y un video arte: diferencias de elaboración formal, de complejidad semántica, de experimentación con los códigos, de condensación simbólica, de interpelación subjetiva, de maniobras de desplazamiento retórico entre el qué y el cómo que tensionan los lenguajes del arte y de la literatura. Si no contrastamos estas diferencias, vamos a confundir una obra de arte con las programaciones del consumo guiadas por los artificios comerciales. Tampoco vamos a ser capaces de rescatar la singularidad de ese algo semi-improcesable que opone lo estético (la arbitrariedad y las intransigencias de la forma; las disputas simbólicas en torno a la figuración del sentido) a lo meramente estetizado (el resultado banal de la extroversión publicitaria y comunicativa de las imágenes que se complacen en la gratificación

IC-2009-6 / pp69-83 ISSN: 1696-2508

mercantil). Reducir todas las prácticas culturales al demominador común del "consumo", dejando de lado la intencionalidad significante de las maniobras de producción artística, fomenta el *relativismo valorativo* del que participan –según B. Sarlo (1994) - tanto el mercado neoliberal como el neopopulismo de los estudios culturales ya que ambos renunciaron a preguntarse "hasta qué punto es posible, por ejemplo, hablar del arte como nivel específico de la dimensión simbólica del mundo social; si es lícito buscar en la experiencia estética rasgos particulares frente a otras experiencias discursivas y prácticas; si las formas de circulación de los productos estéticos son distinguibles, aunque se crucen permanentemente, con otras redes del sistema cultural".

4. Mercado cultural, políticas culturales y crítica de la cultura

Lo primero que caracterizó a los estudios culturales fue su voluntad de democratizar el conocimiento y de desafiar las fronteras de la autoridad académica, abriéndose al fuera-de-corpus de ciertos bordes llamados: cultura popular, movimientos sociales, crítica feminista, grupos subalternos, etc. Los estudios culturales han estimulado determinadas prácticas de saber que surgen en la intersección entre construcciones de objetos y formaciones de sujetos: entre el adentro de la máquina académica y afueras múltiples (en revuelta) que des-bordan los archivos y las bibliotecas del saber canónico. Habría una dimensión emancipadora en esta apertura extra-disciplinaria del formato académico a formas de conocimiento-en-acción (ligadas a zonas de conflictos sociales, de intervención cultural, de defensa ciudadana, de luchas de la calle). Este conocimiento-en-acción llevó la reflexión universitaria a romper con el principio de "no interferencia" que, según Edward Said, aísla el saber del compromiso de sus sujetos con lo que él llama "la resistencia y heterogeneidad de la sociedad civil".

Algunos de los proyectos que más se interesan en cuestionar los selectivos límites del trabajo académico desde las prácticas de oposición y resistencia -sociales, intelectuales, artísticas y culturales- que se traman en soportes alternativos al formato universitario, prefieren no ser llamados "estudios culturales" sino "estudios (y otras prácticas intelectuales) en cultura y poder". Así lo propone Daniel Mato para demarcar enfáticamente que su campo no sólo comprende a las prácticas que se desarrollan en medios universitarios y la producción de *estudios* que asumen la forma de publicaciones académicas, sino también otros tipos de prácticas... que se despliegan en el marco de diversos movimientos sociales (por ejemplo: feminista, indígena, afrolatinoamericano, de derechos humanos, etc.); en las prácticas en artes visuales, en música, en cine y en video; e incluso en el de algunas organizaciones gubernamentales (municipales, provinciales,

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp69-83

regionales, nacionales), sindicatos, organizaciones populares y una amplia variedad de organizaciones e iniciativas de diversos sectores de población.

Defender este activismo de las prácticas en "cultura y poder" como un modo de hacer estudios culturales en América Latina, se vincula a la definición "progresista" de la palabra "cultura" que recoge Georges Yúdice: la cultura como un campo de lucha y resistencia simbólicas en el que se enfrentan lo hegemónico y lo contestatario; la cultura como un instrumento de ciudadanía, que permite diseñar las "políticas de identidad" y de "representación" destinadas –al menos, en Estados Unidos- a transformar la esfera pública incluyendo en ella a los sujetos hasta ahora marginalizados o subrepresentados por las escalas culturales de lo dominante. Pero esta definición activista de la cultura que se juega a favor de las "políticas de identidad" no es la más difundida en los estudios culturales latinoamericanos que se dedican principalmente a analizar temas de mercado cultural y de políticas culturales.

Una de las características del hipercapitalismo es la de haber subsumido a la política y a la economía en la cultura, que tomaron la forma, liviana, de imágenes y representaciones, de estilos, que celebran el gratificante espectáculo de la diversidad neoliberal. Para decirlo de otra manera, el nuevo capitalismo cultural se funda en "una "colisión funcional" que surge de un doble movimiento recíproco: el que trae la cultura hacia la economía, a partir del creciente desarrollo de una industria cultural que viene poco a poco convirtiéndose en uno de los más poderosos sectores de crecimiento en las economías actuales, y el que en la dirección contraria aproxima la economía hacia la cultura, haciendo que ella se arrogue los caracteres tradicionalmente asignados únicamente a las prácticas culturales –es decir, todas aquellas que tienen que ver con el poder de investir identidad (producir sujeción, efectos de reconocimiento, socialidad, diferenciación, etc.-. Todo esto ocurre gracias a la hipermediatización cultural de la globalización capitalista que, según G. Yúdice, se caracteriza ahora –lejos de la definición "progresista" anteriormente mencionada por él que la señalaba como un campo de fuerzas dividido entre lo hegemónico y lo contestatario- por *la emergencia del culturalismo como táctica expedita*: de la cultura como un simple "expediente", como "un recurso para otros fines" sometido a criterios de satisfacción económica, de eficiencia organizacional, de retribución social, de instrumentación política, de rentabilidad funcionaria, en la que la "utilidad" ha reemplazado definitivamente al "valor".

Varias líneas de trabajo en estudios culturales que privilegian las dimensiones del consumo y de la recepción culturales, recurren a esta noción de la cultura tomada como "expediente", como "bien", como "servicio" o como "gestión". Bajo el tema de las industrias culturales y de las políticas culturales, estos programas de estudio proponen diseñar intervenciones democratizadoras en la organización de los recursos y mensajes simbólicos

IC-2009-6 / pp69-83 ISSN: 1696-2508

que circulen entre el Estado, los grupos comunitarios, las ONG's, los organismos internacionales, etc. Estos diseños se justifican por representar una intervención pública en aquella zona que no puede quedar abandonada a las regulaciones del mercado que dominan el control de las formas de mediación cultural que construyen los regímenes de representación a través de los cuales se organizan las jerarquías simbólicas de la diversidad. Pero el tema de las políticas culturales no puede acaparar toda la atención de los analistas de la cultura, dejando que sus vocabularios –instrumentales- de la "planificación" y la "administración" impongan "la medición de la utilidad" como único criterio de valoración social de la cultura. La lógica de cálculo y gestión de las políticas culturales no debe saturarlo, ya que dejaría sin voz a las preguntas que siguen obsesionando al arte y a la literatura: ¿a qué tipo de realización discursiva aspira una determinada obra y para inspirar cuáles vectores de subjetividad en un espectador que transformarán sus recursos imaginativos? ¿Cómo intensificar la relación entre tratamiento formal y régimen de sentido, entre materia y experiencia, entre simbolización y lenguaje, para darle relieve intensivo a los desechos culturales que expulsa la racionalidad social y política?

Frente a la serialidad homogeneizante con la que el mercado y sus saberes comisionados buscan traducirlo todo a los reductores índices de lo masivo, es indispensable que el arte y la literatura, pero también el ensayismo crítico-cultural, tengan una *chance* de desencajar el verosímil dominante que sólo admite la explicatividad del saber, la verificabilidad del dato, las demostraciones de conocimiento. Vivimos en un mundo repleto de estadísticas del consumo, de técnicas de análisis cuantitativo, donde la objetividad de la cifra y la solvencia del dato duro garantizan la eficacia profesional de quienes están encargados de diagnosticar el funcionamiento del mercado de la globalización en su dimensión económicamente comprobable, políticamente deducible, técnicamente medible. Ninguna de estas pruebas "expeditas" es sensible a los desgarros del sentido, a los abismos de la significación, a los huecos y las perforaciones de lo simbólico que esperan ser explorados por un ensayismo crítico que, sin temerles a las incertidumbres del pensar, se atreva a vagar fuera de las precisiones metodológicas.

Ya quedó demostrado que la tecnocoperatividad del mercado de la cultura les exige a los estudios culturales dejar fuera de sus plantillas de conocimiento la negatividad de lo escindido, lo errante y lo desviado. Les corresponde al arte y la literatura, al pensamiento crítico, reintroducir –minoritariamente- los desórdenes de lo inclasificable en el mundo de lo clasificado y lo clasificador. Sólo con el juego crítico de lenguajes desobedientes frente a la mercadotecnia universitaria, podrá quebrarse la homología resignada entre la gobernabilidad de la política, la administratividad de lo social, la industrialización de lo cultural y la profesionalización de los saberes útiles.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp69-83

Referencias bibliográficas

- Avelar, Idelber (2000): *Alegorías de la derrota: La ficción postdictatorial y el trabajo del duelo*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Beverley, John (1996). *Sobre la situación actual de los Estudios Culturales*. En J.A. Mazzotti y J. Cevallos, eds. Asedios a la Heterogeneidad Cultural. Libro de Homenaje a Antonio Cornejo Polar (pp. 455-474). Pittsburg: Asociación Internacional de Peruanistas.
- Lyotard, Jean-François (1991). *La condición posmoderna*. Buenos Aires: Red Editorial Iberoamericana.
- Sarlo, Beatriz (1994). *Escenas de la vida posmoderna*. Buenos Aires: Ariel.
- Yúdice, George (2002). *Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los estudios culturales*. En D. Mato, coord. Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder (pp. 339-352). Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.

IC-2009-6 / pp69-83 ISSN: 1696-2508

LOCALIZAR LA MEMORIA[1]
LOCALIZING MEMORY

Antonio García Gutiérrez
(Universidad de Sevilla)

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp85-111

Resumen

El registro obsesivo del pasado, su conservación, musealización o conmemoración son ya una constante en las políticas y mercados de la memoria en los países industrializados. Renovadas tecnologías irrumpen en la vida de personas y comunidades para contribuir a la construcción de una 'exomemoria digital' global. Esta expansión hacia el interior del mundo occidental también se proyecta neocolonialmente hacia las genuinas memorias de otras culturas y sobre las de nuestros propios ausentes. La epistemografía interactiva es una configuración transdisciplinar que promueve la autonarración mediante herramientas post y paraepistemológicas como el pluralismo lógico, la rehabilitación de la contradicción o la polisemia, en suma, mediante instrumentos 'desclasificatorios' que podría incorporar la digitalidad, y hace posible modos organizativos y de comunicación sensibles con otras culturas y memorias garantizando el derecho a la inclusión o a la invisibilidad.

Abstract

The obsessive recording of the past, its preservation, musealization or commemoration, is a constant of the memory policies and markets of the industrialized world. Renovated technologies burst into the lives of people and communities to contribute to the construction of a global 'digital exomemory'. This expansion towards the interior of the Western World is also projected neocolonially towards the genuine memories of other cultures and on those of our own dead. Interactive epistemography is a transdisciplinary configuration promoting the self-narrative by means of post- and para-epistemological tools, such as logical pluralism, the vindication of contradiction or polysemy; in short, through 'declassifying' instruments that could incorporate digitality and facilitate sensitive organizational and communication channels with other cultures and memories, guaranteeing the right of inclusion or invisibility.

[1] Este texto es resultado de un encargo del Instituto de Filosofía del CSIC para ser presentado en el "Seminario Internacional sobre Filosofía después del Holocausto: memoria e industrias culturales" noviembre de 2007.

 ISSN: 1696-2508

Palabras clave
Exomemoria / Epistemografía / Tecnología digital / Comunicación / Diversidad

Keywords
Exomemory/ Epistemography/ Digital technology/ Communication/ Diversity

Sumario

1. La memoria como comunicación.
2. Encuentros prelógicos y paralógicos
3. Relativismo emancipante

Summary

1. *Memory as communication*
2. *Pre-logic and para-logic encounters*
3. *Emancipating relativism*

Localizar la memoria, como reza el título de este texto, mantiene un rico doble sentido. En primera instancia, el que parece dominante a simple vista: recuperar o encontrar la memoria. En segunda, el desliz semántico que socava, en parte, el sentido privilegiado: situar la memoria, promover su autonarración situada. Dentro de lo que algunos llaman paradigma digital, se desarrolla atención industrial y suficiente a la primera acepción: el medio único y definitivo que determinará los modos de contarnos. Centrémonos, entonces, en lo que sugiere la segunda, esto es, en las posibilidades de existencia que tendría una memoria localizada en un entorno reductor, que la deslocaliza por el mero hecho de localizarla, y en el conflicto declarado entre situación y digitalidad.

Vivimos en un mundo de silenciamiento creciente. En la espiral de una ruidosa marcha de tópicos que engulle todo compás que no contribuya a la partitura misma. Las memorias son también arrolladas por ritmos mercantiles e industriales ajenos a ellas. Apagadas por el dogmatismo o por el consumo vociferante; reducidas por la transcodificación que implica lo digital y por un uso tan planificado como desmedido. Estas memorias silenciadas, paradójicamente, consiguen expresarse pero lo hacen, entonces, desde la libertad de un confinamiento coral. Su rehabilitación pasaría por un complejo trabajo de microtafonomía simbólica. Y los resultados, en muchas ocasiones, no irían más allá del rescate forense de un papel quemado.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp85-111

Junto a ellas también hay memorias silenciosas. Memorias discretas, marginales, silenciosamente relevantes, desapercibidas. Que entonan hacia dentro melodías en frecuencias imperceptibles para el *tempo* dominante. Estas memorias emplean frágiles estrategias de supervivencia. Intuyen que, en la sociedad unificante que vivimos, su integración, protección o su simple conocimiento podrían suponer su extinción. Las memorias desapercibidas no reclaman nuestra atención y rechazan toda centralidad, incluso la neocentralidad de las periferias. O, bien, están ajenas a estos conceptos. Cuando la diferencia es cuestión de supervivencia, reivindicar la invisibilidad no tiene alternativas.

Muy a su pesar, sin embargo, nuestra molaridad ilustrada siente la necesidad de intervenir estas memorias aplicando programas de conservación momificante o de diseño sustituyente cuando, en realidad, las memorias silenciosas desean continuar sus apartados tránsitos. Debemos distinguir, entonces, entre voluntad de silencio y silenciamiento para poder discernir entre grados de intervención mnemográfica, ninguna intervención en absoluto o en actuaciones distintas que frenen otras amenazas culturales del progreso. En la mayoría de los casos, la acción más apropiada podría ser la facilitación y no la intervención, por más que no se nos escape que la facilitación no sería más que una manera sutil de intervención.

Por ejemplo, heteroconstruir una escritura para registrar una cultura oral, como proyecto de protección, no implicaría más que pervertir el principio de oralidad que la sustenta y contribuir al exterminio de una cultura mil años ágrafa. Tampoco es siempre conveniente, por la misma razón, registrar todas las memorias y, mucho menos, hacerlo desde una misma lógica clasificante. Mi crítica a nuestra obsesión por fijar y, particularmente ahora, por fijar digitalmente –a la que dediqué el libro *Fijaciones*- no implica un rechazo radical de lo digital sino, más bien, la necesidad de su reinvención constante y lógicamente situada: por así decirlo, y para comenzar la aproximación al asunto, de usos desclasificados de lo digital. Se trata de insertar en esas tecnologías, entonces, el pluralismo lógico y la desclasificación como emplazamientos de enunciación distintos al que les dio origen. Sin cautelas ni medidas estésicas, las tecnologías de la memoria favorecen la preservación y difusión del recuerdo al mismo tiempo que lo desarraigan y precarizan.

En este texto no voy a centrarme, tampoco, en la recuperación de las memorias que usualmente restringimos al pasado sino, esencialmente, a subrayar una urgente actuación en las memorias del presente o, mejor, en ese vulnerable y decisivo presente de las memorias. Sólo en la autonarración de los sujetos y comunidades es posible establecer un derecho pleno a la memoria. Sólo así tendrá la memoria la capacidad de evolucionar por ella misma o a partir de complejos regímenes de hibridación derivados de la oferta de sentido de nuestra época. Algo puede hacer la

IC-2009-6 / pp85-111 ISSN: 1696-2508

epistemografía[2] por las memorias de los sujetos ausentes, a partir de los objetos legados –de sus exomemorias– pero los resultados siempre serán resemantizaciones gruesas, producto de la mediación. La mejor rehabilitación del pasado reside en dignificarlo cuando no tuvo más que la poca importancia de ser presente.

Claro que hay muchas memorias que se perderían si no se les prestara el debido auxilio, pero también es cierto que algunas de ellas, totalmente o en parte, pertenecen a lo que el sociólogo Ackbar Abbas ha llamado "culturas de la desaparición": "*disappearance* evoca, en ese sentido, lo que simultáneamente está y ya no está, e implica igualmente una forma de presencia que se ignora sistemáticamente"[3]. Por desaparición habremos de entender, simultáneamente, la fugacidad de las experiencias en los lugares frontera, el veloz y creciente mestizaje cultural y cognitivo que opera en todo el planeta, incluyendo las prácticas de la memoria, y la necesidad de elaborar estrategias para sobrevivir en la desaparición: la desaparición como modo de vida, de expectativa, de memoria. La exomemoria digital, la memoria más masiva y densa de la historia humana formaría parte, paradójicamente, de esa cultura de la desaparición. En este caso, de una desaparición por hipersaturación, como señala Andreas Huyssen.

Junto a nuestra obsesión creciente por fijar la memoria propia y ajena, otras culturas hacen lo contrario: organizar sistemáticamente el olvido, si se me permite esta traducción rápida, como veremos en algún ejemplo, aun sin contar con tales conceptos en sus sistemas nocionales. Ante la diversidad de modos y medios de rememoración, es obvio que Occidente no debe generalizar su propia ansiedad mnemográfica. Por ello, la epistemografía habrá de respetar el curso de las memorias, especialmente de aquéllas cuya naturaleza consista en el silencio voluntario o en la desaparición. Conocer la sensibilidad de cada cultura del recuerdo para elaborar herramientas autonarrativas críticas, he ahí un objetivo esencial de nuestra teoría.

---

[2] Configuración transdisciplinar que se ocupa de la construcción de mapas de conocimiento y memoria a partir de lógicas y culturas situadas. Vid García Gutiérrez, 2002-5-7-8.

[3] A pesar de que el concepto se vincula al estado de evanescencia cultural que se vive en el pos-Hong Kong, nos parece muy oportuna su extrapolación al nuevo mundo globalizado en el que el cambio vertiginoso que inaugura la tecnología digital es ya una constante. Abbas: Hong Kong: Culture and the politics of disappearance. Minneapolis: UMPress, 1997, p.53 expresión ampliamente comentada por Gruzinski: 2000, 330 ss.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp85-111

La memoria nos relaciona con una temporalidad ausente o, en el mejor de los casos, inalcanzable, lo que subsidiariamente propicia que la contaminemos –esto es, que la expliquemos- con la desbocada imaginación, asegura Paul Ricoeur[4]. La imaginación articula la memoria con las expectativas, de algún modo, con el futuro. La nostalgia habitual, por ejemplo, consiste en la recreación de lo que no podrá ser y, de hecho, nunca fue: una expectativa neurótica de pasado. La imaginación sería su ariete doloroso ¿no estaremos asistiendo, tal vez, al asalto final del pasado por parte de ese nuevo tótem de la expectativa? La añoranza algológica, que suele sentirse, no es más que la relectura expectante y trágica de la imposibilidad del antes.

Algia simbólica –dolor, en suma- participando en la construcción del pasado: ello insinúa, entonces, conflicto y violencia en las sustancias formantes de la memoria. Toda memoria constituye y está constituida por la identidad, una matriz cognitiva formada por los mitos, tópicos y expectativas de cada época: el imperio de lo nacional y el derecho de suelo y frontera, el trabajo como vida, la competitividad y el éxito, la satisfacción mayoritarista, el viaje depredador y el consumo, también la obsesión por el registro del presente y la intoxicación permanente del pasado por el amarillismo del presente: todo ello contribuye no sólo a nuestros modos de rememoración sino a las memorias que proyectamos sobre varios miles de millones de no occidentales cada vez más silenciados. Demasiada corrección política con los asuntos del pasado, cuando –insisto- deberíamos entender y acometer preventivamente la memoria, fundamentalmente, como un asunto de justicia con los presentes usurpados.

En espacios tan difusos, toda definición o clasificación de la memoria es imposible y acaso inútil. Más bien, tendríamos que aplicarnos a indefinirla. A naufragar en su *apeiron*. Al definirla, la clasificamos con violencia. Y clasificarla implica el desmantelamiento del pasado por un voraz presente. Más adelante acudiré, justamente, a la operación contraria –la desclasificación- como itinerario de emancipación que opera con el pluralismo lógico para superar la desecación digital de la memoria. Pues su exo-organización la convierte en cautiva del organizador. Su salvación la diluye en el deseo del salvador. No solamente nos heteronarran el presente y el devenir. Siempre son otros los que también cartografían nuestras más íntimas estelas.

[4] Paul Ricoeur (1999) advierte sobre las interferencias que genera la imaginación al teorizar sobre la memoria.

IC-2009-6 / pp85-111 ISSN: 1696-2508

Desde hace cinco siglos, Occidente se expande colonialmente bajo el lema metonímico de que todos sus localismos –pero sólo los suyos- son de interés planetario. Y con ese mismo altruismo egoísta ha comenzado su segunda cruzada colonial: la cruzada digital. La neocolonización cuenta con programas de actualización para paleoestructuras reinventadas: virreinatos virtuales, encomiendas digitales o neocriollismo pseudodemocrático.

La cruzada digital, sin embargo, se distingue de su predecesora al menos en dos rasgos esenciales: en primer lugar, la mirada molar inicial –parafraseando a Pierre Lévy–, distante e impositiva, se transforma en una mirada molecular, supuestamente dialógica e integradora, como si se tratara de un romántico secuestrador que tuviera la urgencia de ser amado por su rehén. Pero, en segundo lugar, el cautivo ya no será más un sujeto mudo sino, muy por el contrario, un sujeto forzado a hablar con voz silenciada por el ruido de sus propios grilletes: Occidente instalará, en su prisión, controlados altavoces para usar el disenso como refuerzo de sus fines. Habremos de reclamar, tal vez, un derecho al silencio absoluto para que la profesión de diversidad no se convierta en la gran parodia de nuestro tiempo.

La microfísica de identidades y memorias remotas es un objeto de interés prioritario para el neocolonizador, que desea conocer y prevenir los comportamientos de sus invadidos. Lo que Occidente mira, termina formando parte de esa mirada. Pues las memorias desapercibidas, una vez percibidas por el ojo occidental, pasan a ser memorias clasificadas, victimizadas, marginadas, institucionalizadas, arrancadas de sus redes de sentido y, en consecuencia, desarraigadas, exterminadas. Del mismo modo que el consenso es un peligro para la diversidad, la corrección política de la inclusión es una amenaza. Sólo debe ser incluido lo previamente excluido. Las memorias y culturas no excluidas o autoexcluidas no necesitan inclusión. La mejor inclusión significaría el peor de los exilios.

En ese sentido, creo que Ignacio Ramonet, aun con la mejor intención, yerra con el eslogan "analfabetismo digital" que tanto ha calado entre nuestros administradores. Para muchas culturas y memorias, la alfabetización digital supondría la extinción inmediata. En Occidente tenemos periferias interiores o mayorías cortesanas cuya digitalización acabaría con toda posibilidad de insurgencia o experiencia autonarrativa. En estos tiempos de dominio fractalizado, la alfabetización digital trae de la mano mansedumbre en el formato y lógicas del dominador global o local, aunque también aporta la única alternativa para resistir al sistema con sus propias armas. Por esa razón, como decía al inicio, se impone que lo digital no sólo sea apropiado por los bajos fondos de la cultura sino, más bien, re-enunciado desde su situación: lo subalterno, entonces, no sería ya el callado objeto organizado por la tecnología redentora sino la condición elemental de la lógica plural y abierta de sus procesos. O subvertimos la tecnología

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp85-111

unificante, instalando la posibilidad de participación de cualquier "cosmológica" o proyecto emancipante en su propia naturaleza, o tal vez sea más saludable desechar lo digital como plataforma digna de la memoria.

La intervención en las memorias siempre está mediada por una doble organización: la de su gestión y la que traslada la tecnología misma. La primera mediación suele ser metacognitiva; la segunda, automática. La tecnología nunca es una herramienta neutral: la máquina se desplaza sobre un substrato lógico-cultural que determina todo proyecto de intervención. Las memorias menos resistentes serán, entonces, pasto de una doble traducción que siempre refuerza un único sentido. Y la diversidad de contenidos en la red no será más que una falacia en tanto cada contenido no vaya organizado y clasificado desde su genuina lógica organizativa, esto es, desde sus claves autonarrativas. Autonarraciones que, para la epistemografía, habrían de ser críticas y autocríticas: por decirlo con palabras de Jorge González, al menos, autonarraciones escuchantes.

De ahí que la epistemografía se abra al intercambio tecnológico y al mestizaje simbólico equilibrantes y proponga usos culturales plenos de las tecnologías unificantes insertando el pluralismo lógico en lo digital (por ejemplo, no es suficiente disponer en internet de una exomemoria mapuche o maya: es necesario que sus lógicas organizativas específicas se plasmen en el diseño y en las categorías de clasificación y recuperación. La memoria es del autonarrador, quien bien podría abrir sus secretos mediante una adecuada –y doble- traducción intertópica).

Estoy convencido de que la tecnología digital hace posible la apropiación y uso simultáneo por parte de cosmovisiones genuinas e inconmensurables. En ese sentido, la memoria de nuestros abuelos también podría presentar no pocos indicios de inconmensurabilidad respecto a una clasificación contemporánea de sus apresurados nietos. Sin mediar alguna suerte de violencia y distorsión, su traducción literal se observa imposible. Es urgente revisar la digitalidad desde sus cimientos, no sólo para que asuma más contenidos y lógicas de la subalternidad sino para reconfigurar constantemente, desde la diversidad, lo digital mismo. Desvelado el falso pluralismo de lo digital habríamos de trabajar, entonces, sobre una neodigitalidad que rehabilite lo preanalógico y se abra a lo posdigital, esto es, a la redignificación compatible de medios y modos válidos caducados anticipadamente por el mercantilismo y a la promoción heurística de sus malogradas evoluciones.

La actual invasión digital *westerniza* unilateral y sigilosamente al invadido inculcándole sus objetivos, lógicas y valores. Lo digital encapsula y abandera hoy, en parte, toda la maquinaria ideológica de la globalización capitalista. El mirado se vuelve narrado y termina asumiendo y defendiendo la heteronarración. Los registros de la memoria íntima- de la exomemoria- se regirán por códigos secretos e inaccesibles ordenados por jerarquías

IC-2009-6 / pp85-111 ISSN: 1696-2508

ajenas y hostiles. A cambio de equipamiento tecnológico extraño, que no resiste el calor o la humedad de cualquier Sur periférico, las memorias de la intemperie milenaria son absorbidas por el Imperio. Un yanomami armado de cámara digital será su mejor soldado.

"Los yanomami se dispersan en un amplio territorio de bosque tropical eminentemente amazónico. Cuando muere un esposo, por ejemplo, se practica un ritual que pretende la asimilación del desaparecido por parte de la comunidad, algo que puede interpretarse en Occidente como una forma de olvido voluntario. El cuerpo del fallecido se quema y convierte en cenizas. Éstas se mezclan con líquidos que son ingeridos por todos los miembros de la comunidad. Su esposa pasa a la familia del hermano (sororato). Sus pertenencias son quemadas y todos los sujetos que llevaban su mismo nombre lo cambiarán por otro. A partir de ese momento, nunca más se le recordará y ya no habrá más duelo ni llanto por aquel hombre"[5].

Los yanomami, como los yekuana, warao o piaroa, etnias suramericanas con pocas cosas en común, salvo compartir un régimen pavoroso de traducción unificante y la misma situación de acoso minero, petrolero o agroganadero, hacen usos culturales diferentes de sus hipocampos. Sus cráneos contienen los órganos esenciales de la rememoración pero carecen de nuestro "universal" concepto de memoria y, de existir alguno traducible, no lo utilizan por las mismas causas ni con el mismo sentido que sus dispuestos, y algunos bienintencionados, salvadores occidentales. El cambio de nombre, coincidiendo con cambios de estado o la quema de pertenencias y traslados asociados a la muerte de familiares, son prácticas "de la memoria" muy corrientes entre las cuencas del Amazonas y del Orinoco[6].

En concreto, para los yanomami la concepción de memoria pudiera estar mucho más próxima a ciertas prácticas de lo que en nuestro sistema-mundo se conoce mediante una contradicción: querer olvidar. Pero, del mismo modo que justicia o progreso, nuestros conceptos de memoria o identidad no existen en sus sistemas nocionales. Entonces, cualquier

---

[5] Conversación con el mastozoólogo de Ciudad Guayana, Hernán Castellano, que tuvo lugar en caño Tauca, Orinoco (diciembre de 2006).

[6] Sus propios idiomas se hacen cargo de estas cuestiones: por ejemplo, en lengua yekuana y eñepá, no hay diferencia en las denominaciones que se dan a la madre o a la hermana de la madre, ni se distinguen hermanos de hermanastros. Es curioso como la poligamia siempre la observamos desde el punto de vista androcéntrico, eurocéntrico y en relación a la poligamia islámica, y no desde la óptica de la mujer que comparte marido con su hermana o desde la convivencia de los hijos de unas y otras, existentes en centenares de culturas. Esos modos de relación deteminan, también, los modos de la memoria. Información aportada por el antropólogo Luis Alcalá, compañero en la solidaridad hacia esos pueblos.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp85-111

traducción literal- como veremos en seguida- es injusta e inútil. Y si esto es así, ¿cómo preservar su memorias?, ¿qué memorias hay que preservar?, ¿para qué, para quién preservarlas?, ¿para sus desinteresados protagonistas?, ¿para la antropología cultural?, ¿para nuestros museos y exhibiciones?

Los tojolabales de Sierra Lacandona, al sureste del Estado mexicano de Chiapas, "notrifican" al sujeto, no existe la individuación entre ellos. Se nutren de una cosmovisión milenaria y comunitarista difícilmente comprensible y hasta intraducible que impregna sus relaciones con el pasado[7]. Hasta hace bien poco, sus memorias eran narradas exclusivamente por la antropología colonial. Walter Mignolo ha ensayado un desciframiento de sus expresiones en el centro de una peculiar inconmensurabilidad: la del proyecto de doble traducción emprendido por los zapatistas. En su acción solidaria, los intelectuales metropolitanos zapatistas no se conformaron con la usual intervención invasiva que corroe más que socorre sino, en su lugar, se aprestaron a servir como herramientas, ellos mismos, de la causa amerindia.

Mediante el *translanguaging* (translengüeo), un mecanismo que opera como doble traducción, los tojolabales se apropian de las lenguas coloniales, español e inglés, para inyectarle en sus estructuras, en un ingenioso proceso de fusión devolutiva, modos gramaticales basados en la intraducible cosmovisión tojolabal[8]. Vehículos internacionales de comunicación unidireccional, como el castellano o el inglés, ingeniosamente reapropiados al servicio de una lógica discriminada por el neocolonizador y en peligro de extinción.

Otro proyecto de emanipación comunitaria, también mexicano, es el llevado a cabo por el Labcomplex de la UNAM (México D.F.) con el objeto de dotar de herramientas autonarrativas –la autonarración escuchante que he citado antes- a las llamadas "comunidades emergentes de conocimiento local"[9]. Estos marginales subalternos reciben herramientas organizativas y tecnológicas, no ya sólo para salvaguardar, sino especialmente para producir y usar su propio conocimiento, que se convertirá en memoria, a través de redes tejidas por ellos mismos. Un proyecto de resistencia de los miserables y periféricos a la heteronarración, a ser contados por la academia y la centralidad metropolitana.

---

[7] Un análisis de la notrificación, especialmente en relación a los procesos educativos tojolabales, en Lenkersdorf (2002). Agradezco a Jorge González la aportación.

[8] Por ejemplo, la expresión "ante nosotros estamos ustedes", "before us are you", como analiza Mignolo (2007).

[9] Proyecto basado en un "empoderamiento" de los subalternos que consiguen hacer frente, trabajando en redes, a la fuerza y dirección del vector tecnológico occidental, en palabras de Jorge González (2006).

IC-2009-6 / pp85-111 ISSN: 1696-2508

Las lenguas indígenas, férreamente vinculadas a la naturaleza y a las cosmovisiones comunitarias carecen, muchas veces, de términos como memoria, identidad o justicia –o, en el mejor de los casos, sus equivalencias se prestarían a interpretaciones y prácticas inconmensurables- del mismo modo que nuestros abuelos carecían de *software* o *bluetooth* porque no existían los objetos que representan tales palabras ni la propia necesidad de clasificar ni almacenar masivamente sus recuerdos. Pero en lo que respecta a los desapercibidos de otras cosmovisiones, la introducción de nuestros conceptos en sus mundos es mucho más violenta, si cabe, pues no poseen un equipamiento nocional previo, y tampoco la necesidad, que les permita una integración evolutiva o voluntaria y no sustitutiva, como suele suceder. La política de salvaguarda de la diversidad cultural venezolana, por ejemplo, ha destinado cantidades millonarias al desarrollo local. En una comunidad indígena gastaron, recientemente, treinta millones de bolívares en la adquisición de teléfonos móviles. Al acceder a lugares ignotos en los que se celebran íntimamente la cultura y la memoria, el activismo de la actual República bolivariana, a diferencia de la dejación pusilánime de su predecesora -la IV República-, ha acelerado exponencialmente el riesgo de extinción cultural y mnemográfica.

La escrituración de centenares de idiomas, por parte de las fuerzas colonizadoras, se llevó a cabo junto a una violenta traducción cultural que no sólo trastornó la visualidad intangible de sus lenguas sino también los modos de recordarse y entender el pasado. La tradición oral milenaria fue arrasada justamente por el instrumento de su inscripción. El signo escrito "sedentarizó" una oralidad de esencias nomádicas incompatibles. Tal patrón de asentamiento simbólico se instaló al tiempo del asentamiento físico que precisaba el colonizador. La ocupación militar puso las nuevas inscripciones al servicio de la clasificación y del registro coloniales. Todo signo implica a la red de sentido en la que remotamente surge y evoluciona. Los modos de recordar terminan por modificar el pasado y los modos amerindios, africanos, asiáticos, no escaparon a la mediación de la semiótica invasora.

Y un penúltimo caso: la memoria que los japoneses actuales tienen de su teatralidad y, por tanto, de su cultura ancestral, fue interferida gravemente por el cine. El Japón de 1900 recibió, con tantas expectativas como recelos, los nuevos modos de narración que promovían las tecnologías norteamericanas. Aquellas cámaras necesitaban tanta iluminación de estudio que más que contribuir al desarrollo de su cultura, implicaba el fin de modos milenarios de autonarración basados en juegos insinuantes de luces y sombras. Hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX, los japoneses no fueron capaces -y gracias a una lectura cultural propia de tecnología ajena- de recoger su propia sensibilidad visual (Abril: 2003). Pero ya fue demasiado tarde: ellos mismos abanderaban el avance de las tecnologías unificantes.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp85-111

Como señalé antes, la tecnología es, previamente una tecno-lógica, esto es, un sistema que inyecta en las sociedades, en cuyo seno se fraguan, una dirección de evolución[10] y progresivamente mayor control. Tales sociedades, de algún modo, siguen un proceso de adaptación estructural e histórica a prácticas tecnológicas determinadas e incluso reclamarían la renovación de tecnologías, como ocurre con la forzada obsolescencia de lo analógico o la calculada caducidad de ordenadores y móviles. Pero, por otro lado, la tecno-lógica traslada un sistema que comporta la sustitución radical –el exterminio de raíz– de todo vestigio de cultura o memoria autóctona en las comunidades donde se implanta sin resistencia cultural alguna.

La política neocolonial de la memoria se caracteriza por incorporar un ejercicio metacognitivo y autocrítico en su mirada, pero no por fomentarlo entre sus administrados. La memoria se gestiona/narra/organiza desde la opulencia y no desde la miseria. A la inmensa memoria de los miserables no le queda más que dejarse redimir por nuestra tecnología: una memoria para siempre desterrada. La política neocolonial no se reconoce heredera de lo colonial sino altruista, internacionalista, globalista o cosmopolita pero, al mismo tiempo, modélica, democrática, racional. En su automatismo interventor no se pregunta al receptor de la ayuda si la necesita o prefiere un genocidio cultural rápido antes que la tortura de experimentar la compasión zoológica de acalorados y esporádicos visitantes.

Pero "ellos" no son meramente víctimas; tampoco usan inicialmente ese concepto ni el sentimiento que pueda expresar. Son, doblemente, nuestras víctimas y victimizados por nuestra voz moderna. Esas "víctimas" no tienen la misma concepción ni quieren que se denomine "patrimonio" a su imaginario, ni "bien cultural" a sus recuerdos o a sus objetos exóticos. El universo mnemográfico de las comunidades menos mediadas por la industria cultural es una ecología simbólica viva, doliente, que necesita los nutrientes del colectivo mismo. Cualquier herramienta o tecnología ajena de ayuda a la preservación, que no haya sido previamente readaptada es, necesariamente, un instrumento para su holocausto.

Su memoria, o como quiera que podamos concebir los modos de relación pretérita, sólo tiene sentido como experiencia vital y funcionalidad primaria, en todo caso estésica y no estética o musealizada. Viene a mi mente un pasaje del excelente libro *Itinerarios transculturales*, de James Clifford, en el que relataba cómo, para ser rigurosos y originales, los conservadores del Museo de Arte de Portland, antes de organizar la colección Rassmussen de objetos esquimales para su exposición, tuvieron la democrática idea de traer a sus protagonistas al Museo y consultarles respecto al origen, las funciones o tradiciones de una máscara, de un arpón

[10] La tecnología digital implica una evolución pero, según advierte Sodré, de ningún modo una revolución en el sentido originario de la palabra.

IC-2009-6 / pp85-111 ISSN: 1696-2508

o de pieles de pulpo que iban a ser expuestos al público americano. De ese modo –pensaban- la ordenación del fondo y el etiquetado de las piezas serían más fieles a las lógicas indígenas. A lo largo de tres días de encuentro, los representantes de las comunidades se abrazaron a la vista de la piel de pulpo, entonaron cánticos inspirados en hazañas con el arpón, se entristecieron, intercambiaron recuerdos y manifestaron algunas reclamaciones. Terminada la reunión, los conservadores del museo no habían sacado nada en claro ni aprovechable sobre cómo clasificar su exposición. Debemos preguntarnos con Clifford, entonces: ¿qué perverso nuevo orden supremo está agazapado tras ese estratégico paternalismo de la consulta de los clasificadores a sus clasificados? (Clifford, 1999: 232-235).

Es evidente que, en este otro ejemplo, la ingenuidad occidental fue más lejos que la supuesta a los propios esquimales. Nuestra extrañeza ante la posibilidad de que unas pieles de pulpo produjeran emociones y cantos subraya, aún más, la normalidad de los esquimales ante la posibilidad absurda de que sus objetos de uso cotidiano fueran exhibidos como piezas de museo y hasta se pagara por verlos.

De ahí, la rebelión lógica que propugna la epistemografía en la tecno-lógica occidental como condición previa a la publicitada apropiación. Del mismo modo que los yanomami y tojolabales hacen usos culturales diferentes de sus hipocampos, la epistemografía propone usos culturales diferentes de la tecnología de la memoria y del conocimiento. Usos que cambiarán y diversificarán la tecnología inicial. Pues la sociedad de la información, no es más que un gigantesco depósito de contenidos digitalizados que, en lugar de promover la diversidad lógica y los usos locales, los condena a contactarse en lenguajes y formatos ajenos a esos mismos contenidos, deslocalizándolos, deslogizándolos. No puedo, entonces, estar más de acuerdo en aplicar, desde la epistemografía, el zapatismo de John Holloway cuando declara: nuestra teoría no ha de ser más que una parte de la lucha cotidiana por vivir en dignidad (Holloway, 2002: 151).

1. La memoria como comunicación

Vattimo suele decir que los estudiosos de la comunicación se ocupan en exceso de la misma como medio, cuando lo que deberíamos hacer es intensificarla como fin (Sodré: 2006). Y esto es cierto y particularmente reductor en los espacios que planteamos. Normalmente, se suelen establecer estrategias de comunicación orientadas a la obtención de consenso. El fin es el consenso a pesar de la cesión de sentido que implica, generalmente, por parte del interlocutor más desfavorecido. La apisonadora de la enunciación unidireccional es priorizada sobre la escucha y la detección sensitiva. A mi juicio, la comunicación como medio no sólo es necesaria para buscar consenso, allá donde exclusivamente estuviera

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp85-111

justificado –en proyectos cooperativos o derechos humanos, por ejemplo- sino, esencialmente, para producir disenso. En los tiempos que corren, de impulsivos deslizamientos metonímicos e infiltración porosa e irrefrenable de pensamiento unificante, el consenso está menos amenazado que el disenso. Disentir sería ya una prioridad, entonces, antes que consentir. Puesto que no podemos incomunicarnos, subvirtamos la intención comunicativa como medio para construir diversidad. Y pensémosla como nueva sustancia de la diversidad. Pero, desrelativizándola como instrumento de intercambio: ha de portar una sustancia que instale la autocrítica emancipante en el germen mismo de lo diverso.

Además, todo ejercicio de intercambio cultural habría de estar presidido por la comunicación como fin, esto es, por el placer del mestizaje. Por ello, la intervención más legítima sería la presidida por la comunicación como fin, por una comunicación que no pretende otra cosa que ella misma. Tal modo de intercambio se fundamenta en el goce de la alteridad y sólo puede ser desentrañado y desarrollado por una teoría impregnada de estesia e indicialismo.

Queremos ver, también, ese feliz efecto de la comunicación –la producción de diversidad- en lo que Boaventura Santos denomina hermenéutica diatópica. Si la traducción cultural exige, como afirma Santos, de un trabajo previo de interpretación mutua, esto es, de una suerte de tabla de equivalencia asimétrica de los *tópoi* de una y otra cultura –de correspondencia de sus premisas argumentales- parece evidente que, en los casos yanomami o tojolabal, de los silenciosos o desfavorecidos, en suma, una traducción urgente o insensible implicaría la imposibilidad de comunicación. Cuando se trata de la memoria, el riesgo aún es mayor: el otro cultural ni siquiera puede ya defenderse. La maquinaria lógicosemántica occidental -que corre oculta tras al pánzer tecnológico- no encontraría resistencia cultural alguna en su neocolonización del tiempo pasado.

Lo que Occidente ha solido entender, históricamente, como comunicación y diálogo consiste, entonces, en difundir procedimientos monológicos, informativos, instructivos y colonizantes con fines expansionistas y de usurpación. El diálogo no invasivo tal vez no sea factible ya que invalida la propia significación del término y anula su sutil maquinaria de persuasión retórica y psicagógica cuando no –como suele ser más habitualnetamente erística. Esto no sólo afectaría a la memoria de los otros: nuestra mirada neocolonial también resignificaría el pasado-presente de nuestros propios ausentes.

El diálogo patrocinado por Occidente ofrece un intercambio imposible –como vaticina Baudrillard para todo intercambio– dado que se basa en un *logos* único y universal que presupone en todos los interlocutores. Ese diálogo, tan necesario como imposible para los sujetos cosmopolitas, habría de huir de la imposición y especialmente de la corrección política del totemizado consenso. El consenso es, al cabo, una

IC-2009-6 / pp85-111 ISSN: 1696-2508

tercera vía entre posiciones dicotómicas, de algún modo, convertidas en reductoras y cerradas tricotomías.

Prefiero, por tanto, hablar de comunicación en cuanto modo y estado que no impliquen inicialmente la imposición de ninguna lógica dominante, ni siquiera de códigos o signos lingüísticos, sino tan sólo de una necesidad inexorable, más allá de la voluntad, de intercambiar señales. Nuevamente, la comunicación como fin. Pero tal proceso necesitará alguna suerte de regla de juego compartida para que se ejecuten los objetivos de intercambio y mestizaje no impositivos. La comunicación menos lesiva tiene, en cualquier caso, una capacitación evolutiva. Esa capacitación, sin embargo, no debe implicar un tránsito unilateral de nociones sino, efectivamente, un intercambio. Y un mecanismo que delate e impugne la mala fe en la práctica persuasiva y erística. Esos estudios conformarán un eje tecnopolítico de la epistemografía interactiva.

A tal efecto, todos los interlocutores participantes serán vulnerables y vulnerados por la comunicación misma en igualdad de condiciones y, por ello, nadie saldrá indemne del proceso. Un proceso que no homologa: incorpora, erotiza, diversifica, hibrida, singulariza. El epistemógrafo occidental, entonces, acabará destejido en la comunicación. Habrá de traicionar su deontología –saltarse la ética cuando sus principios no son más que un obstáculo, como llegara a decir Williams James- y rebelarse contra el método. Su acción sólo tiene sentido tras la inmersión –siempre insuficiente- en el otro. Lograr captar su *algia*, su punzada cultural, como condición de solidaridad no invasiva. Renunciar previamente a todo regreso pleno, a toda identidad anterior. Su trabajo emancipador debe ser, al mismo tiempo, autoemancipante.

Las condiciones de una traducción compleja e intertemporal entre *tópoi* de diferentes culturas y épocas, a partir de las redes de sentido que los constituyen, han de ser establecidas por una teoría de la memoria que bien pudiera ser útil a la más moderna y sensible historiografía y viceversa. De hecho, no le son ajenos a la epistemografía algunos trabajos realizados en el seno de la llamada Historia cultural que encabeza Burke o de la Microhistoria de Levi o Ginzburg. Concretamente, a la propuesta de paradigma indicial, de este último, es especialmente sensible la epistemografía: la relevancia reside en el rasgo menor, secundario, desapercibido y no ya en los tópicos y estereotipos. Se trata de incursionar, entonces, en la microfísica atómica de la memoria, hasta los resortes ignotos de sus sigilosas membranas. Pero ¿a qué profundidad saldaremos nuestra ansiedad? Complicado dilema: Paul Valéry solía decir que la profundidad está en la piel.

Tal vez, más que de microfísica haya que hablar, entonces, de microestesia, de localizar el punto sensible y difuso en el que todo aparece y desaparece simultáneamente, en el que todo lo que es está dejando de ser, transformándose como condición de continuidad. Nuevamente nos

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp85-111

invade la creciente cultura de la desaparición que Abbas adjudicara a Hong Kong, metáfora del devenir global; una cultura que implica lucidez y vigilancia absolutas, que exige el acoplamiento estructural inmediato –por usar el concepto de Maturana- a nuestra itinerante frontera íntima, a la diáspora interior que barre toda sujeción a lo vivido, esto es, al sujeto mismo, por más que las tradiciones y la cosmovisión conservadora nos lo hagan ver de otro modo. Lo vivido en ese nuevo límite en desplazamiento constante, nuestra neomemoria, entonces, no tendría más sentido que su propia autodeglución en un hiperpresente mediático que nos desborda sólo un instante, pero en cada instante.

En cualquier caso, la comprensión de la memoria del otro pasaría por la observación microcelular de unos *tópoi* que no pueden ser meramente traducidos sino, más bien, sometidos a delicados, a "moleculares", procesos de doble traducción capaces de mantener unos mínimos márgenes de distanciamiento, de misterio, de respetuoso y saludable desconocimiento. Pero junto a esto, para llevar ahora la contraria a Baudrillard, también capaces de hacer posible la inmensidad eutópica de un atisbo de intercambio.

La literalidad molar siempre negará la traducción, del mismo modo que la resemantización eurocéntrica. Nunca lograremos sacar viva, a la luz de nuestros focos, una memoria silenciosa. Sólo obtendremos su cadáver. Apenas en la penumbra de la caverna percibiremos difusamente las sombras de su vitalidad. Y esto habría de ser suficiente para nuestras necesidades de comunicación igualitaria. De ahí que las categorías de intercambio con las que habremos de operar deban ser abiertas, indirectas, promiscuas, impuras, desiguales, asimétricas, difusas, polisémicas, impregnadas de ambigüedad y paraconsistencia. Categorías que permitan el atravesamiento simultáneo de su afirmación y negación. La categoría cerrada y estanca no negocia el sentido, lo coloniza.

2. Encuentros prelógicos y paralógicos

Si, en efecto, nuestra racionalidad debe atenerse a los preceptos inflexibles de una lógica unilateral, es evidente que cualquier espacio demarcado por nuestro sistema de inferencia será un espacio impedido para una comunicación poscolonial. Habremos, entonces, de remontar a veces el curso de la lógica hacia territorios prelógicos y paralógicos para rehabilitar al siamés confinado en la inmensidad de nuestro lado oscuro. Habremos de salir, libres de formato, al encuentro amable de nuestra irracionalidad para poder ensayar alguna forma de comunicación como fin. La argumentación no se verá priorizada, entonces, sobre el encuentro en olores, sabores, texturas, miedos y desconfianzas. Lo sensible formará parte constituyente del intercambio.

IC-2009-6 / pp85-111 ISSN: 1696-2508

¿Qué regla del juego puede colaborar en un efectivo proceso de comunicación, al límite, entre cosmovisiones inconmensurables?, ¿qué mundo mínimo podríamos compartir en el centro mismo de la inconmensurabilidad lógica para que haya intercambio y crecimiento mutuo?, ¿cuál sería el lugar común de partida para la comunicación humana? Creo que es posible encontrarse en lugares prelógicos y paralógicos para generar sencillos procesos orientados hacia la comunicación como fin. Es posible intercambiar no invasivamente en los espacios aún no territorializados por la racionalidad. Espacios en los que lo irracional campa a sus anchas. Las preguntas necesarias, entonces, serían ¿existen lugares prelógicos y paralógicos compartibles? y ¿es posible articular algún modo de intercambio productivo a partir ellos? La epistemografía interactiva recoge varias propuestas.

Elaborando estrategias sensibles -como las llama Muniz Sodré (2006)- que instalen y prioricen el afecto en nuestra dimensión prelógica para obtener una comunicación como fin. Y, mejor aún, que consideren la comunicación como una modalidad de afecto. El afecto es un espacio espontáneo con multitud de resortes "logófobos" y "logófugos". En él tienen lugar emergencias emocionales e incontroladas que posibilitan intercambios prelógicos ricos e imprevisibles. Precisamente, una condición de su existencia es la fugacidad: un impulso de fuga, de indomabilidad, de desaparición.

El universo irracional no está desprovisto de cordura, lo que ocurre es que no se deja acceder ni explicar en su totalidad racionalmente. Un felino no hace inferencias pero se comporta de modo adecuado a nuestra lógica en muchas ocasiones de peligro o necesidad. Hay, entonces, algún tipo de espacio compartido prelógico entre los mamíferos irracionales y los humanos, un espacio cerebral en el que se localizan las mismas pulsiones paleocefálicas de los saurios y los más primitivos brotes del afecto, una especialización necesariamente humana que hizo posible la evolución del córtex primario en neocórtex.

Mas también podemos elaborar intercambio urdiendo estrategias, de unas razón hiperestésica, en dimensiones paralógicas. Localizar pasarelas paralógicas entre sujetos de diferentes culturas, tal vez ya no parezca ahora una tarea tan imposible como la que acabo de mencionar respecto al hecho de abandonar la racionalidad, dando pasos prelógicos –"hacia atrás"- para lograr comunicarnos en el límite. Reconfigurar la otredad como utopía descifrable, puede ser otro punto de partida de un proceso complejo hacia la comunicación como fin.

Superar la reducción comunicativa a la que nos somete la lógica no es plausible invocando la misma lógica y, mucho menos, como dice Rorty, imponiendo en el proceso cognitivo ese mero episodio occidental llamado epistemología. Es más, no podemos abandonar nuestra lógica –ni siquiera nuestra tecno-lógica- a pesar de la urgencia de establecer procesos de comunicación con otras lógicas. Urgencia porque está en juego el futuro de

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp85-111

las memorias y de las culturas. La memoria propia se ha vuelto ya carne de neomoviolas, delirios del montaje mediático. Ya no hay recuerdos exentos de tecnointimidad. Indicios de vulnerabilidad inequívoca que la brecha digital occidental abre en su propia memoria. El alienador ya no necesitará generar más miedos o apocalipsis universales, le basta con la hecatombe local de nuestra autocomplacencia cotidiana. Situémonos, entonces, en un emplazamiento menos exigente.

Sin duda, debemos regresar a la necesidad previa de establecer *tópoi* en los procesos interracionales como condición comunicativa. *Tópoi* prelógicos y paralógicos de calculada espontaneidad. Los *tópoi* vinculados, por ejemplo, a la supervivencia, al miedo o a la socialidad mantienen diversos rasgos ampliamente compartidos por más que surgirán múltiples excepciones y casos particulares: desde los suicidas del bienestar a los mártires palestinos. En la comunicación con ellos, los escenarios de topificación habrían de ser elaborados en lugares distintos y complejos como la fe, la depresión o el patriotismo.

Entre los espacios turbios que ha excomulgado la racionalidad lógica occidental destaca la contradicción. Debemos percibir el mundo de modo consistente y coherente. No hay lugar en nuestro mundo ni en nosotros mismos para la contradicción. Por ello, una de las obsesiones de la lógica clásica, de la teoría de la argumentación y, en especial, de la erística ha consistido en detectar contradicciones para desprestigiar a un oponente.

Mas todos los humanos somos asaltados por la contradicción, queremos devorar el pastel de chocolate (irracionalidad) y no queremos que se acabe (racionalidad), quiero irme y quedarme, me siento bien y mal… La propia cultura de la desaparición es, al tiempo, un estar y no estar. Vivimos en tanto nos autoincineramos. La contradicción ha sido marginada por la lógica cercenando el espacio más abierto y poroso en el que encontrar a nuestros congéneres y su diversidad para cultivarla en la singularidad del intercambio.

La dimensión o, mejor, el entreverado contradictorio de los humanos como instrumento de intercambio cultural, está muy poco explorado. Y, sin embargo, ofrece posibilidades de comunicación insospechadas, universales y no colonizantes. Todos los sujetos, sin excepción, realizamos acciones inexplicables que resolvemos pragmáticamente y sin pestañear, a pesar de que muchas de ellas invocan la contradicción e impugnan principios lógicos que creemos tener plenamente asumidos. No obstante, denunciamos con rapidez la contradicción del otro al contrastar su argumento con el nuestro.

La lógica paraconsistente o dialética (da Costa, Miró Quesada, Priest, Lorenzo Peña) tal vez sea la herramienta que más se ha ocupado de los enunciados y acciones contradictorios. Se trata de una lógica polivalente que trata de desentrañar los bucles complejos que nos enredan y se muestran inaccesibles a la insuficiente lógica tradicional.

IC-2009-6 / pp85-111 ISSN: 1696-2508

Para construir un diálogo mnemográfico con un otro contemporáneo o pretérito, es necesario partir de una posición desclasificada, esto es, del abandono voluntario de la creencia en una lógica única, asumiendo que las lógicas forman parte de las creencias. En las intervenciones y facilitaciones, el epistemógrafo deberá acometer metacognitivamente, entonces, tres suspensiones lógico-culturales provisionales al efecto de mitigar la heteroconstrucción:

1. Suspensión de la identidad[11]: la comunicación como fin no puede establecerse a partir del autoblindaje que implica el verbo más usado en las lenguas occidentales: el verbo ser. En el "es" declarativo nos distanciamos de la diversidad. Asumimos una posición enunciadora cerrada y generalizante desde lo particular. Invadimos sin movernos. Informamos un espacio, para nosotros, vacío. Lo global nos dice ahora "quienes somos". Soy, eres, es, son, invitan a la reducción y la injusticia. En el "soy" o en el "es" todo el territorio de nuestra identidad se concentra en sus fronteras. Como dice Will Kymlicka, debemos reaprender a pensar sin el concepto de frontera. Nuestra identidad instala alambradas de prejuicios, efectúa juicios sumarísimos sin oportunidad de descargo. Realiza purificaciones ontológicas mediante demarcaciones de pertenencias y propiedades simbólicas. En ese sentido, la memoria no sería más que el desembarco de la identidad en el pasado. Del soy en el fui, del es en el fue. La retroinformación que lleva aparejada esta memoria hace inviable toda comunicación horizontal con el pasado.

2. En el libro *Fijaciones* (2005), reflexioné acerca de los prejuicios y mitos que amenazan la propia rememoración europea y la comunicación con las memorias del otro: lo nacional, la religión, el mayoritarismo, el trabajo, un androcentrismo disfrazado de mujer, la corrección política. La mitología identitaria invade de ilusiones neorraciales los territorios del pasado.

3. Suspensión del principio de no-contradicción: constatamos empíricamente el abierto comportamiento contradictorio en los niños y la auto-represión de los adultos. Pero invocar la contradicción, para rechazar un argumento, ya no es un principio

[11] A pesar de que hablamos de suspender la identidad, podemos extender esta posibilidad a suspender el propio principio de identidad. Afirmar, entonces, que no en todos los casos A = A. Pues para que se dé tal principio habríamos de aceptar una contradicción intrínseca, ya enunciada por Heráclito: para que yo siga siendo el mismo debo considerar que el cambio que opera en mi cuerpo pensante es la condición constituyente de la mismidad. A es igual a A precisamente porque A ha de cambiar para seguir en la continuidad de un tránsito. El principio de no contradicción conculcaría, aquí, el principio de identidad.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp85-111

irrevocable a la vista de la historia de la ciencia, de la evolución social o de nuestras concesiones cotidianas a lo irracional. A y noA pueden ser al mismo tiempo. Sin esta impugnación, la comunicación con otras culturas o tiempos no es posible. La desclasificación, por ejemplo, propone la elaboración calculada de contradicciones como recurso heurístico y epistemológico.

4. Suspensión de la razón dicotómica: o A, o noA, nunca son las únicas opciones. El tercero excluido que inspira el pensamiento binarista debe ser impugnado para desmantelar las dicotomías con las que organizamos el mundo. Lo uno o lo otro, 1 ó 0, sí o no, ignoran, al menos, a un tercero incluido: el borde, el intersticio entre polos, el profundo universo que los separa y que los rodea repleto de posibilidades significativas. En el tercero excluido reside el origen de la oposición y reducción del mundo en pares conceptuales, en lugar de potenciar la cooperación compleja entre supuestos antónimos o la liberación conceptual que renegocie el sentido[12].

La conjugación de estos principios nos lleva a jerarquizaciones y clasificaciones engañosas del otro. Empleamos nomenclaturas de números, alfabetos y combinaciones alfanuméricas, como si con ello se superara la dicotomía de partida. En los lenguajes clasificatorios más dinámicos, como ocurre en los buscadores de Internet, rehabilitamos la lengua natural como bandera de una mayor libertad clasificatoria. Pero esto no es más que una parodia estética: su lógica sustentante sigue siendo dicotómica: 1 ó 0, sí o no. Por su lado, el "es" declarativo, el presente de indicativo, el sustantivo arrasador soterran las posibilidades de otras gramáticas más flexibles y difusas que proporcionan el adjetivo, el subjuntivo, el modo potencial, el pretérito imperfecto sobre el indefinido.

Me gusta citar el recuerdo que lleva aparejada una fotografía de nuestra niñez o de nuestra ciudad, hace cincuenta años, para dar cuenta de las contradicciones y de las sutilidades de otras gramáticas de la memoria (más allá de lo apuntado por Magritte): solemos decir "éste soy yo" o "ésa es Cádiz". Pero, en verdad, yo ya no soy el de la foto, pues cambié la apariencia y la mentalidad a buen seguro. Ni la Cádiz actual podemos decir que ES ésa de la foto de 1905 a la vista de su transformación urbana. Tampoco puede afirmarse que ése fui yo o ésta fue Cádiz, porque implica una erradicación extrema de una condición que todavía persiste en Cádiz o

[12] Este modo binario de concepción viene favorecido por el trasfondo de lo que Santos (2005) acertadamente denomina "la razón metonímica".

IC-2009-6 / pp85-111 ISSN: 1696-2508

en mí mismo. Son y no son ambas cosas simultáneamente. Así de cotidiana se muestra la contradicción en nuestras relaciones con el tiempo pasado.

Pero nuestra lengua nos permite tiempos de conjugación de la memoria que dan cuenta del *continuum* existencial, quebrado por la dicotomía inapropiada que actúa tras la enunciación cotidiana: ése era yo, o ésa era Sevilla trae de la mano una continuidad en el tiempo que el presente de indicativo o el indefinido mutilan. Imaginemos, entonces, cómo traducir a nuestro mundo la memoria infantil de un maya tojolobal para quien no existe el yo, el yo está notrificado, ni emplea los resortes de la memoria en el mismo sentido. Los subjuntivos, los potenciales, las lógicas modales y sus posibilidades de enunciación contrafáctica y contradictoria nos ayudan a entender a los exilados de nuestra identidad: desde ese momento, los sueños, recuerdos, emociones o deseos, el otro, esa inmensa pasta que constituye el mundo o su recuerdo -huyendo de lo lógico-, emergerán ante los itinerarios rectilíneos y autonegadores del "es".

La veloz pragmática natural que solventa los abismos entre quienes somos y quienes éramos debe ser tejida cuidadosamente cuando se trata de intervenir o facilitar las memorias de otros. La intervención o la facilitación han de ser herramientas autoadaptables, esto es, abiertas y exentas de una lógica única, y autodegradables una vez realizada su contribución a la resistencia de una memoria dada.

Curiosamente, la racionalidad ganó la partida lógica a la contradicción en nuestra cultura y procedió a clasificar mutiladamente lo real. En nuestra época, esa reducción clasificatoria es cada vez más sutilmente opresiva y un modo eficaz y rápido del expansionismo capitalista hacia nuestros adentros. La publicidad, por ejemplo, representaría para Occidente uno de esos modos de clasificación banalizante de lo real que inyecta modos de vida extraños con suma eficiencia culturicida, también en los lugares y culturas más remotos y mnemocida en nuestras propias rememoraciones.

De ahí que la epistemografía necesite acudir a herramientas estigmatizadas por la epistemología occidental. Dediqué mi trabajo *Desclasificados* (2007) a redignificar, como recursos epistemológicos y comunicativos de primer orden, exiliadas dimensiones cognitivas del sujeto, como la práctica de la polisemia y de la contradicción. Por ejemplo, podríamos "indefinir" o diluir al propio sujeto con un juego de oximora. Somos civilizados bárbaros, egoístas altruistas, creadores destructivos (Schumpeter). La construcción controlada de oximora supera la reducción de la popular dicotomía, eliminado el *slash*, la barra oblicua que demarca conceptos y establece imposibles purificaciones ontológicas opositivas, para ofrecer cooperación entre pares y no ya disyunción. La dicotomía dominante separa, opone, oculta; el oxímoron productivo reúne, agrega, descubre. No opongo oxímoron a dicotomía: invito, por el contrario, a invertir su

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp85-111

orientación mutilante. A operar con contradicciones de laboratorio para entender otros mundos.

Habremos, en primer lugar, de revisar la concepción de nuestro mundo a partir de la asunción y explicitación de nuestras propias contradicciones para poder comenzar a plantearnos la comunicación con los mundos ajenos. La desclasificación, en ese sentido, es un procedimiento cuyo objetivo es establecer el pluralismo lógico en la mirada monológica, posibilitando así, una comunicación para la diversidad. La construcción de oximora, por ejemplo, constituye un recurso posepistemológico de primera magnitud para ir más allá de donde nuestros recalcitrantes, conservadores e impositivos conceptos nos permiten. Con ellos, pero no exclusivamente con ellos, abandonaríamos el fascismo conceptual para operar en una comunicación más democrática y escuchante. Otros recursos, que sería prolijo analizar aquí, nos abren nuevos horizontes de emancipación. Mencionemos, para terminar con este aspecto, la anulación dicotómica de otro tipo que propone Santos (2005): pensar a la mujer sin el hombre, al pagano sin el teísmo o al indígena sin el colonizador nos traerá de la mano una expedición diferente a la singularidad de los sujetos en su propia salsa y en situaciones excluidas por los contextos binaristas dominantes. La teoría poscolonial, por ejemplo, se ancla a un prejuicio dicotómico: no lograr entender el mundo sin la colonialidad.

La desclasificación, entonces, a partir de su pluralismo lógico inherente, nos proporcionará claves de acceso indirecto, promiscuo y desleal para la racionalidad a los espacios y territorios cerrados por la racionalidad misma y a la racionalidad. Desterritorializándonos, nos desclasificamos. Desclasificados, podremos invitarnos e invitar, entonces, al placer de la comunicación como fin.

En una primera instancia, la desclasificación ha de operar sobre la identidad más no como una instancia dicotomizada o aislable. La identidad es previa pero también consecuencia de la memoria, tanto como de la cultura y del conocimiento. Sin embargo, estas entidades no forman en modo alguno una tetratomía. Su naturaleza rizomática nos impide caer en esa reducción. No son jerarquizables ni ordenables. Se trata de entidades difusas que cooperan en aleatorias e hiperbáticas combinaciones, con frecuentes escarceos extraconyugales. Entidades recursivas y hologramáticas en términos de Morin. Se contienen unas a las otras, contienen nuestras estelas y devenires, nos escamotean lo que somos porque precisamente somos en sus imprevisibles gramáticas.

IC-2009-6 / pp85-111 ISSN: 1696-2508

3. Relativismo emancipante

Hemos analizado los problemas, la necesidad y la fragilidad del acceso y de la comunicación con otras culturas, conocimientos y memorias. Si las memorias autóctonas son, en muchos casos, memorias desapercibidas que para seguir vivas no precisan de nuestra intervención ¿qué decir de las memorias de nuestros ancestros en las que entramos y salimos con la frivolidad que nos otorga la presunción de compartir un mismo mundo de creencias, lógica y cultura?

Con inquietud pienso que mi padre muerto, o sus padres y abuelos, posiblemente prefirieran llevarse con ellos sus memorias vivas antes que verlas brutalmente resemantizadas, mercantilizadas y disecadas por sus herederos. El trabajo con sus ecologías mnemográficas, sin embargo, ha sido objeto de acciones contaminantes y pirómanas. El espacio confina el tiempo. El hecho de haber nacido en el mismo lugar, como los árabes de hoy en un Egipto extinguido, o los andaluces en un Al-Andalus que simultáneamente –y contradictoriamente– es y no es nuestro, no nos da una identidad irrefutable, ni el derecho a la interpretación, registro y confusión de pertenencias que no nos terminan de pertenecer. El territorio no puede ser patente de corso para el que, en él, nace, ni obstáculo para quien, en él, quiere establecerse. Caemos, incluso, en la osadía neorracista de expulsar simbólicamente, hoy, a quienes vivieron hace mil años aquí mismo.

Sin piedad hacia los que gritan o piden silencio, el colonizador proyecta resucitar memorias muertas del pasado, insuflándoles almas del presente. Y, lo que es peor, pretende rehabilitar memorias ajenas, vivas y sanas con terapias, hace mucho, obsoletas para nuestra psiquiatría (recuérdese la incursión psicoanalítica de Freud en las culturas aborígenes por medio de la más brutal traducción eurocéntrica)[13].

La única memoria sobre la que podemos operar, con alguna garantía, es la del presente.

Sólo la nostalgia occidental, o el oportunismo neurotizado por la fiebre consumista o academicista, añora y trata de restaurar la memoria del otro a toda costa, a costa de la pérdida definitiva del derecho a desaparecer, a autoextinguirse o a un recuerdo que opere en regímenes incomprensibles pero legítimos. Esa nostalgia lucrativa que digitalmente nos redimirá a todos, incluso sin haberlo pedido. Una nostalgia que se vale de su tecno-lógica para aplastar las lógicas de ancestros y las cosmovisiones de congéneres ubicados en culturas distintas. Una oferta mercantil creciente de nostalgia que sustituye y separa la estesia de la estética, y la operación

[13] A lo largo de todo el texto, Freud establece su innovadora aproximación psicoanalítica a partir de la dicotomía salvaje/civilizado (Freud: 2002).

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp85-111

vital y afectuosa de la memoria por genealogías clasificables, registrables, recuperables, vendibles.

Muchas memorias desapercibidas deben continuar ignoradas. En ese sentido es tan necesaria una política de la memoria como la política del olvido y, en ese caso, también una política del perdón. A veces, las propias víctimas adquieren un estatuto institucional, unidimensional, un rol que a veces no representa más que a los representantes y, acaso, como mera abstracción, como imposible memoria. Mi homenaje a las memorias desapercibidas –a las que dediqué *Fijaciones*- es un llamamiento angustiado a frenar nuestra pulsión occidentalista con los "bienes simbólicos" de los silenciosos. Si convertimos a los desapercibidos en víctimas los hacemos visibles, esto es, los traducimos, los hacemos desaparecer como ellos y ante ellos mismos.

Desde entonces serán enunciados y se enunciarán como víctimas, incluso como nuestras víctimas, en una perversa dicotomía autoinculpante de la que nunca escaparán, ni escaparán nuestros sucesores. En nuestra cultura, el mito del pecado original se impondrá siempre como deuda impagable[14], la mayor usura conocida de la historia universal.

El epistemógrafo implicado percibirá que nada es fruto de ningún contrato social, ni de falaces y deseadas armonías. La proximidad básica –como espontánea *swadeshi*- se gesta como pulsión de supervivencia mutua ignorante de las absorciones hostiles y de las aspiraciones forzadas que otras culturas dominantes practicarán inexorablemente. Con el paso de los milenios comprobamos que la barbarie no ha acabado, simplemente se practica en diferido, de un modo más visual, masivo, pulcro. Nos alejamos cada vez más de la realidad del dolor y del conflicto, realidad que todo lo constituye. Por eso, admite Agamben que el sujeto contemporáneo vive cada vez más acontecimientos en tanto ninguno se vuelve experiencia. Lo digital impulsa exponencialmente esa nueva realidad.

Las fuerzas dominantes colaboran, no ya en pactos sino en objetivos, en la explotación. Lo internacional nunca fue una instancia garantista más allá de lo nacional, sino por el contrario, una mera manifestación eufemística de lo nacional-privado. Y lo nacional-privado, doblegante de lo internacional, se pliega a su vez a la igualación consumista de las políticas globales que toleran el genocidio cultural.

No es de extrañar, entonces, que capitales públicos y privados cooperen en las políticas más desarrolladas de la memoria, como ocurre en

[14] Baudrillard nos da una explicación nietzscheana de esta deuda: "Al rescatar el Gran Acreedor la deuda del Hombre mediante el sacrificio de su Hijo, hizo que esta deuda ya no pudiera ser rescatada por su deudor, creando así la posibilidad de una circulación sin fin de esta deuda, con la que el Hombre cargará como su falta perpetua. Tal es el ardid de Dios, pero también el del Capital que al mismo tiempo que hunde al mundo en una deuda siempre creciente, se afana simultáneamente en rescatarla, haciendo así que nunca más se pueda anular o canjear por nada" (Baudrillard, 1999: 15)

IC-2009-6 / pp85-111 ISSN: 1696-2508

el espacio europeo. Naturalmente, unos para el control y otros para el lucro, como tuve oportunidad de comprobar y denunciar (García Gutiérrez, 2003) como evaluador de Programas Marco de la UE en el opulento sector de sociedad de la información. Un aberrante desfile de indicadores, nunca neutrales, decide en Europa qué proyecto de memoria ha de ser subvencionado. Indicadores empresariales y ajenos a la sensibilidad de la cultura y la memoria: competitividad, innovación, rentabilidad, comercialización, visibilidad, usabilidad, customización… En Europa ya llegó el momento de enfrentarnos a la violencia lógica que sugiere que la memoria puede ser propiedad de alguien y, en consecuencia, mercantilizable, exportable.

Occidente es, en sí, dominación y ahora domina con sutil barbarie. Las memorias desapercibidas deben seguir creciendo al margen de Occidente y evolucionar sobre sí mismas. Pero hasta los solidarios e igualitaristas, cuando intervenimos, lo hacemos, muchas veces a nuestro pesar, también con involuntaria torpeza y violencia. Por ello, establecer un mecanismo de autovigilancia metacognitiva en nuestras intervenciones, será un elemento esencial de la epistemografía.

Mi escepticismo crítico inicial se torna, entonces, militante. La epistemografía más que teoría aplicada es teoría implicada, más que actuar se mantiene a la escucha y propone, en todo caso, proyectos de autogeneración crítica y observante. Una herramienta al servicio de la memoria y de los conocimientos que establece su lógica y componentes a partir de los narrados, no para que exclusivamente se narren endogámicamente a sí mismos, sino para que adopten mecanismos de reflexividad autocrítica, emancipación y escucha, esto es, para que aprendan a entrar y salir libremente de sus mundos y, fortalecidos, puedan interactuar con los mundos ajenos.

Ése es el papel de la epistemografía que, como a la escalera de Wittgenstein, habrá que dar una patada una vez subidos al muro. Una herramienta de los bajos fondos, de contaminación ontológica, insurgente e iconoclasta pero, a la vez, próxima, afectuosa, solidaria, sufriente, compasiva, emancipadora, pasible. Una configuración transdisciplinar que, en consonancia con el diferendo o la imposibilidad de un metajuicio- toma partido. No invade ni critica, pero sí instala herramientas autocríticas; no clasifica pero traslada la necesidad de organización local para resistir y evolucionar en un mundo necesariamente desclasificado; y, para ello, se autodesmantela ante la subalternidad, la explotación, la discriminación, el

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp85-111

enmudecimiento, no ya como objetos sobre los que pensar, sino como dice Mignolo, como los sujetos mismos desde los que parte el pensamiento (Mignolo: 2003).

Lo que, en primera instancia, necesariamente partió de un cauteloso relativismo y, a causa del movimiento dicotómico de nuestra lógica, pasó a justificar el intervencionismo, termina en el callejón de la repudiada contradicción. Mas la contradicción no es un callejón sin salida. Es una trastienda en la que se forja la pasta base de lo que somos. Acudimos con frecuencia a la lógica de la contradicción, una paralógica que explora los límites de nuestra coherencia misma, allá donde no llega la racionalidad pura, para impugnar el coherentismo que impide la comunicación. Varios personajes juguetones operan con estas infinitudes en un cráneo cerrado y sórdido de sujetos que necesitan desesperadamente el intercambio.

Una aproximación a los dilemas de la memoria como proceso de comunicación habrá de partir necesariamente, entonces, de actitudes paraconsistentes. Podríamos, desde ese lugar, manifestar uno de los objetivos generales de la epistemografía mediante un doble oximoron: proporcionar intervenciones desclasificantes para obtener autoenunciaciones escuchantes. He ahí una primera prioridad de nuestro programa investigador.

Las tecnologías digitales propician, más que pensamientos en sí mismos, modos únicos de pensar y por ello, decíamos, han de ser reinventadas desde un pluralismo lógico y usos culturales que formen parte de su propia naturaleza. Sería ésta una segunda prioridad de la epistemografía interactiva, desmontable en cinco actuaciones graduales que resumo: 1) repensar la tecno-lógica global desde etno-lógicas específicas, 2) ocupar y difundir provisionalmente los contenidos de la pluralidad subalterna en los formatos, canales y lenguajes de la dominación aunque no se consiga todavía, así, la igualdad de condiciones, 3) abordar la memoria de nuestros propios ausentes como etnomemoria, interviniendo en la diacronía como diatopía, 4) facilitar a las etnomemorias que lo soliciten, herramientas asimilables y autodegradables de autonarración emancipante, 5) introducir la desclasificación en tales herramientas, esto es, la activación del pluralismo lógico, de la crítica y la autocrítica emancipante tanto en los modos de autonarración como en los proyectos de heteronarración.

Restaría, junto a estas prioridades, una gran labor pedagógica por realizar en nuestras sociedades, esto es, promover como valor esencial de la democracia misma, tanto el derecho a la autonarración como el derecho al silencio o a la desaparición.

IC-2009-6 / pp85-111 ISSN: 1696-2508

Bibliografía

- Abril, Gonzalo (2003): *Cortar y pegar. La fragmentación visual en los orígenes del texto informativo*. – Madrid: Cátedra
- Baudrillard, Jean (2000): *El intercambio imposible*. — Madrid: Cátedra
- Berger, P y Luckmann, T (1997): *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. – Barcelona: Paidós.
- Clifford, James (1999): Itinerarios transculturales. El viaje y la traducción a fines del siglo XX. – Barcelona: Gedisa.
- Costa, Newton C. A. da (1997): O *conhecimento cientifico*. – Sao Paulo: Discurso
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1994): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. – Valencia: Pretextos.
- Foucault, Michel (1979): *Microfísica del poder*. – Madrid: Las ediciones de la Piqueta.
- García Gutiérrez, Antonio (2002): *La memoria subrogada*. – Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada
- García Gutiérrez, Antonio (2003): *La política europea de la memoria: una evaluación paraconsistente*. –In: El Rapto de Europa, nº 3, p. 71-82.
- García Gutiérrez, Antonio (2005): *Fijaciones. Estudios críticos de políticas, culturas y tecnologías de la memoria*. Madrid: Biblioteca Nueva, col. Nuevas Eutopías.
- García Gutiérrez, Antonio (2007): *Desclasificados. Pluralismo lógico y violencia de la clasificación*. – Rubí (Barcelona): Anthropos
- García Gutiérrez, Antonio (2008): *Outra memória és posível. Estratégias descolonizadoras do arquivo mundial*. – Petrópolis (Rio de Janeiro): Vozes.
- García Gutiérrez, Antonio (2009): *La identidad excesiva*. –Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ginzburg, Carlo (1994): *Mitos, emblemas, indicios*. Morfología e historia. – 2ª ed.-- Barcelona: Gedisa.
- González, Jorge (2007): *Cibercultur@ como estrategia de comunicación compleja desde la periferia*. – In: I/C, nº 4
- Granger, Gilles Gaston (2002): O *Irracional*. – São Paulo: Editora Unesp,
- Gruzinski, Serge (2000): *El pensamiento mestizo*. – Barcelona: Paidós
- Hardt, Michael; Negri, Antonio (2002): *Imperio*. – Barcelona: Paidós.
- Hobsbawm, Eric (2004): *Sobre la historia*. – Barcelona: Crítica
- Holloway, John (2002): *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Barcelona: Viejo Topo
- Huyssen, Andreas (2000): *Seduzidos pela memoria*. – Rio de Janeiro: Aeroplano; Universidade Candido Mendes; Museo de Arte Moderna.
- Huyssen, Andreas (2004): *Resistencia a la memoria: los usos y abusos del olvido público*. – Porto Alegre: Intercom.
- Kymlicka, Hill (2006). *Fronteras territoriales*. – Madrid: Trotta.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp85-111

- Lenkersdorf, Carlos (2002): *Aspectos de educación desde la perspectiva maya-tojolabal*. — In: Reencuentro. México: UNAM, nº 33, p. 66-74
- Lévy, Pierre (2000): A *inteligência coletiva. Por uma antropología do ciberespaço*. – São Paulo: Loyola.
- Ludewig, Kart y Maturana, Humberto (1992): *Conversaciones con Humberto Maturana. Preguntas del psicoterapeuta al biólogo*. –Temuco: Universidad de la Frontera.
- Lyotard, Jean François (1999): *La diferencia*. – Barcelona: Gedisa.
- Marx, K. (1976): *Contribución a la crítica de la economía política*. – 6ª ed. - México: Cultura popular.
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco (1999): *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*. – 3ª ed.--Madrid: Debate.
- Mignolo, Walter (2003): *Historias locales, diseños globales*. Colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo. – Madrid: Akal.
- Mignolo, Walter (2007): *Transculturation and the colonial diference*. Double Translation. – In: I/C, nº 4
- Nietzsche, Friedrich (1997): *La genealogía de la moral*. – Madrid: Alianza.
- Platón (1997): Fedro. -- *In: Diálogos III*. – Madrid: Gredos.
- Ricoeur, Paul (1999): *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. – Madrid: Arrecife; UAM.
- Saramago, José (1997): *Todos os nomes*. – Lisboa: Caminho.
- Santos, Boaventura de Sousa (1989): *Introduçâo a uma ciência pósmoderna*. – Rio de Janeiro: Graal.
- Santos, Boaventura de Sousa (2000): *Pela Mão de Alice: o social e o político na posmodernidade*. – 7ª ed. – São Paulo: Cortez.
- Santos, Boaventura de Sousa (2005): *El milenio huérfano*. Madrid: Trotta
- Sloterdijk, Peter (2000): *Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*. – Madrid: Siruela.
- Sodré, Muniz (2004): *Sentir, comunicar e comprender*. – (mecanograf.)
- Sodré, Muniz (2006): *As estratégias sensíveis. Afeto, politica e mídia*. – Petrópolis (RJ): Vozes
- Steiner, George (2001): *Gramáticas de la creación*. – Madrid: Siruela.
- Todorov, Tzvetan (2000): *Los abusos de la memoria*. – Barcelona: Paidós.

IC-2009-6 / pp85-111 ISSN: 1696-2508

EL ROBOT ILUSTRADO Y EL FUTURO DE LAS HUMANIDADES
THE ENLIGHTENED ROBOT AND THE FUTURE OF HUMANITIES

Jenaro Talens
(Universidad de Ginebra, Suiza)

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp113-125

Resumen
El artículo reivindica el valor de las Humanidades para los tiempos presentes, y apunta la capacidad que han demostrado disciplinas como la Teoría de la Literatura y la Literatura Comparada para proponer correctamente los términos del debate, gracias a su vocación por la transversalidad, la cultura popular o *marginal* y por el desplazamiento efectuado en ellas desde la noción de "lectura" como mera transcripción al de "lectura" como análisis e intervención política.

Abstract
Paper claims the value of Humanities for present times, and remarks the ability showed by disciplines as Literature Theory and Comparative Literature to correctly propose the terms of the debate, because of its vocation across disciplines, popular or underground culture and of its displacement from "reading" as just transcription to "reading" as analysis and political involvement.

Palabras Clave
Humanidades / Teoría de la Literatura / Literatura Comparada / Transversalidad / Cultura Popular.

Keywords
Humanities / Literature Theory / Comparative Literature / Crossdisciplinary approaches / Popular Culture.

En uno de las planos más impresionantes que ha ofrecido el cine de los últimos años, al final de *Blade Runner*, de Ridley Scott, el replicante Roy interpretado por Rutger Hauer salva de morir a Deckard, el policía que encarna Harrison Ford mientras reflexiona sobre el sinsentido de su propia muerte, no por anunciada y programada menos cruel. El replicante/robot, especie de organismo cibernético humanizado por su amor a la vida, se sitúa en las antípodas de esa otra máquina de laboratorio que representa Arnold Schwarzenegger en el *Terminator* de James Cameron. Mientras el replicante sirve para mostrar una posible vía de recuperación de la tecnología por una cotidianeidad que la normaliza desde la sentimentalidad (Ford huye con otra replicante que no sabe que lo es asumiendo, por razones obvias, la incógnita de cuánto durará su relación), el *terminator* es una máquina sólo integrable en un mundo humano en tanto en cuanto actúa a la manera de, siguiendo las pautas de comportamiento que tiene programadas como variables en el ordenador que regula su funcionamiento. (Pensemos en la escena en la que a la llamada del vigilante del hotel a la puerta de su habitación, el *terminator* visualiza las posibles respuestas: "What can I do for you?/ I am coming / I am fine, thank you / Fuck you!"). Uno y otro podrían servirnos, pues, como metáfora de las dos vías de acercamiento al terremoto que ha supuesto en el mundo contemporáneo la integración de las nuevas tecnologías. ¿Son algo que podemos utilizar o algo que busca utilizarnos? o lo que es lo mismo, ¿se trata de "robotizar" nuestros conocimientos o de convertirnos en robots ilustrados? ¿Qué papel tenemos en ese mundo los que nos circulamos por ese territorio aparentemente obsoleto llamado Humanidades? Ese es el tema que quisiera exponer a consideración.

Quisiera iniciar mi trabajo recordando el título de una canción que hizo furor hace unas décadas, cuando ese terremoto al que antes aludí empezaba a enseñorearse de nuestro imaginario y cuando, como afirmaba un clip musical, el video amenazaba con matar a la estrella de la radio: *It´s only Rock'n Roll, but I like it*. Tal vez resulte algo atípico iniciar una reflexión como la que sigue haciendo referencia a uno de los temas ya clásicos del repertorio de *The Rolling Stones*, pero no es gratuito. Como indicaré más adelante, la emergencia de las diferentes variantes de música popular en la segunda mitad del siglo XX (del *rock'n'roll* de la década de los años cincuenta al *tecno* o al *rave* actuales) ha trascendido la escena de lo festivo para convertirse en un fenómeno cultural de más amplio alcance, desde el que abordar el cambio de paradigma que caracteriza la llamada era electrónica. En ese contexto donde los modelos analíticos estables han dado progresivamente paso a una especie de guerra de guerrillas epistemológica, el título de la canción de Jagger/Richards resulta iluminador. Frente al apabullante desarrollo tecnológico de los mega conciertos y el sofisticado aparato escénico que suele acompañar estas

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp113-125

prácticas —desde los iniciales viajes psicodélicos de *Pink Floyd* hasta la reciente parafernalia del *PopMart* de Bono y *U2*—, los viejos *Stones* revindicaban (aunque la suya fuese, teniendo en cuenta sus circunstancias una parodia, más bien cínica, de reivindicación) el derecho a la simplicidad: no es más que *rock'n'roll*, pero me gusta. Algo equivalente parece aguardar a quienes deambulamos por ese territorio cada vez más proscrito de la literatura y las artes, aunque en este caso, reclamar un espacio social bajo el sol ("no es más que poesía —o novela, o teatro, o pintura—, pero nos gusta") no se haga sólo en el sacrosanto nombre de defender "lo que nos gusta" sino como necesaria propuesta política de intervención. Gusto y "necesidad" se dan, en este caso, la mano.

Reflexionar sobre el futuro de las Humanidades plantea, por ello, una serie de cuestiones de vital importancia. Sobre tres de ellas quisiera reflexionar. La primera y principal tiene que ver con la necesidad misma de abordar de forma no sólo académica sino también política el tema del futuro de las Humanidades en el siglo XXI; la segunda remite al lugar que le corresponde a una disciplina como la Teoría de la Literatura y Literatura Comparada en ese debate y las posibles consecuencias que dicho lugar pueda conllevar en la redefinición de sus objetivos y funciones; por último, la tercera se centra en el carácter específico, en términos políticos amplios, pero también de estricta política cultural, que para su existencia y funcionamiento pueda imprimir a esta discusión el hecho de proponerla desde un país como España.

1. La necesidad de analizar el posible lugar de las Humanidades en una sociedad dominada cada vez más por los avances de la tecnología, resulta, a todas luces, urgente. Su progresiva pérdida de protagonismo, no sólo en los planes de estudio secundarios y universitarios, sino, en general, dentro de la sociedad no es, sin embargo, algo "natural". En fechas relativamente cercanas (digamos hasta mediados del siglo pasado) los patrones para medir la inteligencia de los estudiantes iban asociados a la capacidad para enfrentarse a las lenguas clásicas. Quien mejor y más fructíferamente se enfrentaba con un texto de Cicerón o de Tucídides (por supuesto, en su idioma original) obtenía una puntuación mayor a la hora de establecer los coeficientes intelectuales que más tarde habrían de servir para decidir, en un primer momento, el reparto de becas y otro tipo de ayudas y, en un segundo momento, para valorar la capacidad intelectual en términos del mercado de trabajo. Ése era el papel, en efecto de determinadas formas de enseñanza o de determinadas universidades, en tanto productoras de élites dirigentes de una sociedad determinada. Más tarde, el latín y el griego cedieron el paso a las matemáticas. Fue un primer, aunque no decisivo, intento de jerarquizar las opciones, relegando lo que ambas lenguas representaban (las Humanidades) a un segundo puesto, importante, pero no ya como medida sino como añadido. Estudiar literatura, latín o filosofía, por citar unas pocas disciplinas, podía considerarse valioso,

IC-2009-6 / pp113-125 ISSN: 1696-2508

pero no ya necesario. Los últimos quince o veinte años, no sólo han desplazado el papel de la escuela (y su hermana mayor, la universidad) a un lugar secundario en ese proceso —sustituidas por otras instituciones más del orden de lo mediático que de lo tradicionalmente considerado como del orden de lo educativo—, sino que, al hacerlo, han entronizado como sustituto de aquellas opciones el papel de la informática, si bien un joven o una joven no demuestran ahora su capacidad programando en un ordenador sino mediante su habilidad como usuarios de programas ya elaborados.

Podríamos considerar que esta especie de giro copernicano es algo acorde con la evolución de los tiempos. ¿Qué significa, sin embargo, "la evolución de los tiempos"? La progresiva adaptación de la enseñanza a las disciplinas prioritarias no explica en qué se basa dicha supuesta prioridad. Si aceptamos que una reforma del sistema educativo (llámese Libro blanco, LOGSE, LRU o cualquier otra cosa, por citar sólo ejemplos de la historia educativa española reciente) lo que busca es adaptarlo a las necesidades y demandas de la sociedad, podríamos concluir que lo que se persigue no es sino la construcción de sujetos sociales específicos, con un sistema de valores determinado, capaces de discernir, según unos ciertos principios éticos, entre lo que podríamos definir como "el bien y el mal" y de responder al tipo de saberes de utilidad práctica productiva en la comunidad donde dicha reforma se lleva a cabo. Dicho así, poco podríamos debatir. Es fácil estar de acuerdo en los grandes principios universales. El problema surge cuando descendemos al terreno concreto y nos preguntamos qué significa "utilidad práctica", qué es eso de la "productividad", y para qué y para quiénes funciona. ¿Se ofrece a los diferentes grupos sociales lo que ellos necesitan, o lo que se considera que puede servir para que luego hagan lo que se necesita de ellos? ¿Quién decide el contenido de "lo que se necesita de ellos"? La inexistencia de grandes metarrelatos que todo lo justifiquen en términos universales, esa característica que Jean François Lyotard describió como propia de la "condición" postmoderna, no impide que haya cada vez más una relación lógica extrema y generalizada entre el supuesto declive humanístico y la necesidad de mantener y profundizar en lo que Foucault ha definido como sociedades de vigilancia y control. No es casual si en las convocatorias de becas y otros tipos de ayuda, las llamadas áreas preferentes tienen que ver con el universo de lo mediático y de la tecnología. La idea de utilidad que subyace a dicha decisión deja fuera de su ámbito todo lo que tenga que ver con las Humanidades.

Volvamos, por un momento, al ejemplo citado del proceso letras clásicas/matemáticas/informática. La diferencia fundamental entre el uso de las dos primeras materias y la última, es que en latín, griego y matemáticas se trataba de enseñar a pensar para que el estudiante resolviese problemas. Desarrollar las propias capacidades intelectivas podía conducir a crear individuos con criterio propio de decisión. Lo que se potencia en las asignaturas optativas informáticas de secundaria, en tanto centro

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp113-125

articulador, es la capacidad para adaptarse a modelos preestablecidos; no tanto la creatividad, cuanto la adaptabilidad. Pensemos, por ejemplo, en un programa de los llamados interactivos, de gran éxito entre los menores de 12 años, SIM CITY. El jugador es elegido, de entrada, alcalde y tiene en sus manos la posibilidad de construir y desarrollar su ciudad. Decide dónde se ubica un parque, cuántas plantas debe tener un edificio, dónde son necesarios los colegios, las vías de acceso a las autopistas, los hospitales, las bibliotecas públicas, los cines, los cuerpos de bomberos o las comisarías de policía. Si en un barrio hay mucha aglomeración ciudadana (muchos pisos habitables y muchas familias, de cuatro miembros de media, pongamos por caso), se necesitarán muchas comisarías, entre otras cosas, porque la lógica del programa ha preestablecido que cada tanto número de habitantes se precisa un contingente policial o de lo contrario habrá disturbios. Si en un parque los bancos que jalonan los paseos están a media luz, el programa no prevé que sea para que las parejas puedan besarse con tranquilidad, sino para que la delincuencia organizada haga circular la droga. Por eso si el jugador no instala mucha luz —aunque eso cueste dinero y vaya en contra del ahorro energético— el juego hace saltar una alarma diciendo que se ha cometido un atraco o un robo por drogadictos en estado de "mono". El jugador-alcalde puede también subir o bajar los impuestos, prometer cosas con fines electorales y luego no cumplirlas. En una palabra, para resumir, parecería que el juego educa para ser ciudadano. Lo que no se dice es que, para serlo, el modelo de ciudad, los modos de comportamiento necesarios, los valores cívicos y morales que asumir el serlo comportan, etc. están ya decididos de antemano. La tolerancia y la capacidad de autogestión, por ejemplo, no están previstas en el programa. Quien no se adapta a la lógica, pierde puntos y hasta es posible que pierda la partida, es decir, no sea reelegido al final del juego. No se enseña, por consiguiente, a pensar y elegir, es decir a ser libre, sino a obedecer y a seguir patrones cuya funcionalidad no es nunca puesta en discusión. En ese contexto, la existencia misma de los llamados "programas interactivos" resulta problemática, a menos que por "interactivo" entendamos la capacidad para seguir las reglas del juego.

Sin embargo, lo que las Humanidades enseñaban, o al menos obligaban a aprender era precisamente lo contrario. No es casual, pues, que la progresiva conversión de las sociedades modernas en sociedades de control necesite de la erradicación de las Humanidades casi como principio ordenador. Y si no la erradicación, su desplazamiento a territorios secundarios donde su influencia sea cada vez menor.

El debate sobre el llamado Decreto de las Humanidades que ha tenido lugar en España en los últimos tiempos me parece lo suficientemente sintomático de la importancia del tema en cuestión. Si es verdad que la historia la hacen los pueblos pero la escriben los señores, estudiar Historia de España o Literatura Española no consiste sólo en abordar contenidos

IC-2009-6 / pp113-125 ISSN: 1696-2508

concretos sino, fundamentalmente, situarse en un lugar específico para hacerlo, esto es, asumir determinados puntos de vista sobre qué significa España, por ejemplo; cómo se ha ido constituyendo, con sus meandros, contradicciones, enfrentamientos, etc. Significa también aceptar que el relato del pasado se hace desde la voluntad de producir un sentido determinado del presente y que, en consecuencia, dicho relato no es la exposición de unos hechos sino el proceso argumentativo de una interpretación. Las tradiciones "nacionales" no siempre representan en términos políticos lo que sus actuales herederos, autoproclamados "nacionalistas", quieren que representen, si de lo que hablamos es de Historia y no de Ucronía. La revuelta comunera, por ejemplo, puede reivindicarse como enfrentamiento de un grupo social a un poder centralista pero, al mismo tiempo, también como resistencia de ese mismo grupo a un cambio hacia la modernización que representaban en aquel momento los Austrias; ser antiafrancesado en el literatura española del siglo XVIII, a su vez, podría ser signo de nacionalismo español pero también de visión conservadora, contraria a la Modernidad representada por Francia, y así sucesivamente. La Historia de la Literatura española como correlato artístico de la historia política de una comunidad "nacional", se funda, de hecho, en la idea de España como concepto unitario; por otra en el uso de una lengua, el castellano. En el primer caso se proyecta hacia el pasado un concepto que empieza a existir, en sentido estricto, con los Reyes Católicos. ¿Cómo hablar, en efecto, de Literatura Española medieval, si en la mal llamada Edad Media no existían en sentido estricto ni España ni lo que hoy entendemos por "literatura"? Y caso de existir, ¿por qué se reduce, casi de forma generalizada, a la práctica en castellano? Es obvio que se eliminan las obras escritas en las otras lenguas —latín, hebreo, árabe, catalán, gallego— pero al mismo tiempo no se explica por qué no se incluye lo escrito en los países americanos de habla española. Si la cuestión estriba en la necesidad de articular lengua y estructura política, ¿por qué no se incluye la literatura colonial en la literatura española? Por otra parte, ¿qué es la llamada "Literatura Hispanoamericana" como concepto, sino una invención de Menéndez y Pelayo, elaborada a partir de la idea indiscutida de Hispanidad? Ejemplos como el citado pueden extenderse al terreno de la Historia del Arte o de la Filosofía. De hecho, el debate de la Humanidades no se centra, en última instancia, en cuánta información es necesario incluir en el currículum sino en qué visión del mundo ofrecer como "natural", o lo que es lo mismo, qué tipo de ciudadanos es necesario formar y para qué tipo de sociedad.

En ese contexto, discutir el futuro de las Humanidades sobrepasa el puro ámbito académico por cuanto sus "efectos" posteriores irán, lo queramos o no, más allá de lo académico para convertirse en un efecto político de alcance más general. Una primera cuestión, por tanto, sería considerar la discusión como proyecto político y no meramente desde la

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp113-125

perspectiva "universitaria". Tal vez la universidad, como institución, no sea ya el lugar donde circulan los saberes que hacen funcionar el mundo contemporáneo, ni sus seguramente anquilosadas estructuras sean las más adecuadas para articularlos y hacerlos útiles, pero eso no cambia los términos del problema.

2. ¿Qué papel puede representar la Teoría de la literatura en este debate? En primer lugar es importante señalar que la mayoría de las propuestas sobre el particular proviene del ámbito disciplinar de la Teoría literaria y la Literatura comparada, lo que no necesariamente implica que el asunto sea de orden literario. No me parece casual que la reflexión sobre el efecto social de los discursos, en términos políticos, psicoanalíticos, massmediáticos, etc., se haya desarrollado en el interior de un comparatismo cada vez más dedicado a la travesía por las complejidades de las redes multidisciplinares que a autodefinirse en el espacio cerrado de un territorio monológico. Si algo ha caracterizado, en efecto, el trabajo del comparatismo en los últimos años, al menos, en su versión más radical, ha sido su voluntad de romper los límites convencionalmente establecidos para su campo de investigación, poniendo a dialogar a la literatura con la filosofía, a la semiótica con la sociología o las matemáticas, a la teoría política con la musicología, a la narratología con Heisenberg, a Kant y su *Crítica de la razón pura* con el cine y los *mass media*, a Shakespeare con los *graffiti*, a Deleuze con las bases rítmicas del son cubano, y así sucesivamente. Pocas veces en la tradición de una disciplina académica se ha dado, junto a la mayor y más asentada ortodoxia, tanta libertad, tanto rigor y tanta capacidad de riesgo para explorar territorios nuevos y plantearse nuevas preguntas.

En uno de sus incisivos aforismos, Juan Ramón Jiménez escribía: "Meter a un poeta en la Academia es como meter un árbol en el Ministerio de Agricultura". Uno podría preguntarse, en una línea semejante de razonamiento, por la aparente contradicción de convertir en objeto de estudio académico un conjunto de discursos surgidos en los suburbios de la oficialidad institucional, discursos que no buscan ser sancionados salvo por su propia y voluntaria "ainstitucionalidad". Discutir, sin embargo, no tanto sus definiciones cuanto su función concreta en situaciones y culturas concretas, en tanto "síntoma social" puede establecer un espacio de discusión que, sin dejar de ser académico, se abre a lo político, haciendo así del trabajo universitario un instrumento útil de conocimiento y no el relato mítico de un cementerio de elefantes.

En un conocido *graffiti* del mayo parisino del 68 podía leerse lo siguiente: "La universidad sólo iluminará el día que la incendien". Por fortuna para los que aún creemos en el papel cívico y político de esta institución, hay pirómanos y pirómanos. Unos queman los puentes y otros los obstáculos que impiden tener acceso a ellos. Siempre resulta reconfortante encontrarse con quienes, puestos a ser pirómanos, eligen serlo del segundo tipo, es decir,

IC-2009-6 / pp113-125 ISSN: 1696-2508

de los que buscan intervenir en el terreno simbólico del conocimiento, el más peligroso a la postre. No es casual que los pirómanos del primer tipo, es decir, quienes queman libros en sentido estricto fundamenten la eficacia de su discurso político en el hecho de que no sólo hay quienes no saben leer ni escribir sino, lo que es peor, quienes no saben lo que leen ni lo que escriben; pues es sabido que un edificio puede reconstruirse, pero que una cabeza mal amueblada por "causas educativas" suele ser carne de cañón y víctima propiciatoria.

Ésa es la razón de que este tipo de transversalidad discursiva sea, en mi opinión, tan importante. La tradición "académica" a que aludía Juan Ramón Jiménez suele temer la novedad, pero también lo que considera temas que caen fuera de su ámbito de competencia. Nunca he entendido qué significa ese *su*. De hecho, si nada de lo social debe ser ajeno a los intereses de la universidad, no se entiende muy bien por qué se considera que lo son asuntos aparentemente marginales, por cuanto no "institucionalmente aceptados como científicos" —los *graffiti*, por ejemplo, o el cómic, la música de discoteca o cualesquiera otras manifestaciones de la mal denominada cultura popular. Todos ellos parecen no servir más que como material de derribo o tema de encuesta para aproximaciones sociológicas, pero nunca como objeto primario de análisis. Como si la división entre "alta cultura" y "baja cultura" no fuese, en sí misma, una falacia de quienes confunden, en su ignorancia ilustrada y su no asumido elitismo, cultura con educación superior. De ese modo, mientras la alta cultura discute la música de las esferas, es fácil desdeñar lo que de irreductible y subversivo suele haber, desde tiempo inmemorial, en lo despectivamente clasificado como cultura popular que, no por casualidad, es la que atraviesa y unifica (dado que establece algo que compartir) una franja mayor de población en toda comunidad social.

Abordar los *graffiti* desde la perspectiva de una historia de la escritura, o la historia del cine desde una historia de la visualidad, o del rock desde una historia de la sonoridad es, por ello, una forma de evitar evacuar lo que en todas estas manifestaciones hay de práctica social, y, en consecuencia, no es sólo un trabajo necesario desde el punto de vista erudito, sino un acto político. Entre el desciframiento de unas inscripciones ibéricas, la transcripción paleográfica de un pergamino del siglo XV, la lectura de los *tags* y las pintadas en clave del metro de Nueva York, y el análisis del fenómeno *rap* o del funcionamiento de formas narrativas poco usuales en el *manga* japonés o en cierta literatura mal llamada de género, hay más puntos de contacto de los que pudiere parecer. En todos los casos se trata, no sólo de traducir un contenido semántico, sino de interpretar un síntoma.

Es este desplazamiento desde la noción de "lectura" como mera transcripción al de "lectura" como análisis e intervención lo que hace del comparatismo hoy un trabajo necesario. Si lo que define el análisis de ese

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp113-125

conjunto de prácticas sociales que constituyen el mundo en que vivimos no son los objetos sino la mirada crítica que los enfrenta, es evidente que la aproximación sintáctica, semiótica, sociológica o historiográfica al universo de los discursos globales entrecruzados por cuyos intersticios circulamos es tan urgente y necesaria como lo sería si el objeto de estudio fuese la filosofía del lenguaje o la obra narrativa de Thomas Mann.

Hace apenas unas décadas era frecuente describir la homogeneización cultural del mundo contemporáneo como un escenario en el que los únicos problemas culturales posibles serían las eventuales resistencias a la modernización que pudiesen ofrecer las sociedades postcoloniales asiáticas o africanas, empeñadas en sus primeros momentos de independencia en procesos de construcción nacional. En este contexto resultaba evidente el papel fundamental del nacionalismo de Estado en la configuración histórica de las diferentes formas culturales.

La persistencia de culturas minoritarias y de sus diversas expresiones culturales no eran abordadas, en ese contexto, sino como una mera expresión de la variedad de la cultura nacional o, en la mayoría de los casos, como un fenómeno anacrónico en el contexto de consolidación cultural del Estado Nación, condenado a la desaparición o la marginalidad. Por su parte, las culturas no europeas, conocidas a partir de la expansión colonial fueron objeto de un tratamiento simplificador y lleno de prejuicios, que atravesó desde los textos científicos, filosóficos y literarios, hasta la música o las artes plásticas e incluso a la geografía, dando lugar a ese gran discurso generalizador y justificador de la colonización que Edward Said ha definido con el término *orientalismo*.

La publicación en 1974 del mapamundi de Arno Peters, que rehacía por completo el usualmente conocido del cartógrafo Gerardus Mercator (siglo XVI), demostró el carácter eurocentrista y simplificador de éste último. La India, por ejemplo, cuatro veces mayor en extensión que los países escandinavos, aparecía en la versión de Mercator como equivalente a éstos; África era menor que la difunta Unión soviética, China más o menos del tamaño de Groenlandia y América del Sur más pequeña que Europa. Curiosamente, esa manipulación llegaba hasta el punto de colocar el ecuador, no en el centro de la esfera terrestre, sino en el tercio inferior.

En la actualidad resulta casi evidente afirmar que los transportes y telecomunicaciones, los medios de comunicación de masas, las multinacionales del ocio y la cultura, y la globalización de los negocios han extendido por todo el planeta, los valores, símbolos, modos de vida, y las formas de organización social y política del mundo occidental. Sin embargo, el escenario que se abre ante nosotros no parece que pueda caracterizarse, sin más, por el hecho de producir la extensión mundial de una cultura específicamente moderna y universal. Aunque muchos aspectos permiten hablar de una creciente integración cultural global, otros muchos nos sitúan ante una articulada red de fragmentaciones múltiples que parecen suponer

IC-2009-6 / pp113-125 ISSN: 1696-2508

que no existe tanto un proceso creciente de homogeneización, cuanto una generalización de formas diferentes de la doble enunciación a que se refería Bajtín, esto es, lo que Michel de Certeau ha definido con el término de *hibridación*.

Parece razonable recordar, llegados a este punto, que las transformaciones que estamos mencionando tienen lugar en un contexto de reestructuración de la sociedad internacional que junto a modificaciones geopolíticas de extraordinaria importancia como la caída del muro y, con él, la del llamado socialismo real, presenta como rasgo fundamental la transformación de una economía política internacional basada fundamentalmente en las relaciones entre Estados, y en los intercambios comerciales entre empresas sometidas a muy diferentes regulaciones de carácter estatal, en una nueva economía política global, muy diferente de la anterior, que impone, con importantes problemas de legitimación, la transformación radical del papel regulador del Estado en el interior de nuevas instancias supranacionales.

Por supuesto, no todos los desarrollos culturales contemporáneos deben ser entendidos como simples reajustes sobredeterminados por las transformaciones de la economía política global, pero es necesario, sin embargo, interpretarlos en relación con las demás transformaciones asociadas a ella. Los cambios en la organización interna y en las estrategias corporativas de la industria cultural, así como a la propia erosión del Estado como instancia privilegiada de regulación y gestión, hace que la formulación e implementación de la práctica cultural sea mucho más compleja. Pensemos, por ejemplo, en los movimientos sísmicos que conlleva la creación de nuevas empresas multimediáticas de alcance multinacional. La concentración, bajo una misma estructura empresarial, de productoras y distribuidoras cinematográficas, editoriales y empresas periodísticas, casas de discos, etc. no es, por ello, un problema simple. Si un casa editora alemana, por ejemplo, se convierte en la mayor accionista de una homóloga española, ¿quién y con qué criterios decidirá el catálogo, es decir, la propuesta de canon?

Tomemos otro caso especialmente elocuente: el desarrollo de los nuevos medios de transporte a escala mundial, con la movilidad humana que conlleva, ha impulsado extraordinariamente la necesidad de reinventar o a veces inventar las tradiciones locales y regionales hasta el punto de constituir una de las dinámicas fundamentales en los procesos de hibridación. En las condiciones actuales, la imagen del europeo rico que destruye con su intervención las culturas locales más dispares requiere ser pensada en otros términos. La extensión mundial del turismo internacional, y no sólo del occidental, ha tenido efectos depredadores sobre infinidad de culturas tradicionales, pero a la vez ha impulsado de forma extraordinaria la necesidad de reinvención de la tradición. Por supuesto, tal revalorización de la cultura minoritaria (y así es como se entiende el creciente impulso dado

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp113-125

por la industria del ocio a las llamadas culturas de base étnica), ahora explícitamente mercantilizada, no significa una recuperación de lo tradicional, pero se trata de una dinámica cultural cuyas repercusiones sociopolíticas no se pueden ignorar. Se trata, en suma, de un proceso que en las condiciones contemporáneas ha de ser, tanto en la artesanía o la gastronomía como en el mundo de la música popular, compatible con las grandes compañías multinacionales de la restauración y del ocio, y las infraestructuras que exige la industria mundial del turismo y la propia industria cultural.

Algunos de los desarrollos recientes en el dominio de la cultura de masas resultan también elocuentes en este terreno. En los últimos años se ha comenzado a explotar el potencial de mercantilización global de las culturas tradicionales de una forma inconcebible en el pasado, de manera que puede afirmarse que la mercantilización mundial de las culturas locales con la etiqueta de "étnica" o territorial constituye uno de los rasgos específicos más característicos de las transformaciones culturales de este final de milenio. Es ésta una afirmación que puede considerarse válida en dominios tan diversos como la música popular, las artes plásticas, el diseño industrial, la industria de la moda, el cine y la televisión, o la literatura de consumo. Por supuesto, en el contexto al que nos estamos refiriendo, más que la mercantilización de lo supuestamente "genuino", lo que se produce es la mercantilización de todo aquello que pase por serlo, se llame cine étnico, moda indígena, alimentos con denominación de origen, o novela "del tercer mundo".

Desde la perspectiva que nos interesa subrayar aquí, este fenómeno —que Baudrillard ha llamado el *melodrama de la diferencia*, y en el que toda alteridad se ha disuelto en el batiburrillo implacable de la ley de la oferta y la demanda de la industria del ocio y cultural,— contribuye de forma prácticamente generalizada a escala planetaria a una revalorización de las culturas minoritarias y de base local, ahora también transnacionalizadas, que rebasa con mucho en sus efectos sociopolíticos, la mera mercantilización. Este fenómeno supone una insospechada sofisticación del modelo cultural de la sociedad de masas, y una nueva vuelta de tuerca en la cultura de lo verosímil que constituye en definitiva la cultura de masas. En ese contexto, el éxito —programado o no— de escritores y artistas del tercer mundo suele entenderse como la demostración de que en Occidente ya no tenemos nada que decir, o bien como la constatación de que el "grado cero" de la imagen —o el lenguaje— ya no existe, sustituido como lo está por la sorpresa transitoria de las infinitas y posibles combinaciones de lo ya dado, a cuyo universo acaba por pertenecer todo lo que se integra en él.

Si el discurso del comparatismo —volviendo ahora al ámbito de la teoría literaria— es capaz de asumir esta complejidad de redes y aplicar sin prejuicios modelos interpretativos provenientes del mundo de la cultura

IC-2009-6 / pp113-125 ISSN: 1696-2508

popular, tal vez el *impasse* a que conduce el mantenimiento a toda costa, no ya del canon literario, sino de la noción misma de literatura que dicho canon comporta, encontraría una vía de salida. Entre otras cosas, encontraría eco en un público que cada vez más disocia la cotidianeidad del mundo en que vivimos —donde la cultura popular sienta sus reales— del trabajo universitario, en una suerte de esquizofrenia nunca diagnosticada pero muy real.

3. El que una discusión como la presente se realice desde España es también importante. Hay quienes entienden la globalización en términos de *Western*, como un proceso de conquista de nuevos territorios. La globalización, desde esa perspectiva, consistiría en una especie de pananglicismo, según el cual, al igual que Francis Fukuyama auguraba que el fin de la historia implicaba que el capitalismo es la forma definitivamente mejor para estructurar las sociedades, habría llegado el, por así llamarlo, fin del multilingüismo en el terreno intelectual, toda vez que el inglés habría demostrado ser el mejor vehículo para la comunicación "científica".

Frente a dicha concepción, más que imperialista, estúpidamente reduccionista, podemos oponer otra mirada que entienda lo global desde la definitiva pérdida de un centro estable para dirigir la articulación del conjunto. Desde esa perspectiva, España no es un espacio al que trasladar el debate anglosajón sobre el futuro de las humanidades en el contexto de la globalización, sino el síntoma de que es posible una forma diferente de pensar el problema, en la medida en que son otros los problemas que emergen en el ámbito de cada cultura, como son otros los mundos expresables desde cada lengua, no siempre traducibles a una hipotética lengua básica común de características prebabélicas. Basta analizar la forma en que algunos de los términos de nuestra disciplina funcionan en algunas de las lenguas más utilizadas en nuestra área de trabajo, el inglés, francés y español, para comprobar que estamos ante universos referencial y culturalmente en conflicto. *Literature*, por ejemplo, define, en inglés, un abanico tan amplio de significados referenciales que incluye desde las obras shakespeareanas hasta los folletos de instrucciones para el correcto uso de un horno microondas o de una lavadora con centrifugación final incorporada. "Ficción" se ha convertido en un quasi sinónimo de "novela", al menos en términos clasificatorios. Una librería, francesa o española, en nada se parecen a lo debería ser su equivalente (lingüísticamente hablando) en los EEUU. Sin entrar en valoraciones, que a nada conducirían, lo que estos simples ejemplos señalan es la existencia de unas diferencias que no pueden ser reducidas a un denominador común. Es cierto que la no elección de una lengua común para debatir puede convertir la reflexión colectiva en una red de monólogos entrecruzados por sobreabundancia multilingüística. También lo es, sin embargo, que la elección de algunas "lenguas de frontera" —y de fronteras y liminalidades se trata cuando hablamos de las Humanidades— que eliminen la monodireccionalidad puede resultar sano. Tal vez no esté de

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp113-125

más recordar que uno de los primeros centros del comparatismo, entendido a la manera en que lo he expuesto más arriba, fue la Escuela de Traductores de Toledo. De todas formas, que este enfoque "local" implique dificultades, no lo pongo en duda. También se dan en el mundo real cuando nos movemos fuera de los muros de esta institución y eso no impide que generemos formas múltiples de intercambio comunicativo. Ese intercambio, tan posible aquí como lo es fuera de aquí, simboliza que lo que nos reúne no es la búsqueda de lo que debiera unirnos *sub specie uniformitatis*, sino la reivindicación del estatuto de "diferencia" que nos constituye. Porque, en definitiva, se trata de huir como de la peste del modelo de robot ilustrado del *terminator*, cuya previsibilidad está en la base de quienes consideran que el futuro de las humanidades no debería sobrepasar el lugar decorativo de la nostalgia.

IC-2009-6 / pp113-125 ISSN: 1696-2508

¿SE PUEDE HACER SEMIÓTICA Y NO MORIR DE INMANENTISMO?

CAN YOU MAKE SEMIOTICS WITHOUT DYING OF ENCLOSURE?

Gonzalo Abril
(Universidad Complutense de Madrid)

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp127-147

Resumen

El artículo defiende el interés que supone para la crítica cultural y de la comunicación de masas el enfoque semiótico, y por lo tanto para los denominados *estudios culturales*. En opinión de su autor vale la pena mantener y desarrollar la semiótica para el análisis sociocultural, y más precisamente para el análisis de las culturas populares modernas, o masivas, a condición de que se entienda como una metodología transdisciplinar y no constreñida por el principio del inmanentismo.

Abstract

The paper defends the concerns of semiotics to culture and media criticism, and therefore to so called cultural studies. It is worth keeping and developing semiotics for sociocultural analysis and, more precisely, for analysis of modern popular or mass cultures, on condition that it would be understood as a methodology across disciplines, not self sufficient in nature.

Palabras clave

Semiótica / Estudios Culturales / Bajtin / Mestizaje

Keywords

Semiotics / Cultural Studies / Bajtin / Crossbreeding

Sumario

1. Cultura y/o *semiosis*
2. La herencia de Barthes
3. Cuestiones de sujetos
4. Posiciones, prácticas y universos semánticos
5. Exoinmanentismo
6. La matriz mestiza

Summary

1. *Culture and/or semiosis*
2. *Barthes inheritance*
3. *Subjects questions*
4. *Positions, behaviours and semantic universes*
5. *Exoinmanentism*
6. *Mixed-race matrix*

1. Cultura y/o semiosis

Sé que las siguientes consideraciones pueden parecerles superfluas o demasiado manidas a muchos estudiosos de la comunicación y de la cultura, mis colegas e interlocutores más inmediatos. Volver a suscitar una enésima "apología contra incrédulos" de cierta metodología rebautizada en la era moderna como *sémiologie* por un filólogo ginebrino y como *semiotics* por un filósofo norteamericano, parece en efecto un anacronismo, una cuestión teórica… y además del fin de siglo penúltimo. Una cierta anacronía se revelará, sin duda, en algunas de estas consideraciones. Ahora bien: se trata sobre todo de los anacronismos inherentes a toda cuestión irresuelta, activa y desazonadoramente abierta, como lo es, a mi parecer, el lugar que merece la semiótica en el análisis y la crítica cultural contemporánea, sobre todo en relación a los medios y a los discursos mediáticos. En la medida, en fin, en que, como escribió Borges, la realidad misma es anacrónica. Y que si queremos alcanzar ese "lugar llamado mañana" (Emily Dickinson) de una teoría y una crítica cultural comprehensivas y favorables a la democratización de las sociedades, acaso debamos en más de un sentido (metodológico, político, ético) visitar pacientemente el perpetuo no lugar llamado ayer de nuestros presupuestos epistémicos y prácticos.

Este artículo pretende, pues, reformular más que responder a una pregunta múltiple: ¿por qué hacer semiótica?, ¿qué semiótica?, ¿tiene sentido deslindar un campo de la semiótica –o más afinadamente de los que se suelen denominar "sociosemiótica", "semiótica de la cultura" y "de la cultura

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp127-147

de masas"- dentro del constituido por los, así llamados y siempre imprecisamente definidos, "estudios culturales"?

La semiótica no es una disciplina científica, ni un campo teórico homogéneo, sino que más bien contiene, como señala Demaria (2004: 47), diversidad de métodos y escuelas y ejercita diferentes prácticas analíticas. También en la definición de su objeto más general su punto de partida es negativo, si no crudamente paradójico, puesto que el sentido, del que pretende ocuparse, es indefinible, y aún más, no se trata en modo alguno de un "objeto", sino "del proceso mismo en el que la relación intersubjetiva se objetiva y se expresa": en tanto que práctica metodológica orientada a la indagación del sentido, el que supuestamente persigue es, pues, un saber paradójico y autorreferente, porque su objeto no es tal y las operaciones y efectos del sentido, aún más claramente que en otras "ciencias humanas", están involucradas en sus propios procedimientos epistémicos y discursivos (Abril, 1994: 427).

Mi convicción es que vale la pena mantener y desarrollar la semiótica para el análisis sociocultural, y más precisamente para el análisis de las culturas populares modernas, o masivas, a condición de que se entienda como una metodología transdisciplinar y no constreñida por el principio del inmanentismo. Se trata de una metodología que puede adentrarse en la complejidad de los objetos culturales, incluso por el hecho mismo de albergar perspectivas que, como las de la enunciación y la intersubjetividad, o por situar en su centro un interés indefinible y reacio a todo objetivismo, como lo es la indagación del sentido, ponen en vilo la idea misma de "objetos culturales", entendidos como "productos", y desplazan la orientación epistemológica, como quería Williams (1992: 208-209), hacia los "procesos". Lo he señalado en otro lugar respecto al modo de interpretar la información y su tratamiento: uno de los obstáculos mayores para interpretar críticamente la sociedad de la información reside en concebir la información sólo como contenido, como objeto, como producto, y no como un proceso múltiple y complejo. La información no es solamente un monto de datos ni su distribución social sólo un reparto cuantitativo entre «poseedores» y «desposeídos»: esa es precisamente la visión alentada por la ideología tecnocrática. El acopio, el reconocimiento, el tratamiento y la comunicación de los datos es inseparable de la construcción de determinados marcos interpretativos (en el orden del conocimiento) y de la disposición de ciertas formas de vida y de relación social (Abril, 2005: 133).

En tal sentido, la idea dinámica, fluyente, de *semiosis,* según la semiótica de Peirce, pone en tela de juicio el funcionalismo socioantropológico de la cultura, y por tanto la idea misma de que la cultura sea un "subsistema" social, o encuentre algún anclaje como nivel funcional dentro de la supuesta arquitectura sistémica de "la sociedad". Contrariamente, la doctrina peirceana del interpretante y la *semiosis* ilimitada suscita la idea de redes textuales y

IC-2009-6 / pp127-147 ISSN: 1696-2508

discursivas (abiertas, multiformes, incompletas, transversas) como un mejor soporte teórico que la idea de "textos culturales" entendidos como objetos o productos. Hemos de tomar en cuenta las aportaciones de los estudios sobre interculturalidad, feministas, subalternos, poscoloniales, *queer*, etc., pero la concepción teórica de la "cultura como proceso de traducción" (Demaria, 2004: 48) formaba parte de la tradición semiótica al tratar con el problema de los límites y las fronteras culturales, y también textuales. En la obra de Bajtin y de su escuela, ésta es, incluso, la cuestión clave. Desde la perspectiva peirceana (cuyos parentescos epistemológicos con la bajtiniana merecen, por cierto, mayor atención), los procesos de traducción equivalen a desplazamientos, movimientos, tránsitos de interpretantes que atraviesan, generan y reproducen diferencias. Y, como también recuerda Demaria, las diferencias culturales pueden asimilarse a categorías enunciativas; dicho más sencillamente: no conciernen tanto a contenidos, significados, tipos de signos, cuanto a usos de signos, posiciones de sujetos, lugares desde donde se dice, se calla o se responde.

Y por último, y no menos importante, aun desde su heterogeneidad metódica y teórica, la semiótica puede reivindicar una tradición y una orientación crítica no del todo exhaustas. Justamente cuando los estudios culturales, a decir del propio S. Hall y de otros muchos de sus practicantes, se resienten de despolitización, de pérdida del horizonte de intervención y de cambio que los impulsó en sus orígenes, cuando no de disolución en un vago posmodernismo multiculturalista.

2. La herencia de Barthes

En el Prólogo a la edición de 1970 de sus *Mitologías*, a la vista del modo en que el gran acontecimiento conocido como "mayo del 68" había complejizado, dividido y sacudido el análisis crítico de la cultura desde la "semiología", Roland Barthes concluía la necesidad de conjugar dos gestos: "ni denuncia sin su instrumento fino de análisis, ni semiología que no se asuma, finalmente, como una semioclastia" (Barthes, 1980: 7). Podríamos protestar por la orientación a un "momento negativo" que prescribe el étimo *clastia* ("yo rompo"), pero es necesario comprender la exigencia política y moral que impelía el trabajo crítico de Barthes a mediados del pasado siglo: eran los tiempos de la guerra fría, de las grandes insurrecciones anticolonialistas, los años en que se implantaba en la Europa posbélica el que Jesús Ibáñez denominaba "capitalismo de consumo", y en que a la vez el viejo topo horadaba y oxigenaba ese humus moral y sentimental que daría sustento a las revueltas del 68 en varios lugares del mundo. En aquel escenario las *Mitologías* interpretaban lo insignificante y lo banal de la cultura popular de la época como síntomas de un inconsciente político y moral de la vida aburguesada. Barthes escribe sobre la lucha libre, los detergentes, la comida rápida o el *strip-*

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp127-147

tease con el mismo rigor y fulgor crítico con el que analiza la gran literatura, y descubre que a través de esas expresiones aparentemente triviales de la cultura industrializada se ejercen unos mecanismos de naturalización, de normalización y de producción del consenso en torno al orden dominante que vienen a desempeñar la misma función que los mitos en las mal llamadas culturas primitivas. Ya lo había adelantado Lévi-Strauss: la ideología de las sociedades modernas es el equivalente de los mitos en las sociedades arcaicas. Pero sobre todo: si treinta y tantos años antes, y según el análisis de Kracauer, la obra de Kafka había desvelado "la prohibición de la verdad a los hombres" y el temor ante aquel mundo "sin dioses ni profecías", desrealizado por la racionalización y el desencantamiento, el mundo moderno del que hablaba Max Weber (Traverso, 1998: 54-55), Barthes en los cincuenta ya no intentaba formular un diagnóstico frente al declive del mito: si finalmente iban a vencer el sentido, y más específicamente el sentido de la realidad ínsito en los grandes relatos sapienciales, o sólo el miedo que su retroceso había depositado en el mundo, como un manto pardusco sobre la arena de una profunda bajamar. Se planteaba más bien, conforme a los hechos que él mismo estaba construyendo teóricamente, que el mito ya había penetrado las estructuras de la vida común y corriente. Pero no, claro está, un mito de la misma estirpe que los extirpados por la modernización, sino el mito "bastardo" producido industrial y mediáticamente para la naturalización fraudulenta del orden, un "lenguaje robado", un "habla despolitizada" en beneficio exclusivo del acomodo pequeñoburgués a las normas establecidas, al general consenso, a la pérdida de todo horizonte de crítica y de cambio social.

En otras palabras, el gesto teórico y crítico de Barthes desafiaba ya por entonces la misma realidad que hoy se nos obliga a vivir, incluso aún más eficazmente, sin exterioridad posible frente a esa clase de mito, y por tanto, frente a la que las estrategias de la verdad devienen paradójicas, incluso sarcásticas. "Reclamo -escribía Barthes- vivir plenamente la contradicción de mi tiempo, que puede hacer de un sarcasmo la condición de la verdad" (Barthes, 1980: 9). Hoy, para colmo, las estrategias irónicas, como las de la imaginación, pueden propiciar el sometimiento más fácilmente que la emancipación, y el ajuste a la resemantización mercantil y consumista de la ciudadanía política antes que la resistencia democrática. Todo ello pese a la ingenuidad que propugnaba "la imaginación al poder" cuando ya la imaginación mercadotécnica, publicitaria y gerencial estaban reorientando la nueva fase de reproducción del capitalismo, tanto en la dimensión económica como en la política, a una "rearticulación estratégica del imaginario capitalista" (Abril, 2004), que habría de plasmarse en lo que hoy se suele denominar "posfordismo", o "semiocapitalismo" (Berardi, 2003).

En la medida en que somos herederos del mundo de cuyo brote incipiente Barthes fue un observador perspicaz, y en que queramos serlo de la orientación crítica de su trabajo, hemos de superar una visión objetivista

IC-2009-6 / pp127-147 ISSN: 1696-2508

de los discursos y las prácticas sociales como aquella que se conforma con enunciados del tipo de: "la tele miente, o simula", "los medios dicen x pero connotan y", etc. Lo que Barthes dejó definitivamente establecido sobre nuestra cultura de masas es que la inteligibilidad misma está ya atravesada por el mito, y la denotación traspasada y precedida por la connotación: como "el sentido segundo" de la conducta, según el análisis de Freud, el sentido segundo del mito (mediático, masivo) es su "sentido propio" (Barthes, 1980:211). Lo aparentemente secundario desde el punto de vista de la significación es lo primario desde el punto de vista del sentido, y una parte fundamental de la eficacia ideológica reside en hacer efectiva esa inversión del significado de lo aparente. Así, la ideología no es una costra de falsa conciencia superpuesta a (el sentido de) la realidad, sino una dimensión semiótica de su propia conformación: bien lo saben los neoconservadores cuando proclaman y reivindican como propio un "sentido común" cuyo contenido político expresable –su "significado común"- son los tópicos ultraderechistas de la homofobia, el anticatalanismo, el confesionalismo, el misoneísmo y, en general, el odio a la democracia. En Marx "la dimensión ideológica está intrínsecamente fijada dentro de la realidad, que la oculta como una característica necesaria de su propia estructura" (Jameson, 2003: 311). La ideología es, pues, a la vez real e imaginaria, o como acota Jameson, real en cuanto imaginaria: su misma imposibilidad de realizarse es lo real en ella. Una concepción que de forma más estrictamente semiótica venía también formulada en la teoría del lenguaje de Nietzsche: "No hay ninguna «naturalidad» no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas", el lenguaje es retórica, y es *doxa* mucho antes de poder servir a una *episteme* (Nietzsche, 2000: 91-92).

3. Cuestiones de sujetos

Puede hablarse de una "tercera fase" de la semiótica, cuya seña de identidad consiste en el interés por la intersubjetividad. En el contexto epistemológico del estructuralismo, como explícitamente formularon sus grandes maestros, y como hemos dado a entender en los anteriores párrafos, el sujeto era antes alguien "hablado por el código" (o por el sistema, la estructura, el discurso…) que el agente genuino de un habla. En la segunda fase de la semiótica, marcada por la lingüística de la enunciación y de la performatividad, se exploraron las expresiones de la "subjetividad en el lenguaje" y las incidencias de un locutor ora próximo a la definición psicológica –un sujeto de estados anímicos y de operaciones cognitivas- ora a la fenomenológica -una instancia intencional o un supuesto apriórico de la unidad enunciativa del texto-. En la que llamamos su tercera

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp127-147

fase, la semiótica adoptó un modelo dialógico del discurso y del texto y, tras censurar la centralidad del sujeto "hablante" y el olvido de la actividad interpretativa y sancionadora del "oyente", acabó proponiendo la prelación, sea meramente lógica sea trascendental, de la relación interlocutiva. El contexto interlocutivo, la normatividad comunicativa del orden de las competencias, la reciprocidad, aparecían como condiciones formalmente determinantes. También una concepción polifónica y heteroglósica del espacio textual, por la influencia definitiva de los trabajos de Bajtin y su círculo teórico.

Junto a otras consecuencias muy relevantes (por ejemplo, para una teoría de la verdad o de la constitución de la metanormatividad/normalidad social), esta perspectiva sitúa en el primer plano metodológico las cuestiones pragmáticas: en los procesos de sentido, las condiciones prácticas (o, como suele decirse sin mucha precisión, "contextuales") en el ejercicio de alguna modalidad de interacción social cobran mayor importancia que la aplicación de reglas formales.

El carácter "secundario" de las condiciones lógicas respecto a las condiciones contextuales de la interacción puede explicarse en los términos de la crítica de la denotación formulada hace ya bastantes años por Verón: lo que llamamos "significado denotativo" no es una especie de nivel "primero" -o, por así decirlo, "natural"- que está presente en el lenguaje y "sobre" el cual cabalgarían otros sistemas o niveles de significación (...) Es un caso especial (y particularmente artificial) de producción (y efecto) de sentido, a saber, aquel determinado por una serie de operaciones comunicacionales que tienden a reducir al mínimo (mediante un conjunto de restricciones) la influencia no explícita del "contexto" (Verón, 1971: 262-263).

Este punto de vista tiene especial relevancia para la ubicación teórica de la "ideología", en el mismo sentido que hemos anotado anteriormente. Pero Verón aporta algo más, pues da a entender que lo ideológico no es sólo un "nivel de significación" o de representación preconstituido, sino que se gestiona y actualiza a través de prácticas comunicativas y discursivas específicas.

Va de suyo que las prácticas discursivas así entendidas han de ser analizadas en contextos institucionales determinados, y por tanto, no sólo como "usos" o "hablas" más o menos contingentes, sino como prácticas sociodiscursivas engranadas en, y a la vez constitutivas de, instituciones sociales determinadas: las instituciones "formales" se caracterizan (…) por establecer restricciones respecto al campo de alternativas potenciales que fijan los principios interactivos convencionales y sus correspondientes procedimientos de conocimiento consensual (que cabría considerar como instituciones "informales" o "metainstituciones"). Es claro, por ejemplo, que en la vista oral de un juicio la institución judicial-procesal restringe el juego de las posiciones enunciativas, prohíbe ciertos actos de habla (como la interrogación del procesado al magistrado...), etc. Suspende, pues, incluso la

IC-2009-6 / pp127-147 ISSN: 1696-2508

vigencia de principios comunicativos generales como la reciprocidad (…) Denominamos voces sociodiscursivas a expresiones de subjetividad que son definibles hipotéticamente a la vez en la estructura-interacción social y en los sistemas-procesos discursivos. La actuación discursiva de un actor exige la adopción alternativa o simultánea de todas o algunas de esas "voces". Que seguramente se corresponden con ciertos "papeles", en la acepción psicosocial (Abril, 1995: 46).

La interacción comunicativa es un diálogo social, y precisamente por su carácter constitutivamente dialógico el lenguaje no se compadece de algunas concepciones lógicas firme y comúnmente aceptadas: fenómenos como el de la "repetición" (la parodia, la cita expresa o el estilo directo, por ejemplo), escapan al análisis lógico tradicional: entre los enunciados /la vida es bella/ y /la vida es bella/ no se da una relación lógica de identidad si constituyen intervenciones sucesivas (o si no son positivamente tomados con abstracción) de un diálogo efectivo (Bajtin, 1970: 241).

Toda interacción comunicativa pertenece a algún "género discursivo primario" o "secundario" (Bajtin, 1982). Esta propuesta es decisiva para la teoría de la comunicación de masas, por cuanto los discursos mediáticos "constituyen un campo complejo de interpenetración entre géneros discursivos" primarios y secundarios, orales, escritos y visuales y "este proceso intensivo de redefinición genérica en diferentes niveles y en esferas de la actividad social explica, en parte, los cambios profundos en los mapas culturales y cognitivos de las sociedades contemporáneas" (Alvarado, 1993: 204). La interpretación de los géneros mediáticos como géneros discursivos e interdiscursivos permite, pues, poner a la vista el arraigo de la *semiosis* masiva en una multiplicidad, por cierto siempre difícil de delimitar definitivamente, de prácticas sociales.

En la "translingüística" bajtiniana la voz enunciativa (el "autor") del texto no es única, indivisa, sino más bien un lugar de encuentro de "voces", en virtud de cuya pluralidad el texto se abre intertextualmente a otros textos. La multiplicidad de voces del entramado dialógico patentiza la confluencia de "estilos de lenguajes sociales, dialectales, etc. (...) percibidos como posiciones interpretativas, como especies de ideologías lingüísticas" (Bajtin, 1970: 242).

Tal como ponen de manifiesto los análisis bajtinianos del discurso citacional, la polifonía textual no es necesariamente una apacible coexistencia de tales estilos, posiciones e ideologías: la palabra del enunciador busca unas veces la "convergencia" axiológica con la voz citada (en la estilización, el recurso al "dicho", etc.); pero otras veces establece una distancia "divergente" (ironía, parodia, etc.) La novela moderna ilustra privilegiadamente esta lujosa y contradictoria dialéctica de la alteridad en el discurso, plagada de consecuencias de orden metodológico y ético-filosófico. Es muy destacable el hecho de que para Bajtin las expresiones

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp127-147

del dialogismo no niegan, sino que más bien presuponen como su otra cara complementaria, el antagonismo de ciertas posiciones interpretativas, ideologías y perspectivas culturales. Asunto de gran importancia a la hora de juzgar críticamente teorías consensualistas de la acción comunicativa como la de Habermas.

En alguna ocasión hemos tratado de trascender una interpretación meramente fenomenológica de Bajtin, para poner de relieve el significado de estrategias discursivas como el discurso indirecto libre (tan sagazmente analizado por Voloshinov, 1992) en el horizonte de la construcción de la hegemonía que configuró la modernidad avanzada y que roturó el sustrato simbólico de la cultura de masas. Observábamos, respecto a la Madame Bovary de G. Flaubert, que en el discurso indirecto libre el acercamiento simbólico de la burguesía ilustrada a otros sectores sociales, esencial para el proyecto hegemónico burgués, parece realizarse como un diálogo entre hablas y voces sociales. Las hablas sociales y dialectal-regionales así como los discursos ideológicos subalternos entraron en coloquio con una voz autorial simpatizante, del mismo modo en que las clases subalternas y las fracciones de clases estaban siendo incorporadas en el proceso más amplio, y en sí mismo dialógico, de la hegemonía social (Abril, 2005: 44-47).

Así pues, desde la perspectiva de la heteroglosia y la plurivocalidad bajtiniana, la presencia del sujeto en el discurso adquiere un nuevo significado, tanto epistémico cuanto político: las "marcas de subjetividad" remiten a una red de instancias enunciativas a las que el análisis difícilmente puede poner límite: las "voces" del discurso se superponen como una trama de ecos, de citas o de referencias intertextuales cuya urdimbre última, la dada por los "horizontes socioverbales" bajtinianos, es un proceso, un devenir histórico. La cadena de los sujetos textuales, de los destinatarios y de las interpretaciones es una expresión, en el ámbito de la subjetividad, de la misma *semiosis* ilimitada de que hablaba Peirce (Abril, 1997).

Ahora bien, tales tramas y urdimbres no se expresan solamente en los términos abstractos de una comunidad ilimitada y abierta, como la *community of investigators* en el, así llamado por algunos, "socialismo lógico" de Peirce. Junto a ese perfil abstracto, las hablas y los sujetos sociales remiten a determinadas coinés que, entre lo efectivo y lo virtual, a medio camino entre una subjetividad trascendental y una agencia política directa, conforman modalidades del sujeto discursivo como la que Butler identifica tras las expresiones racistas: "el insulto racial es siempre citado desde algún lugar, y, al hablar de él, uno se une a un coro de racistas, produciendo en aquel momento la ocasión lingüística para una relación imaginaria con una comunidad de racistas históricamente transmitida. En este sentido, el discurso racista no se origina en el sujeto, aunque necesite del sujeto para su eficacia" (Butler, 2004:138). El insulto racista funciona como la cita virtual

IC-2009-6 / pp127-147 ISSN: 1696-2508

de un insulto anterior y en ese sentido establece "una comunidad lingüística con una historia de hablantes" (ibíd.: 91).

4. Posiciones, prácticas y universos semánticos

En este apartado haremos referencia al que ya hemos presentado como un "mapa teórico" para el análisis textual (Abril, 2007). Responde nuestro planteamiento a la concepción que John B. Thompson caracteriza como "estructural": la que trata de abordar las relaciones entre formas simbólicas y contextos sociales, de tal modo que los textos sean leídos contextualmente, es decir, interpretándolos en el marco de las instituciones, prácticas, modelos textuales y entornos técnicos en que son objetivados e intercambiados. Es en ese mismo sentido en el que Thompson propugna el "análisis cultural": el estudio de las formas simbólicas, que son acciones, objetos y expresiones de muy diversos tipos, "en relación con los contextos y procesos históricamente específicos y estructurados socialmente en los cuales, y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas" (Thompson, 2002: 203). Y todo ello, añadiremos, tratando de subrayar las relaciones de poder y las formas de constitución, reproducción y disputa de la autoridad discursiva.

Las siguientes observaciones mantendrán una referencia cuando menos implícita a las tres dimensiones que la tradición semiótica y lógica denominan sintaxis, semántica y pragmática, aunque con algunas especificaciones: (1ª) el texto puede y debe ser entendido como entidad sintáctica, pero siempre en la intercepción de determinaciones semánticas y pragmáticas; (2ª) todo texto remite a un universo semántico y simbólico complejo, cuya explicación desborda el marco estandarizado de las lingüísticas textuales: además de significados de nivel proposicional o macroestructural, hallaremos un marco de presupuestos culturales y de formas colectivas de organización del sentido que obligan a interrogar los límites y el estatuto de "objetualidad" del texto mismo; y (3ª) la dimensión pragmática se ha de entender más allá del marco de la "pragmática" disciplinar estándar, que suele restringir su objeto al uso y la comunicación de las expresiones lingüísticas y que suele explicar éstos exclusivamente por sus condiciones lógicas. Veámoslo con mayor detenimiento:

1. En efecto, la sintaxis no representa un mero conjunto de reglas combinatorias ni tampoco un modo particular de orden derivado de su aplicación. El étimo *taxis* remite a organización, disposición táctica, y sin-taxis puede presuponer así arreglo táctico, conjunción, distribución y disyunción de las disposiciones de los sujetos que co-enuncian (parte autorial/parte lectora;

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp127-147

remitente/destinatario; interpelador/interpelado, etc.), agenciamientos y no sólo regularidades formales. Ni solamente combinación, sino ocasionalmente articulación de posiciones heterogéneas. En todo caso, dispositivos enunciativos (pragmáticos) y significados asociados a posicionamientos (semántico-simbólicos). A este respecto, los comentarios de Deleuze sobre la "topología trascendental" de las teorías estructuralistas clásicas siguen siendo muy pertinentes.

Y cuando Althusser habla de estructura económica, precisa que los verdaderos «sujetos» no son los que vienen a ocupar las plazas, individuos concretos u hombres reales, lo mismo que los verdaderos objetos no son las funciones que ellos tienen y los acontecimientos que ocurren, sino en primer lugar las plazas en un lugar topológico y estructural definido por las relaciones de producción. Cuando Foucault define determinaciones tales como la muerte, el deseo, el trabajo o el juego, no las considera como dimensiones de la existencia humana empírica, sino en primer lugar como la cualificación de plazas o de posiciones que harán mortales o moribundos, o deseosos, o trabajadores, o jugadores a quienes las ocupen (Deleuze, 1984: 572-573).

Frente a la extendida imagen del texto como un objeto bien delimitado, conviene reivindicar el concepto de redes textuales, siempre cambiantes e inacabadas, en que se establecen características relaciones todo-parte, global-local, texto-metatexto, en virtud de complejas operaciones indiciales y procesos de transformación.

2. Cualquier texto remite efectivamente a uno o varios universos de significado, es decir, a un conjunto de representaciones sobre el mundo, la historia o las relaciones sociales, que constituyen conjuntos de categorías (campos conceptuales), imágenes (figuras estéticas, tópicas sentimentales, imaginarios, etc.), y un sinfín de tipificaciones. Pero además, los universos de significado se articulan a un nivel más profundo, el simbólico, que implica ya no sólo la producción y circulación de significados, sino también relación, vínculo y mediación. Un universo simbólico desempeña la función de una estructura profunda para los universos de significado de una sociedad: es el nivel que sustenta sus cosmologías y mitologías, las representaciones compartidas del tiempo y el espacio, los marcos categoriales básicos, los símbolos de la identidad colectiva que rigen las asignaciones del sentido de lo

IC-2009-6 / pp127-147 ISSN: 1696-2508

propio/ajeno. Tal como lo definieron Berger y Luckmann (2003: 123-124), se trata del nivel en que la "legitimación reflexiva de los distintos procesos institucionales alcanza su realización última". El universo simbólico es "la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales". Es también el nivel del Gran Otro simbólico en Lacan, la red que estructura la realidad y el sentido de la realidad subjetivo, aun cuando escapa, por definición, al control y a la comprensión del sujeto, puesto que "el lenguaje sirve tanto para fundarnos en el Otro como para impedirnos radicalmente comprenderlo" (Lacan, 1983: 367).

Es preciso recordar que el método greimasiano ha aportado un valioso instrumento de análisis para la comprensión generativa de las relaciones entre un nivel profundo ("simbólico", pero también sintáctico, pues se ordena según una "sintaxis fundamental") y un nivel superficial ("semántico") de los significados dados en un universo textual o discursivo particular: me refiero al cuadrado semiótico (Greimas, 1973), una pieza metodológica clave de su modelo semionarrativo, acaso desprestigiada por un exceso de logomaquia o de ingenio banal entre algunos epígonos de la Escuela de París. Según entiendo, el conjunto de posiciones derivables, por progresiva oposición, de la categoría semántica de partida (una "estructura elemental de significación") permite describir el mapa de las actualizaciones, posibles o efectivas, de un núcleo de sentido que fácilmente puede identificarse como una "estructura cultural": por ejemplo, en un universo semionarrativo determinado, el eje "blanco/negro" puede cifrar el nivel simbólico-posicional determinante de todo el conjunto de categorías, lexicalizadas o no, que conforman un sistema jerarquizado de atributos étnico-raciales: no blanco/no negro son las dos primeras categorías derivables del eje inicial, pero como es sabido, el desarrolló del *carré* permite reconocer otras conjunciones transversales. Y esta aplicación será metodológicamente legítima en la medida en que describa adecuadamente las relaciones y los contenidos semánticos propuestos en los textos y no "la estructura lógica de la realidad misma". Jameson imputa este sesgo realista a Greimas, pero sin embargo reconoce el gran valor del cuadrado como instrumento del análisis ideológico:

Este esquema analítico aparentemente estático, organizado en torno a oposiciones binarias más que

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp127-147

dialécticas (…) puede reapropiarse para una crítica historizadora y dialéctica designándolo como el *locus* y el modelo mismo de la clausura ideológica. Mirado así, el rectángulo semiótico se convierte en un instrumento vital para explorar las complicaciones semánticas e ideológicas del texto (…) porque delinea los límites de una conciencia ideológica específica y marca los puntos conceptuales más allá de los cuales no puede llegar esa conciencia y entre los cuales está condenada a oscilar (Jameson, 1989: 38-39).

3. Por lo que se refiere a la dimensión pragmática, nuestro primer supuesto es que se precisa dotar a las relaciones intersubjetivas de un anclaje social más exigente que el que dimana de una pura determinación lógica de las condiciones de interlocución, la que suele proponer la pragmática estándar. El sentido de un texto o enunciado no dimana nunca exclusivamente de una decisión del hablante o enunciador individual. Su efectividad en tanto que acción social, su "fuerza pragmática" tampoco puede derivarse en exclusiva del "poder soberano" (como dice Butler, 2004) de un enunciador que produciría un efecto ilocutorio intencionalmente. Ni siquiera de dos o más "coenunciadores" implicados en una acción enunciativa conjunta. El acto discursivo no sólo ocurre "dentro de" o como expresión peculiar de una práctica, sino que es en sí mismo una figura práctica. El performativo "funciona" en la medida en que "saca partido de –y enmascara- las convenciones constitutivas que lo movilizan" (Bulter, 2004: 91). La acción discursiva presenta así un cierto componente citacional, que no remite sólo a una "intertextualidad", al espejeo y recurrencia de unos textos en otros, de la activación de redes e historias textuales, etc., sino también al eco de anteriores acciones: Butler dice que el acto discursivo acumula la fuerza de la autoridad repitiendo o citando prácticas autoritarias anteriores.

   En la perspectiva de lo que Fairclough (2001) presenta como una "concepción tridimensional del discurso", cualquier evento discursivo puede ser tomado simultáneamente como texto, como ejemplo de práctica discursiva y como ejemplo de práctica social. Nosotros entendemos que las prácticas sociales son un marco que determina las condiciones de ejercicio de las prácticas discursivas, en el siguiente sentido: Una práctica discursiva se define por momentos/contextos de emisión, circulación y recepción, que complementan y especifican

IC-2009-6 / pp127-147 ISSN: 1696-2508

como actividad comunicativa las categorías más extensas de producción, distribución y consumo a que se refiere Fairclough. Analizado como práctica discursiva, un texto remite a una clase más amplia de discursos (mediáticos, legales, científicos, didácticos, etc.) con sus característicos géneros, reglas, estrategias y juegos de roles institucionales y contratos comunicativos, las formas de distribución de la autoridad textual, etc. En él pueden reconocerse emplazamientos enunciativos característicos; por ejemplo, en el discurso didáctico el enunciador docente habla desde una determinada autoatribución de competencia y desde la presunción de determinadas ignorancias del enunciatario discente; el primero se arroga el derecho de determinar el saber relevante, e imputa al enunciatario la correspondiente obligación de aceptarlo, etc.

Hay que observar, con Fairclough, que el nivel de las prácticas discursivas es microsociológico: se trata de procesos situados de enunciación, interpretación y acción reflexiva. Así, las prácticas docentes acaecen en marcos de interacción en los que, como es de notoria actualidad, ciertos presupuestos de autoridad discursiva pueden someterse a negociación, contestación o franca impugnación. Por el contrario, el nivel de la práctica social es macrosociológico y concierne a hechos tales como el sistema de enseñanza en tanto que institución socializadora, de reproducción y de control social. O a la edición de libros y la industria cultural. En fin, a una trama compleja de actividades y esferas institucionales: económicas, políticas, tecnológicas y culturales.

Pero habría que completar el marco de las tres señaladas con una cuarta dimensión transversal:

4. Mediante el concepto de matriz de significación aludimos a la estructura que en un contexto de significación particular articula y actualiza los presupuestos semántico-simbólicos, las expectativas de carácter práctico (relativas a las prácticas sociodiscursivas de un contexto cultural determinado) y a ciertos dispositivos posicionales o topológicos de enunciación. Propondremos un ejemplo brevemente glosado: el escritor Wole Soyinka hacía un relato de la primera vez que un jefe tradicional nigeriano presenció un partido de fútbol. A su término, ofreció generosamente a las autoridades coloniales británicas 23 esferas de cuero, para que aquellos jóvenes blancos no tuvieran que seguir disputando y fatigándose por

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp127-147

> la posesión de una de ellas. En esta anécdota, que Soyinka contrastaba con el apasionamiento futbolístico de los nigerianos de hoy, está implícita la idea de colisión de dos matrices, derivada de una disparidad práctica y a la vez simbólica: respecto a la definición de la actividad de jugar al fútbol, y juntamente con ello, respecto al marco de categorías que permiten representarse esa actividad, por ejemplo la disparidad entre "juego" vs. "competencia por la apropiación", o entre el balón como "medio" vs. "fin" del juego. El conocimiento de los comportamientos y del sentido de los textos de otra sociedad requiere que asimilemos esa clase de matrices. Sin ellas no es posible llegar a la que Geertz, (1988) llama "descripción densa" (*thick description*) es decir, una representación que hace suyos los puntos de vista, las categorías y las asignaciones de significado de los miembros de esa sociedad (Abril, 2007: 94).

5. Exoinmanentismo

En su *Diccionario*, texto canónico de la semiótica estructuralista, Greimas y Courtés (1982) ratificaban, en continuidad con Hjelmslev, el principio de inmanencia según el cual debe excluirse todo recurso a hechos extralingüísticos para no perjudicar la "homogeneidad de la descripción".

Está claro que nuestro enfoque metodológico no es concorde con el inmanentismo de esa tradición, pues defendemos que el sentido de los textos está siempre interceptado por un afuera: por las operaciones de producción y de interpretación socioculturalmente determinadas que los hacen efectivos, además de aparecer representados en ellos bajo las formas enunciativas de los puntos de vista, las focalizaciones, los modos de cualificar acciones, tiempos y espacios, etc.; por la actualización de categorías, representaciones y relaciones simbólicas que cada texto particular lleva a cabo, remitiendo reflexivamente al andamiaje simbólico de la sociedad, pero sin agotar nunca las posibilidades de expresarlo en su (ni como una) totalidad.

Nuestro enfoque puede considerarse, pues, un exoinmanentismo crítico, para el que las prácticas sociales, y por ende las discursivas, representan a la vez un interior y un exterior del texto: una práctica forma parte de una red de relaciones con otras prácticas, no sólo textuales, pero a la vez se inscribe en el texto, se expresa en sus modos de acción ilocutiva y perlocutiva, en el conjunto de las modalidades de la enunciación, en sus estructuras tópicas y categoriales, etc. Correlativamente, el texto y los conjuntos textuales, los tipos, géneros y redes de discursos, definen las prácticas sociodiscursivas y los rasgos específicos de cada una de ellas. Por

IC-2009-6 / pp127-147 ISSN: 1696-2508

retomar el ejemplo anterior: las prácticas pedagógicas y los textos didácticos se definen recíprocamente, porque una práctica pedagógica se caracteriza, entre otras cosas, por la aplicación de determinados textos didácticos y éstos no son tales sino por el hecho de mediar determinadas práctica de enseñanza.

No defendemos, pues, nada parecido a un "reflejo" objetivista de las prácticas sociales en el texto. Se trata más bien de entenderlo, y de entender los procesos textuales, desde un supuesto teórico que puede formularse así: los textos y los procesos textuales son "índices factoriales". El concepto de índice factorial ha sido propuesto desde la tradición de la semiótica de Peirce y denota la relación que una acción, acontecimiento o hábito particular mantiene con la totalidad o conjunto de que forma parte; así, un síntoma médico es un índice factorial de la enfermedad, un signo intrínseco que forma parte de ella: entre la ictericia y cierta alteración de las funciones hepáticas se da una homogeneidad ontológica, de tal modo que pueden interpretarse, respectivamente, como la parte y el todo de una misma realidad. Las prácticas sociodiscursivas, los textos e incluso los comportamientos individuales son índices por factorialidad de la totalidad virtual de una cultura. Contar chistes racistas no es sólo una práctica que denota racismo, sino parte constitutiva de la realidad político-cultural a la que se denomina racismo. La indicación todo-parte es reversible: el racismo es una totalidad virtual de las que se pueden inferir deductivamente un conjunto de prácticas, textos y enunciados. Pero cada uno de ellos remite inductivamente a esa totalidad virtual, participando en su constitución. Incluso al nivel del sentido enunciativo, y retomando el ejemplo anterior de Butler, entre el acto discursivo (del sujeto) racista y la comunidad virtual de los racistas se establece indicación factorial. De tal forma que, correlativa a la red de actos, comportamientos y textos, puede postularse la red-comunidad de sujetos implicados en la producción y reproducción de las prácticas de que se trate.

6. La matriz mestiza

Entre las conclusiones de un ensayo ya histórico de Umberto Eco sobre la televisión podían leerse las siguientes:

> El problema de la libertad lingüística es también problema de la libertad de conocer la existencia de otras organizaciones del contenido que no correspondan a las nuestras. La libertad lingüística no sólo es libertad de administrar el propio código, sino también libertad de traducir un código a otro código (...) El problema de una futura investigación sobre la

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp127-147

> comprensión de los mensajes televisados será el de una comunidad que no se presente ya como el objeto de un test, sino como un sujeto que discute y sitúa bajo la luz sus propias reglas de competencia y de interpretación, descubriendo al mismo tiempo las de los demás (Eco, 1985: 194-195).

Se hace difícil discrepar de tales recomendaciones a la altura de este nuevo siglo que está conociendo la emergencia de una "modernidad-mundo" en las condiciones aciagas de la globalización neoliberal, de la guerra global, de la nueva cruzada y del retroceso generalizado de la cultura democrática. La propuesta de Eco tenía la virtud de proponer un modelo semiótico, una matriz teórico-metodológica común para analizar los discursos mediáticos en particular y las relaciones interculturales en general. Pero a la vez presuponía una teoría (pre-bajtiniana) de los códigos lingüístico-culturales como universos demasiado cerrados sobre sí mismos. Hay que dar, creo yo, un paso más: no sólo ya abogar por una semiótica que se interese por los sujetos reflexivos y abiertos al diálogo intercultural. No, en suma, por una semiótica que acepte el marco liberal del multiculturalismo y, por ende, de una más o menos espontánea posibilidad del diálogo igualitario y de las ecuánimes interpretaciones recíprocas entre discursos/ culturas bien delimitados.

Lo que aprendimos de Bajtin es que no hay lenguaje social ni código cultural plenamente homogéneo, autóctono ni determinado por su propia y exclusiva racionalidad. La contaminación, el criollismo de los discursos, lejos de ser una distorsión, una desviación de la *semiosis*, es su manera propia de darse: a fin de cuentas esta concepción trata de hacer justicia, también, a una historicidad de discursos y lenguajes que sólo puede entenderse como conmixtión, como interpenetración sucesiva y continua, a lo largo del tiempo, de fragmentos de (otras) lenguas y culturas en la (siempre relativamente) propia.

Se ha señalado como una aportación fundamental de Bajtin esa consideración de los lenguajes -y también de las culturas y de los sujetos- como entidades abiertas con zonas de tangencia, de porosidad y de interpenetración: "la vida cultural y lingüística transcurre, para Bajtin, fundamentalmente en las fronteras entre lo propio y lo ajeno, en el diálogo con lo diverso" (Peñamarín, 1989).

La idea de Eco de una comunidad que "discute y sitúa bajo la luz sus propias reglas de competencia y de interpretación", por más que dialogante y reflexiva, evocaba demasiado una ideología de la comunidad (lingüística) inmanente como la que presuponen las teorías lingüísticas tradicionales. Para nosotros, el gesto de aborrecer la inmanencia metodológica como principio de la lingüística/semiótica debe complementarse con el gesto teórico-ideológico de

IC-2009-6 / pp127-147 ISSN: 1696-2508

repeler el fantasma de la inmanencia política de la comunidad (cfr. Nancy, 2001), el supuesto de que existen o son posibles "comunidades lingüísticas/semióticas inmanentes". Pues acaso en el principio de inmanencia vengan a coincidir ideológicamente el fantasma comunitario fusional, reaccionario, incesantemente reproducido en las ciencias del lenguaje y de la cultura por efecto de un poderoso prejuicio nacionalista, y el funcionalismo capitalista tal como fue transcrito por Saussure en su teoría del valor, expresamente traducida de la economía política burguesa.

Para terminar: lo que aquí se propone es pensar la semiótica desde la perspectiva de la interacción cultural, y complementariamente, abordar las relaciones interculturales desde una mirada semiótica. Sin ignorar la experiencia de los estudios culturales de los últimos años, tan marcados por la perspectiva "poscolonial", pero con cierta distancia respecto a lo que de moda teórica puede haber en ella, me gustaría afirmar un principio teórico-metodológico: los lenguajes son siempre multilenguajes, los discursos son siempre interdiscursos, las culturas no son sino inter, trans o neo-culturas, y por todo ello la semiótica del siglo XXI habrá de ser multilingüística, interdiscursiva y transcultural.

Autores como Mijail Bajtin, a quien llegamos a conocer demasiado tardíamente los lectores de habla hispana, abrieron esta línea de investigación. Pero también hace muchos años Fernando Ortiz, en Cuba, o Américo Castro desde el exilio republicano español, señalaron un camino semejante. Un rumbo teórico y metodológico que hoy debe responder a la vez a un objetivo político y moral: al objetivo de la descolonización definitiva de la cultura, a un propósito como el que en los últimos años de su vida Barthes denominó "antirracismo integral" o al que más recientemente ha propuesto Chakrabarty bajo el lema de la "provincialización de Europa". Yo entiendo que provincializar epistemológicamente a Europa no supone renunciar a las perspectivas de conocimiento teorético, práctico o estético surgidas en Europa –por otra parte, ya en sí mismas múltiples y transculturales, y ya hace mucho mundializadas- sino renunciar más bien a la *panopsis* eurocéntrica y al presupuesto de una superioridad cultural y hermenéutica que no deja de reproducirse desde los más prominentes lugares de enunciación de los discursos públicos.

El "texto mestizo" puede también ser visto como una matriz o paradigma para el análisis textual, y en algunas prácticas artísticas, en algunos nuevos métodos de intervención política y cultural, se perciben hoy día ecos directos de aquellas formas de multitextualidad, de policulturalidad y de polémica oculta que los textos mestizos opusieron a la primera dominación colonial. Precisamente entre autores que reivindican en ocasiones un "paradigma de la frontera" y un pensamiento "poscolonial", a la vez desdeñoso del etnicismo o del atavismo cultural y de la importación mimética y subyugada de las culturas imperiales. En la época poscolonial,

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp127-147

las identidades ya no encuentran correspondencia con sus delimitaciones tradicionales, ni se puede afirmar la clásica equivalencia entre sujeto, identidad, cultura y comunidad. Y así, continúa Dietz (2003: 45) las identidades se tornan limítrofes y parciales, puntos de sutura en medio de las culturas. Todo esto interpela a las formas dominantes de comunicación, que ya no dan respuesta a las formas emergentes de comunidad, todo esto concierne a la política y al arte, a las estrategias de visibilización, de imaginación y de mirada (Abril, 2007: 240-241).

Como sugiere Sánchez Leyva, es aconsejable seguir la recomendación de Deleuze de "ser extranjero en nuestra propia lengua", y ejercer el extrañamiento como disposición ética y táctica; uno comienza a comprender las cosas cuando las explica a otros y para ello es preciso hacer un esfuerzo por pensar nuestras evidencias y suspender la familiaridad: "traducir no es cuestionamiento del otro desde la certidumbre y las certezas sino interrogación de nosotros mismos" (Sánchez Leyva, 2007: 351). La traducción es objeto y tarea propia de la semiótica, y la interpelación a sí mismo, el compromiso moral más exigible a cualquier analista de la cultura.

Bibliografía

- Abril, Gonzalo (1994): "Análisis semiótico del discurso", pp. 427-463, en Delgado, J. M. y Gutiérrez, J. (coords.): Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales. Madrid: Síntesis.
- - (1995): "La teoría de «actos de habla» en la encrucijada transdisciplinar" Contratexto (Universidad de Lima), nº 8, pp. 41-50.
- - (1997): "En torno al sentido", pp. 81-89, en Alvárez-Uría, F. (ed.): Jesús Ibáñez, Teoría y Práctica. Madrid: Endymion, 1997.
- - (2004): "Vanguardia consumada. Vanguardia consumida. Notas sobre surrealismo y cultura de masas", CIC. Cuadernos de Información y Comunicación (UCM), nº 9, pp. 15-39.
- - (2005, 2ª ed.): Teoría general de la información. Datos, relatos y ritos. Madrid: Cátedra.
- - (2007): Análisis crítico de textos visuales. Mirar lo que nos mira. Madrid: Síntesis.
- Alvarado, Ramón (1993): "Los géneros del discurso como marcos de la interacción", pp. 199-211, en Alvarado, R. y Zavala, L. (comps.): Diálogos y Fronteras. El pensamiento de Bajtín en el mundo contemporáneo. México: Editorial Patria - Nueva Imagen.
- Bajtin (Bakhtine), Mijail (1970): La poétique de Dostoievski. París: Seuil.
- - (1982) : Estética de la creación verbal. Méjico: Siglo XXI.
- Barthes, Roland (1980): Mitologías. Madrid: Siglo XXI.
- Berardi, Franco (Bifo) (2003): La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global. Madrid: Traficantes de sueños.

IC-2009-6 / pp127-147 ISSN: 1696-2508

- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas (2003): La construcción social de la realidad. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, Judith (2004): Lenguaje, poder e identidad. Madrid: Síntesis.
- Deleuze, Gilles (1984): "¿En qué se reconoce el estructuralismo", pp. 567-599, en Châtelet, F. (dir.): Historia de la Filosofía. Ideas, doctrinas, Tomo IV. Madrid: Espasa Calpe.
- Demaria, Cristina (2004): "Teoría, métodos y política: una confrontación entre la semiótica y los *cultural studies*", De Signis, nº 6, pp.43-52.
- Dietz, Gunther (2003): Multiculturalismo, interculturalidad y educación: Una aproximación antropológica. Granada: Universidad de Granada.
- Eco, Umberto (1985): "¿El público perjudica a la televisión?", pp. 172-195, en Moragas, M. de (ed.): Sociología de la comunicación de masas. II. Estructura, funciones y efectos. Barcelona: G. Gili.
- Fairclough, Norman (2001): Discurso e mudança social. Brasilia: UNB.
- Geertz, Clifford (1988): La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa.
- Greimas, Algirdas J. (1973): En torno al sentido. Ensayos semióticos. Madrid: Fragua.
- - y Courtés, Jean (1982): Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje. Gredos: Madrid.
- Jameson, Fredric (1989): Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico. Madrid: Visor.
- - (2003): "La posmodernidad y el mercado", en Zizek, S. (comp.): Ideología. Un mapa de la cuestión. Buenos Aires. FCE.
- Lacan, Jacques (1983): El Seminario de Jacques Lacan. Libro 2. El Yo en la Teoría de Freud y en la técnica Psicoanalítica. 1954-1955. Texto establecido por J.-A. Miller. Buenos Aires: Paidós.
- Martín Barbero, Jesús (1992): "El proyecto: producción, composición y usos del melodrama televisivo", pp. 19-37, en Martín Barbero, J. y Muñoz, S. (coords.): Televisión y Melodrama. Bogotá: Tercer Mundo.
- Nancy, Jean-Luc (2001): La comunidad desobrada. Madrid: Arena Libros.
- Nietzsche, Friedrich (2000): Escritos sobre retórica (Edición y traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós). Madrid: Trotta.
- Peñamarín, Cristina (1989): "Ironía y violencia", La Balsa de la Medusa, nº 10-11, pp. 23-51.
- Sánchez Leyva, Mª José (2007): "Traducción", pp. 350-352, en Barañano, A., García, J. L., Cátedra, M. y Devillard, M. J. (eds.): Diccionario de relaciones interculturales. Diversidad y globalización. Madrid. Editorial Complutense.
- Thompson, John B. (2002): Ideología y cultura moderna. Teoría Crítica social en la era de la comunicación de masas. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Traverso, Enzo, (1998): Siegfried Krakauer. Itinerario de un intelectual nómada. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim- IVEI.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp127-147

- Verón, Eliseo (1971): "Hacia una teoría del proceso ideológico", en Verón, E. (ed.): El proceso ideológico. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Voloshinov, Valentin N. (1992): El marxismo y la filosofía del lenguaje. Madrid: Alianza.
- Williams, Raymond (1992): "Tecnologías de la comunicación e instituciones sociales", pp. 182-209, en Williams, R. (ed.): Historia de la comunicación. Vol. 2: De la imprenta a nuestros días. Barcelona: Bosch.

IC-2009-6 / pp127-147 ISSN: 1696-2508

ECONOMÍA POLÍTICA DE LA COMUNICACIÓN Y TEORÍA CRÍTICA. APUNTES Y TENDENCIAS

POLITICAL ECONOMY OF COMMUNICATION AND CRITICAL THEORY. NOTES AND TRENDS

Francisco Sierra Caballero
(Universidad de Sevilla)

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp149-171

Resumen

Las actividades de información-comunicación constituyen una parte esencial de la base económica en la que se fundamenta el modelo tardocapitalista, también denominado Capitalismo Cognitivo. Superando el tradicional desinterés de la academia por esta realidad, en el último lustro han tenido lugar en Iberoamérica diferentes experiencias que apuntan la posibilidad de recuperación del pensamiento crítico emancipador. La Economía Política de la Comunicación o del Conocimiento debe ser capaz de imaginar *otra comunicación posible*.

Abstract

Information-communication activities are an essential part in the economic basis on which late-capitalism model, also called Cognitive Capitalism, is based. Exceeding the usual lack of interest of academia in this fact, different recent experiences in Latin America focus on chances of recovering critical thinking. Political Economy of Knowledge must be able of imagining another possible communication.

Palabras clave

Economía Política de la Comunicación / Sociedad de la Información / Tardocapitalismo / Obrero Social / Iberoamérica.

Keywords

Political Economy of Communication / Information Society / Late-Capitalism / Social Worker / Latin America.

Sumario

1. Introducción.
2. Sociedad de la información y subsunción.
3. Pensar el cambio social. Teoría crítica y materialismo.
4. Historia y progreso de la economía política de la comunicación regional.
5. Cultura de investigación y giros epistemológicos.

Summary

1. Introduction.
2. Information Society and plunge.
3. Thinking social change. Critical Theory and materialism.
4. History and evolution of political economy of regional communication.
5. Research culture and epistemological turns.

1. Introducción

El complejo comunicación-industria, según explica Hamelink, es una nueva exigencia de la actual estructura económica del mundo, dominada por el control financiero, la centralización de la industria del marketing y el control de la tecnología. De ahí la incidencia de los elementos informativos en el proceso de *financiarización* de la economía (Hamelink 1981, 27). "Tanto en términos de *hardware* como de *software*, la comunicación internacional es una rama importante de la actividad industrial. Las empresas que poseen intereses considerables en la comunicación internacional figuran entre las mayores empresas industriales del mundo"[1].

Por otra parte, se percibe una progresiva concentración de la amplia variedad de servicios y bienes de comunicación pública en un reducido número de grupos multimedia, desde la fase de producción a la distribución de productos que actualmente estructura el comercio internacional. Justamente, cabe entender en este contexto el papel jugado por el sector financiero en las aceleradas fusiones de las compañías locales de información. La banca transnacional se ha convertido, en este proceso, en elemento clave de la industria multimedia y de telecomunicaciones. El nuevo complejo comunicación-industria está hoy orientado, en este sentido, por los intereses privados de la industria y la banca transnacional. Las telecomunicaciones constituyen *de facto* parte vital de las actuales estrategias financieras. Los flujos invisibles de datos son uno de los factores

[1] Pese a la creciente determinación sobre los movimientos bursátiles de grandes grupos económicos como Dow Jones o la agencia Reuters en el desarrollo de la economía real, la investigación sobre la influencia de estos grupos multimedia ligados a los grandes operadores financieros prácticamente brilla por su ausencia.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp149-171

tecnológicos que explican el actual nivel de concentración del sistema bancario. La necesidad de transmitir grandes volúmenes de información en tiempo real prioriza la apropiación tecnológica como condición indispensable para hacer efectivas las posibilidades de expansión de los movimientos de capitales (Hamelink 1981, 103). En cierto sentido, los flujos internacionales de información amplían las posibilidades de evadir cualquier tipo de control público sobre los flujos internacionales de capital.

Como señalamos, el control de la tecnología es hoy uno de los principales instrumentos para el dominio económico mundial. Más aún, el control oligopólico de las nuevas tecnologías de la información constituye el principal factor de sostenimiento de las actuales relaciones económicas. A través del poder financiero, las corporaciones transnacionales invierten grandes sumas de dinero en políticas de I+D, privatizando el uso y explotación productiva de las innovaciones tecnológicas. De tal modo que la progresiva especialización de los mercados y la expansión transnacional del capital financiero introduce una nueva división internacional del trabajo en torno al desarrollo de las redes telemáticas de comunicación. Sin ningún ánimo reduccionista, puede decirse que las nuevas tecnologías de la información estructuran decisivamente el nuevo orden económico internacional, pasando los estados nacionales a ser dependientes de las prácticas y flujos del capital transnacional.

El concepto clave de esta novedosa realidad informativa es el de la sinergia empresarial como estrategia de los emporios transnacionales en ilimitada expansión comercial. Lo característico de la creciente integración en las fuerzas productivas de la información como materia prima es su desarrollo paralelo a la desregulación liberalizadora, acompañada de la superconcentración tanto vertical como horizontalmente, no ya sólo de las ramas de esta industria, sino además de sectores ajenos a la naturaleza de esta mercancía.

A todos los niveles, nacional e internacionalmente, el control de la información es una necesidad estratégica de la economía. "La información como propiedad y el uso y control de la misma para defender la propiedad son características distintivas del capitalismo en los años finales del siglo XX" (Schiller 1993, 70). Las corporaciones transnacionales en gran medida se han vuelto dependientes de los flujos de información para garantizar la circulación de bienes y servicios en el mercado mundial. Es por ello que la producción y las finanzas necesitan una mayor integración de la infraestructura de comunicaciones. El equilibrio del mercado depende cada vez más de la explotación intensiva de la calidad simbólica. Mientras "la producción ampliada y las capacidades de distribución han incrementado la ganancia en la producción cultural" (Schiller 1993, 48).

Tenemos así que las actividades de información-comunicación constituyen una parte esencial de la base económica en la que se fundamenta el modelo tardocapitalista. La sociedad de la información es de

 ISSN: 1696-2508

hecho definida como esquema interpretativo de la denominada nueva economía, a raíz de la creciente participación de algunos segmentos de la industria sobre el flujo de la comunicación internacional. La economía de la información se identifica así con la tendencia posindustrial en la medida en que ésta modifica las relaciones sociales a través del progreso y desarrollo tecnológico. En términos económicos, la expansión de las industrias culturales es concebida como:

a. Un mayor estímulo del comercio internacional, que aumenta la demanda de líneas de producción más completas, relacionadas con el sector informativo.
b. Un incremento de las inversiones en las industrias vinculadas con la información.
c. La formación de una red de transferencias tecnológicas en el sector electrónico que vincula firmas de diferentes países mediante acuerdos sobre licencias e intercambio de patentes[2].

Como resultado de esta lógica discursiva y material, la distribución y ejercicio del poder social se relaciona cada vez más con los recursos e instrumentos de control de la información. La economía se volatiliza y estructura en relaciones inmateriales sus estrategias de valorización. Aunque las diferencias y correlaciones existentes entre descualificación de la mano de obra y la creación de nuevas funciones laborales ha dado pie a confrontadas interpretaciones, lo cierto es que la economía de la información se ha convertido hoy en el sector con mayores utilidades mientras la producción y procesamiento estratégico de información constituye la clave de la productividad en un contexto económico progresivamente informacional. La sociedad se transforma así en un elemento de producción. "El desarrollo no es ya una consecuencia solamente de la acumulación del capital. El desarrollo se da como resultado de un conjunto de factores sociales, entre los cuales el conocimiento (bajo la forma de investigación científica y técnica, de formación profesional o permanente, de difusión de actitudes favorables a la transformación continua de los factores de producción, etc...) ocupa un lugar cada vez más importante" (Díaz Rangel 1985, 113). Por lo que conviene tomarlos en cuenta en cualquier estrategia de evaluación alternativa a las actuales políticas de desarrollo social.

[2] . Cfr. OCDE, El papel de los bienes de servicios de información en el comercio internacional, París, 1979.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp149-171

2. Sociedad de la información y subsunción.

Siguiendo la teoría del "obrero social" que desarrolla Negri, podemos llegar a la conclusión de que ya no es el obrero el eje productor hacia el que se orientan los saberes de la megamáquina del Capital. No es el individuo social el objeto de la nueva crítica marxista, puesto que él es la nueva, paradigmática, singular y creativa potencia productiva. Asumiendo plenamente las consecuencias de los procesos de automatización industrial y de informatización de la sociedad, Negri esboza la hipótesis del obrero social como el análisis de la figura social del trabajo productivo en cuanto subjetivización del proceso de producción. La nueva fase de subsunción de lo real por el capital, que ya analizara en los setenta Tronti, significa, según esto, la extensión del proceso productivo a la totalidad de la sociedad, incluso a los mecanismos considerados reproductivos, y la mercantilización de cualquier actividad social mediante la transformación de la composición de clase del conjunto de los asalariados desde el modelo de obrero masa (el obrero de los grandes complejos industriales, de la cadena de montaje) a la figura del obrero social (el asalariado terciario, de alta cualificación y a veces sin embargo dependiente de la economía sumergida).

La creciente socialización del proceso productivo sitúa así en las singularidades creativas de la fuerza colectiva de trabajo la posibilidad del desarrollo de las fuerzas de producción, del saber social acumulado. Por ello, cobra vital importancia comprender la realidad transversal de todos los procesos productivos. Luego, en resumen, la industria de recursos humanos actualiza el papel de los trabajadores intelectuales. La acumulación de plusvalía depende directamente del saber y del conocimiento: información + saber-hacer. Por ello, el hombre, el profesional liberal en general, o el informador en particular, son la materia prima fundamental de la explotación capitalista, que lógicamente por la ley del mercado pauperiza, objetivándolo, las potencialidades creativas de su *background* intelectual. Hacia él justamente se dirige el nuevo discurso de la Calidad Total, y sobre él, como no podía ser de otro modo, se diseñan conflictivamente las estrategias de reingeniería productiva.

La nueva metodología del control se apoya en el despliegue de un amplio dispositivo de técnicas de comunicación para que el flujo de información sea consecuente con los flujos de poder que establece como condición la circulación y valorización del capital. La comunicación interna se conforma, en este proceso, en el emblema por antonomasia de las empresas. Como señala Coriat, la empresa tardocapitalista parece atrapada en un frenesí de comunicación tanto más cautivador cuanto que da la ilusión de actuar allí donde las cosas son apreciables. La comunicación en la empresa ha pasado a convertirse, de manera progresiva, en materia estratégica para la acumulación de plusvalías. Cada vez más, la función propia del poder gerencial se identifica con la política de promoción

IC-2009-6 / pp149-171 ISSN: 1696-2508

comunicativa. Es decir, la comunicación tendría esencialmente un efecto y un cometido movilizador, orientado a tres objetivos principales: forjar una identidad fuerte y valorizada de la empresa; ayudar al surgimiento de una nueva gestión del trabajo; y participar en la modernización de la producción.

La función de forjar una identidad corporativa es quizás el principal objetivo comúnmente aceptado por los especialistas en esta disciplina. Cabe subrayar, en este sentido, que a través de la imagen externa la empresa ha sido capaz de redefinir los términos tradicionales de relación con la sociedad, instaurando un nuevo sentido de responsabilidad comercial como ejercicio de retrospección sobre los orígenes del capitalismo. Este uso estratégico de la comunicación que elimina las fronteras entre sociedad/mercado y la organización productiva se perfila en los estudios de comunicación organizacional de manera unificada. Jaeger y Rallet señalan que la novedad de las nuevas redes de comunicación aplicadas al trabajo consiste en su capacidad de enlace entre las partes de la empresa, y entre éstas y la sociedad. "La red no induce un modelo de organización social, mientras que el remodelaje tayloriano de las tareas implicaba intrínsecamente un modo de reorganización funcional" (Miège 1992, 54).

Como resume Dieterich, "la relación entre el *hardware* capitalista - la tecnología de los imperativos de ganancia - y su *software* (complemento) humano, es decir: el paradigma antropológico que hace operativo lo primero, tiene que adquirir en la sociedad global un perfil diferente al de la etapa fordista, básicamente por tres nuevas realidades: a) las empresas transnacionales, tanto en lo financiero como lo productivo y mercantil, aparecen como las entidades dinámicas formativas determinantes en la economía nacional e internacional (...), b) para las entidades formativas de la sociedad global , el mercado nacional deja de ser la plaza primordial de reproducción de capital y c) los medios electrónicos de imágenes se vuelven globales y hegemónicos frente a las sociedades nacionales" (Dieterich 1995, 135-136).

Desde una perspectiva estructural, Mattelart ha sido hasta el momento el único autor que ha sabido destacar las implicaciones de esta mutación social y económica en curso. Considerando la lógica social de la economía política, "las redes, y más generalmente las NTIC, se inscribirían así, con absoluta naturalidad en esta corriente de la gestión de las empresas, que, levantando acta del agotamiento de la organización científica del trabajo, pone el acento sobre todo en la producción de información como condición de la supervivencia económica de la empresa: tanto en la imagen social de la misma, como en la continua formulación de proyectos de empresa, en la experimentación permanente de los métodos de producción y en la elaboración de productos que integra mucho creatividad" (Miège 1992, 54). La ilusión del fetichismo tecnológico que la mayoría de autores expresan, al aislar la variable "nuevas tecnologías" en

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp149-171

la interpretación de las transformaciones del sistema productivo, resulta solidaria de las pretensiones demiúrgicas de las técnicas de la comunicación que muchos "managers" sostienen como supuesto en la aplicación de sus políticas de Calidad Total.

Miège distingue, a este respecto, dos fundamentos básicos en la justificación de este nuevo modelo:

1°. La confianza en que el éxito económico en el mercado sólo es factible actualmente logrando una fuerte cultura de empresa.

2°. La creencia de que su compromiso en el proyecto civilizador garantiza la estabilidad y buena consecución de los fines económicos.

En consecuencia, la comunicación contribuye, según esto, a la modernización de las empresas, de tres formas distintas:

1°. Mediante el acceso a la información estratégica.

2°. Reorganizando las condiciones de producción.

3°. Insertando a la empresa en un conjunto complejo de redes, servicios y tecnologías de la información, que garantiza el aprovechamiento de las alternativas de mercado.

En la práctica, la aplicación del nuevo saber-hacer gerencial consiste en la movilización de todos los recursos de la comunicación interna para lograr la adhesión de la fuerza de trabajo a los objetivos fijados de antemano por la empresa (mejorar la productividad, perfeccionamiento de la calidad de la producción, búsqueda de nuevos mercados, etc...). "Lo propio de la gestión empresarial participativa y de las demás formas de organización del trabajo más informatizadas es, efectivamente, desarrollar un agudo sentimiento de responsabilidad ante la organización y, de ahí, incluso de culpabilidad, si no se alcanzan los objetivos fijados, paradójicamente sin posibilidad de echar sobre el prójimo las dificultades" (Miège 1992, 58). "En los llamados talleres de la Nueva Era, el entrenamiento está diseñado para intensificar los sentimientos de trabajo en equipo, lealtad a la compañía y autoestima... La mayoría de los programas comparten una sencilla meta común: aumentar la productividad por medio de la conversión de la apatía del trabajador por la lealtad corporativa" (Schiller 1993, 11).

Parafraseando a Negri, nos encontramos en el punto sin retorno según el cual todo comportamiento vital es producto y, por consiguiente, toda singularidad, definida en el *Unwelt* de la explotación, lucha por la

IC-2009-6 / pp149-171 ISSN: 1696-2508

libertad de vivir. La transversalidad informativa que favorecen a nivel interno las redes de la empresa para comprender y controlar todo el proceso productivo en su conjunto entra de lleno en la trama contradictoria del ser como potencia, haciendo inviable el dominio de la comunicación y sus dinámicas transversales en el ámbito de lo social:

> Desde el punto de vista de los procesos de subjetivización, la alternativa se resuelve con celeridad: para vivir debemos comunicar, para comunicar debemos liberarnos del control de la comunicación. El tema revolucionario, que es el mismo que el de los procesos de subjetivización, es la toma de posición de la comunicación como ámbito creativo de la multitud de las singularidades; es, por consiguiente, la afirmación ontológica de la comunicación liberada. La comunicación se convierte en horizonte humano en la que es el contexto de un proceso de liberación (Negri 1981, 22).

La contradicción entre el fomento de una lógica participatoria - que no participativa - y la identificación del trabajador con el organismo corpóreo de la empresa (luego inane y por tanto automático, en cuanto automatizado) forma parte constituyente de las dinámicas contradicciones existentes entre por ejemplo las demandas del sector productivo y la dinámica de la enseñanza formal, que guía actualmente el desarrollo de la comunicación educativa, o entre la necesidad de conocimiento para el desarrollo social y la dirección economicista de las políticas de ciencia y tecnología. El sector de la industria cultural y, en general, la economía de la información vive hoy atenazadas sus potencialidades emancipatorias, sometidos como están al marco reduccionista del cientificismo económico/tecnológico que se traduce, a nivel micro, en una inconsistente aplicación de las potencialidades técnicas de las nuevas tecnologías de la información frente a la expresividad requerida al nuevo trabajador posindustrial en su creatividad dentro de los islotes de producción.

En definitiva, el viejo proyecto positivista del padre negado, aunque está originariamente en el trasfondo sustancial del modelo fordista de producción, también fundamenta en la actualidad el paradigma toyotista reduciendo la complejidad de lo humano en la era del obrero social según supuestos claramente organicistas. Ese fue el origen de las ciencias de la comunicación y explica el hecho de que la flexibilidad laboral halle hoy su contrapeso en la rigidez de la norma, y en una educación integral contemporizada por la homogeneización individualista. Por eso el nuevo modelo productivo de organización horizontal y de participación de los trabajadores en la gestión de la empresa se reduce a la asunción automática de los valores, rituales y objetivos de la organización, por influjo directo de la mercadotecnia y la comunicación corporativa; por eso la

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp149-171

educación tecnológica consiste en una educación reproductora, moderadamente reformista, de progreso en orden, según la lógica de una física social - tal y como la entendía Comte, o como en su día describió Moles al hablar del nuevo muro de la comunicación - , y por eso, también, hoy la comunicación, la educación y la economía tienen por objetivo fundamental en sus políticas de Investigación y Desarrollo aprender a medir para tomar medidas: *urbi et orbi*.

3. Pensar el cambio social. Teoría crítica y materialismo.

Hasta aquí hemos descrito las tendencias y lógicas sociales del nuevo Capitalismo Cognitivo. La cuestión, desde un enfoque crítico, es QUÉ HACER.

Cuando en la era de las redes globales de información y comunicación, las políticas culturales tienen una función estratégica en relación al proceso de desarrollo social, parece lógico pensar, primero, la necesidad y pertinencia que adquiere todo análisis y concepción, por teórica que esta sea, de los procesos de información, comunicación y cultura, desde un punto de vista económico-político, pues de un modo u otro contribuimos con ello a dar forma y determinamos el marco global de las transformaciones mundiales en esta materia, más aún en un tiempo de mudanza e inestabilidad como el que vivimos.

En el nuevo proceso de cambio global en curso, observamos sin embargo cómo el desarrollo de estructuras informativas y mercados culturales emergentes está alterando de forma significativa la organización del sector de la comunicación y la cultura sin que, de momento, la investigación, y menos aún los responsables públicos, aborden las complejas consecuencias de la actual dinámica del mercado y de las economías de escala, en especial en regiones vulnerables y periféricas como América Latina, y en general, aún con matices, en el espacio cultural iberoamericano. El análisis comparado de las políticas nacionales e internacionales de implantación de las redes telemáticas y la crítica del impacto que estas transformaciones están teniendo en las esferas micro de los espacios y sistemas institucionales de organización social no ocupan hasta la fecha el interés que se merece por la comunidad académica iberoamericana, entre otras razones por la falta de suficiente estructuración del campo científico, y su baja potencia y poder de impugnación y cuestionamiento crítico de la realidad de la globalización informativa tras dos décadas de conservadurismo funcionalista e idealismo sociocultural de la *intelligentsia* regional, debido en parte a un inadecuado aislamiento nacionalista marcado por la falta de miras y organización de la Academia. Sabemos no obstante que Iberoamérica, el espacio regional de referencia de nuestras culturas mestizas y subalternas, es en verdad el único ámbito desde donde

IC-2009-6 / pp149-171 ISSN: 1696-2508

sin duda se pueden ofrecer criterios consistentes de evaluación, basados en una ética responsable de la comunicación, ante el actual desarrollo de los nuevos medios de interacción social y de codificación que experimentan nuestras culturas. La perspectiva iberoamericana debería constituir sin duda alguna el alfa y omega, la condición inexcusable para fundar un nuevo pensamiento comunicológico, y desde luego un nuevo proyecto político-social para los pueblos que habitan y resisten culturalmente los embates diarios de la sociedad global en nuestra región. Desde este punto de vista, Iberoamérica significa no sólo la mirada necesaria de un nuevo horizonte de progreso. Constituye además, de hecho, el punto de observación preciso desde el que auspiciar un nuevo proceso instituyente que haría y hace posible la cooperación y resolución regional de los problemas más graves que afectan a su vasto territorio, así como la comprensión integral de multitud de problemas que afrontan nuestros países en el actual contexto histórico, favoreciendo un mayor compromiso epistemológico de los estudiosos de la comunicación y una nueva agenda de investigación social. En esta línea, el primer paso prioritario para el desarrollo de la Comunicología iberoamericana es comenzar a discutir y repensar la centralidad económica, política y cultural de la Sociedad de la Información. Tema, como decimos, determinante pero que en Latinoamérica, España y Portugal apenas ha sido desarrollado, en buena medida porque las economías y los Estados débiles – en términos de Negri y Cocco – no han propiciado el conocimiento e inteligencia necesarios para salir de esta paradoja, concentrándose actualmente el esfuerzo inversor de la Administración Pública en I+D, con relación a este rubro, en proyectos netamente tecnológicos o de clara orientación instrumental, mientras las Ciencias de la Comunicación se debaten en la perplejidad del cambio digital sin apenas capacidad de reacción e iniciativa, y desde luego sin los recursos necesarios para pensar y dirigir el cambio estratégico asociado a esta "migración" tecnológica. Ahora bien, como en todo periodo de mudanza, soplan también vientos de otra intensidad y dirección.

En el último lustro, han tenido de hecho lugar en la región diferentes experiencias locales y alternativas potencialmente movilizadoras que apuntan la posibilidad de reordenamiento y recuperación de la palabra y el pensamiento crítico emancipador perdidos. Es el caso por ejemplo del denominado movimiento Ibercom, o específicamente el de la Unión Latina de Economía Política de la Información, la Comunicación y la Cultura (ULEPICC), propuestas que, con más o menos acierto, vienen dejando en evidencia la necesidad de estudios comparados, de plataformas supranacionales de encuentros y espacios de interlocución compartidos por investigadores, profesionales y organizaciones cívicas a uno y otro lado de ambos continentes con un similar objetivo: Pensar y transformar las formas de comunicación, a partir del conocimiento crítico-reflexivo de los diversos problemas históricos, tecnológicos, cognitivos, ideológicos y culturales de los

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp149-171

nuevos medios y mediaciones informativas que se discuten en el campo de las Ciencias de la Comunicación; un trabajo o tarea intelectual que debe ser capaz de propiciar una política común en nuestro espacio regional entre diferentes tipos de actores del campo de la comunicación y la cultura. La iniciativa, ciertamente, no es nueva, pero sí necesariamente revitalizada hace relativamente poco tiempo, tras un paréntesis de renuncia al pensamiento crítico y al diálogo cultural que bien ha ocupado desde hace años muchos de los encuentros de la Asociación Latinoamericana de Investigadores en Comunicación (ALAIC) y de la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social (FELAFACS) centrados en torno a la identidad cultural y al espacio de integración política y económica de nuestros países.

4. Historia y progreso de la economía política de la comunicación regional.

Páginas más arriba, reseñábamos la importancia de movimientos de integración iberoamericana en la revisión de las agendas de investigación y de la propia teoría comunicacional. Respecto al tema que nos ocupa, destacábamos el papel que ha asumido, en los últimos años, la Unión Latina de Economía Política de la Información, la Comunicación y la Cultura (ULEP-ICC). A efectos del pensamiento emancipador en comunicación, no sería justo resumir el presente diagnóstico del campo comunicacional sin destacar la aportación de la Red EPTIC, germen de la actual Unión Latina de Economía Política de la Información, la Comunicación y la Cultura (ULEP-ICC). Todos los investigadores latinos somos conocedores de la potencia y calidad científica de la comunidad investigadora brasileña, pero es justo y necesario recordar la trascendental contribución científica de muchos de los investigadores agrupados en el Observatorio de la Comunicación de la Universidad Federal de Sergipe, en Aracaju, así como otros tantos estudiosos de la economía política de la comunicación de Brasil y América Latina, que preservaron el legado de la teoría crítica y el capital intelectual acumulado en los proyectos emancipadores de la región, por más que durante más de dos décadas, los agentes y programadores de la memoria colectiva trataron, en instituciones como la UNESCO, de borrar, materialmente incluso, toda referencia o tentativa de construcción de un Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación. Pocas organizaciones y colectivos académicos mantuvieron viva, en efecto, esta idea, entre ellas precisamente la Organización Católica Latinoamericana y del Caribe en Comunicación (OCLACC) y la WACC, hoy nuevamente patrocinando, como no podía ser de otra manera, encuentros internacionales que contribuyen a refundar un proyecto emancipador y democrático de la comunicación en el nuevo siglo, mientras tratan de alentar y mantener vivo lo

IC-2009-6 / pp149-171 ISSN: 1696-2508

que algunos autores hemos dado en llamar el "espíritu McBride". Y esta, a nuestro entender, no es una tarea menor.

Pero si tuviéramos que hacer una historia sintética del desarrollo y progreso de la Economía Política de la Comunicación regional es preciso tratar de ser más detallista, entre otras razones porque la historia de la investigación en comunicación en América Latina nos muestra recorridos de amplia variedad temática. En esta trayectoria o secuencia, no deja de llamar la atención el escaso lugar que se le ha otorgado a los estudios de Economía Política de la Comunicación. A diferencia de los Estados Unidos y Europa, donde poseen una cierta tradición, en Iberoamérica, pese a la explosión y crecimiento de las carreras de Ciencias de la Comunicación, los estudios de Economía Política han quedado en la mayoría de los casos marginados de la agenda curricular. Situación paradójica cuando destacados investigadores como Raúl Fuentes señalan que el origen de la investigación comunicológica latinoamericana viene marcada por la importación de los enfoques económico-políticos de Herbert Schiller y la escuela crítica de Frankfurt surgidos como réplica a las orientaciones funcionalistas que predominaban en los estudios de comunicación desde los años 50. La decisiva influencia de la llamada "escuela norteamericana", partiendo de Dallas Smythe y Herbert Schiller, junto a la importación de los conocimientos de la academia británica y francesa vinculados a la producción intelectual de Nicholas Garnham, Peter Golding y Graham Murdock, por un lado, y Patrice Flichy y Bernard Miège, por otro, terminarán determinando así la agenda de investigación en América Latina. Tal legado intelectual habría sin embargo de perdurar un corto periodo de tiempo, y salvo contadas excepciones no lograría permear las mallas curriculares y las culturas académicas de formación e investigación universitarias.

A modo de esquema didáctico de visualización del desarrollo académico del pensamiento crítico y económico-político en comunicación, podríamos hablar de tres grandes etapas en la Academia Iberoamericana:

1. El nacimiento de una identidad y programa iberoamericanos de comunicación. Frente a la prevalencia y hegemonía del funcionalismo estadounidense, en los años sesenta, se hace visible y manifiesto un movimiento potente de cuestionamiento y crítica teórica del modelo hegemónico de teorización y praxis comunicacional. En el marco de la teoría de la dependencia y del Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación, la Economía Política se reconoce como matriz de referencia obligada para pensar críticamente las mediaciones del imperialismo angloamericano. Pero este discurso terminará por ser dominado por un enfoque keynesiano y desarrollista derivado del protagonismo de la CEPAL en la que autores como

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp149-171

Oswaldo Sunkel, Celso Furtado y Aníbal Pinto formulan algunas de sus principales aportaciones. El legado marxista actualiza no obstante en este periodo lecturas innovadoras sobre el papel del indigenismo, el campesinado y las relaciones desequilibradas centro-periferia no sólo de la economía internacional, sino en el interior mismo de las economías dependientes. Por otra parte, autores como Luis Ramiro Beltrán formulan críticas epistemológicas sustanciales al paradigma informacional, proponiendo modelos de comunicación y desarrollo sostenibles y democráticos, frente al modelo de difusión de innovaciones. Al mismo tiempo, en el marco del debate sobre el NOMIC, se definen por vez primera las Políticas Nacionales de Comunicación (PNC) que en Latinoamérica abonarán el terreno a la formulación teórica de nuevas propuestas y matrices de conceptualización del campo de la comunicación y la cultura.

2. La reacción conservadora. En la década de los 80, tras la publicación del Informe McBride, el contexto de recesión y reorganización del capitalismo monopolista terminará arrinconando los discursos y formulaciones políticas democratizadoras al fragor de las activas campañas liberalizadoras de la revolución conservadora. No sólo quedaron en papel mojado las propuestas del NOMIC y de las PNC en el seno de la UNESCO, sino que además, a escala global, los mercados experimentarán un intensivo proceso de concentración y liberalización que, en el plano de la teoría, llevará aparejado la derrota de la teoría crítica y toda pretensión reformista en la Academia y las políticas públicas regionales. En este marco, el discurso del imperialismo y la dependencia cultural son relegados al olvido en virtud de una praxis teórica funcional a los intereses relativistas y funcionales del mercado. Un síntoma de este desplazamiento en la agenda y epistemología de la comunicación es la prevalencia del enfoque cultural y subjetivista de investigación en comunicación, con un énfasis destacado en la audiencia y los procesos de consumo cultural que en poco o nada cuestionarán la estructura dominante de comunicación.

3. La emergencia de la memoria comunicológica. En los años noventa, especialmente en la segunda mitad, asistimos, tras más de una década de políticas neoliberales, a una recuperación de la memoria histórica y del pensamiento crítico emancipador, que vuelve a situar en el debate público los problemas estratégicos del Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación. Al calor de movimientos como el Foro Social Mundial de Porto

IC-2009-6 / pp149-171 ISSN: 1696-2508

> Alegre, investigadores fundamentalmente brasileños, argentinos y españoles, vuelven a plantear la necesidad de una nueva agenda política internacional en materia de comunicación y cultura. Surgen en este contexto iniciativas como ULEPICC que, junto a la activación de organizaciones tradicionales como OCLACC o la WACC, comienzan a tratar de articular la voluntad decidida de caminar en una nueva dirección política.

En este escenario, hoy asistimos a la emergencia de un polo de contestación y crítica social a los supuestos indiscutidos –que no indiscutibles– del proyecto civilizador del neoliberalismo, tras dos décadas de hibernación, cuando no de acoplamientos y repliegue social de la izquierda, que permitieron los proyectos de concentración y privatización intensiva de sectores estratégicos para el desarrollo nacional en materia de comunicación. Desde el Primer Encuentro Contra el Neoliberalismo y por la Humanidad, celebrado en Chiapas, al último Foro Social de Porto Alegre (FSM), el proceso de reconstrucción de las fuerzas de progreso ha sido desde entonces más que significativo, favoreciendo la articulación de redes asociativas incluso entre aquellos investigadores que, desde una visión democrática y económico-política crítica, hoy están ya en condiciones de comenzar a definir propuestas constructivas trascendentales para el campo de la comunicación y la cultura regional.

A diferencia de la década de los sesenta y setenta, el reto hoy sería contribuir a reforzar la política de articulación de los necesarios y deseables vínculos entre investigadores críticos de la comunicación, estudiantes de licenciatura y postgrado, colectivos profesionales y organizaciones cívicas y movimientos sociales de democratización cultural, reunidos en foros de referencia como el FSM para reorientar los debates públicos, las agendas de investigación y, claro está, las políticas comunicacionales.

En este empeño, cabe destacar sobremanera el intento de una serie de investigadores hoy agrupados en la Unión Latina de Economía Política de la Información, la Comunicación y la Cultura (ULEP-ICC), que tratan por todos los medios de recuperar el análisis de la producción de las industrias culturales en forma articulada a partir de la teoría del valor-trabajo. Para el colectivo de autores integrados en esta asociación, la investigación en comunicación debe recuperar el análisis de la forma económica del desarrollo de las industrias culturales para vincularlo al estudio de los consumos y abrir el debate en torno a las políticas de medios y la organización democrática de la información y la cultura, como en su momento trató de plantear el movimiento internacional del NOMIC.

Desde esta perspectiva, y atendiendo al marco de desarrollo de la Sociedad de la Información, hoy en ULEP-ICC entendemos que la Economía Política de la Comunicación enfrenta tres tareas básicas. En primer lugar, la

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp149-171

teoría materialista de la comunicación debe tratar de recuperar las discusiones planteadas en torno a la propiedad de los medios, a la vez que procura trabajar en la definición de políticas democráticas de comunicación luchando por un contexto internacional más justo en la distribución de los recursos y flujos de información. En este sentido, cada vez más aparece como impostergable la tarea de actualizar los diagnósticos sobre la propiedad de los medios nacional e internacionalmente, más aún cuando la concentración y desigualdades superan con creces los pronósticos más pesimistas de los años '70. En segundo lugar, creemos que es imprescindible sistematizar el análisis teórico del funcionamiento de las industrias culturales. Para comprender su lógica, no sólo es preciso realizar el estudio macroeconómico de los medios, su participación en el proceso de acumulación del capital y la participación del Estado, sino contemplar además las formas particulares de producción, las características de las mercancías culturales y la valorización de capitales en cada sector. Y, en tercer lugar, la Economía Política de la Comunicación debe plantearse un programa de intervención que vincule nuevamente la academia con las prácticas y las organizaciones sociales a diferencia del aislamiento vivido en la década de los setenta entre teoría crítica y movimientos populares, que terminó por convertir las demandas de democracia informativa en coartadas políticas de los gobiernos de turno y en subterfugios retóricos para una más profunda y radical liberalización de la estructura monopólica u oligopolista de los medios de comunicación.

En el cumplimiento de estos objetivos, la Economía Política de la Comunicación debe cómo es lógico reformular sus supuestos y puntos de partida teóricos desde una perspectiva regional.

5. Cultura de investigación y giros epistemológicos.

Si la principal aportación del método materialista histórico es la construcción del conocimiento y la teoría social desde la realidad concreta, el modo de concebir e interpretar el mundo debe adaptarse a su configuración cambiando en cada momento. Cada realidad necesita su teoría, pues conforme la historia avanza y la realidad social cambia, nuestro conocimiento del mundo no puede permanecer inalterable. El método y la sustancia, la forma y el contenido del conocimiento deben pues guardar correspondencia en todo momento. Hoy por ello, la Economía Política de la Comunicación debe replantear regionalmente sus fundamentos para comprender en su totalidad la hegemonía de la producción inmaterial que, cualitativamente, está transformando la economía, las formas de vida, y desde luego la propia comunicación y la cultura. Concebida como Economía Política del Conocimiento, nuestra disciplina debe pensar la relación entre trabajo y valor a partir del reconocimiento del carácter

IC-2009-6 / pp149-171 ISSN: 1696-2508

común y colectivo de toda producción inmaterial. Más aún, "el trabajo y el valor se han hecho biopolíticos, en el sentido de que vivir y producir tienden a hacerse indistinguibles. En tanto que la vida tiende a quedar completamente absorbida por actos de producción y reproducción, la vida social misma se convierte en una máquina productiva" (Negri/Hardt, 2004: 179). La constatación de esta idea exige, por consiguiente, una reformulación de nuestra perspectiva de estudio.

Tenemos por delante problemas urgentes como la inclusión digital, el pluralismo y la diversidad cultural en los medios y, más allá aún, el sentido mismo de ser ciudadano en un mundo global abierto y culturalmente con/fuso. Cómo abordar con garantías de éxito estas cuestiones apremiantes para los estudios de comunicación, desde un enfoque transformador, democrático y dialógico; cómo construir democracia, democratizando el conocimiento comunicológico no resultan cuestiones menores que puedan ser despachados sin más en un artículo. No es objeto desde luego de estas breves notas al margen dar respuestas acabadas, pero sí al menos apuntar una idea que se puede traslucir de la lectura del conjunto de elementos planteados en este artículo y de algún modo implícitos en estas notas, a saber: Es necesario recuperar el pasado y, con este legado, pensar los derechos y problemas políticos de la comunicación en nuestro tiempo. Es necesario, en fin, pensar el problema de la ciudadanía desde la comunicación reactualizando el legado de la teoría crítica latinoamericana y su cultivo de temas, problemas y conceptos de referencia. Desde su diversidad de planteamientos y objetos de estudio, las contribuciones de la Economía Política de la Comunicación pueden en esta línea reactivar su voluntad de cambio contribuyendo a la democracia política, económica y cultural que hoy la estructura dominante de información cercena o realimenta, en función de las clausuras o aperturas institucionales de orden práctico, sirviendo el enfoque económico-político de la Comunicología una caja de herramientas con la que articular nuevas propuestas y modelos de mediación, también teóricamente por supuesto. De la digitalización audiovisual al modelo de desarrollo de las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación y su inserción socioeducativa, el problema de la ciudadanía en la era de la comunicación total sitúa claramente claves económico-políticas fundamentales con las que comprender y perfilar críticamente, en un sentido prospectivo, la lógica dominante de las industrias culturales.

El problema, sin embargo, paradójicamente, es cómo el pensamiento y la teoría crítica pueden articular, en este tiempo de colonización de la ciencia, un discurso y pensar "otro" que religue y actualice la potencia intempestiva de la teoría como praxis emancipadora y que, en nuestro caso, contribuya a un diagnóstico y transformación radical del universo de la comunicación, fundando las bases de una nueva mirada crítica en el contexto general de informatización y colonización de los

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp149-171

espacios de vida y de agudización de las desigualdades y de la división internacional del trabajo intelectual.

Como decimos pocas respuestas pueden ser formuladas a priori. Sí parece claro, no obstante, que este trabajo, de orden práctico, debe ser sostenido sobre las bases de un nuevo conocimiento sociopolítico de las lógicas sociales de la comunicación, acometiendo, desde el punto de vista académico, al menos cuatro líneas de reflexión:

- La genealogía crítica de las políticas públicas en materia de comunicación para sistematizar y redefinir nociones sustantivas como la de servicio público, poco o nada sistematizadas en el campo de la comunicación, cuando no excluidas del debate público por el imperio de las políticas liberales, especialmente a lo largo de las dos últimas décadas.

- El análisis comparado entre bloques regionales y experiencias locales de creatividad social que capitalicen el saber-hacer, las políticas generativas y emancipadoras de organizaciones y colectivos sociales a uno y otro lado del continente donde mayor desarrollo han experimentado los medios y las políticas públicas de comunicación.

- La apropiación social de las nuevas tecnologías de la información exige multiplicar y expandir en el espacio social los foros de debate sobre la Sociedad Global de la Información bajo liderazgo del Tercer Sector, impulsando dinámicas de trabajo, propuestas de articulación y políticas públicas transformadoras de lo local a lo global. En este sentido, parece prioritario investigar y conocer el papel de los movimientos sociales a lo largo de las últimas décadas: qué políticas informativas organizan la acción colectiva y de conflicto social de los movimientos emancipadores, su papel en el espacio local y regional, las formas de intervención en las políticas culturales de base nacional y transnacional, su capital cognitivo, la historia de las luchas y la potencia generativa que les identifican para un nuevo programa de organización del sector desde las experiencias acumuladas por las fuerzas históricas de transformación.

- Y, desde esta experiencia práctica concreta, el diseño de una nueva agenda de investigación, evaluando las políticas públicas en la materia y el estado del arte del conocimiento científico en comunicación, desde una perspectiva crítica que analice en

IC-2009-6 / pp149-171 ISSN: 1696-2508

detalle la lógica, ética y retórica política de las iniciativas contemporáneas que se vienen implementando a nivel transnacional.

En definitiva, el campo de la Economía Política de la Comunicación está hoy situado en un tiempo-encrucijada que nos plantea como reto urgente mirar desde nuevas posiciones y estilos de pensamiento el reto de la transformación de las ecologías de vida cultural en el Sistema-Mundo definiendo, prioritariamente, una agenda informativa ciudadana con capacidad de redefinir los tópicos públicos y avanzar – como en parte está haciendo la campaña CRIS – los ejes del problema de las políticas públicas en materia de comunicación y la diversidad cultural, partiendo de un diálogo y un trabajo de coordinación productiva entre organizaciones sociales, academia, ciudadanía y poderes públicos, tal y como apuntábamos páginas más atrás. Partimos en este sentido con una ventaja.

La hipótesis del colectivo de investigadores que participan de esta idea en ULUPEICC es que tal proyecto es viable preferentemente desde la periferia del sistema hegemónico de comunicación. Desde los países dependientes de América Latina y otras regiones del Sur es más consistente y proyectiva la crítica general del modo de producción informativa en la denominada Sociedad del Conocimiento. Y, en tal sentido, los trabajos desarrollados en el seno de ULEPICC dan cuenta de tal posibilidad y del potencial creativo por explorar al margen de la investigación y los programas instituidos en la cultura académica dominante del neofuncionalismo angloamericano o del idealismo culturalista de la "nueva crítica humanista posmoderna". La tradición económico-política y dialéctica del campo latino de la investigación en comunicación no ha alcanzado sin embargo la madurez y volumen suficientes para revertir los paradigmas hegemónicos en la academia y el ámbito profesional de los comunicadores hasta el momento (Bolaño/Mastrini/Sierra 2005, 17-31).

Si la Economía Política de la Comunicación, o más ampliamente la Economía Política del Conocimiento, aspira a proyectar formas de habitar e imaginar el mundo diferentes, ecológicamente potentes y articuladas, integradas socialmente y productivas desde el punto de vista cultural, la teoría crítica y la izquierda deben para ello acometer al menos tres tareas estratégicas en su programa de trabajo, aún pendientes de conclusión:

1. Identificar, a modo de "lectura sintomática" (Althusser *dixit*) la trama de problemas y teorías con las que se conciben las realidades persistentes del nuevo entorno informativo: la red de discursos, tendencias y construcciones conceptuales que la definen a fin de reconocer el campo de luchas y voces que hoy enmarcan los límites de la acción y el pensamiento emancipadores. En este empeño, el concepto-fetiche de "globalización" constituye hoy el principal referente teórico que determina el debate político e

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp149-171

intelectual en el campo de la comunicación. El modo de tratar estos cambios y sus implicaciones ideológicas es, como sabemos, divergente. Por lo general, como resultado del alcance de las modificaciones experimentadas en la cultura, la trama compleja y contradictoria de los efectos socioculturales producidos por la globalización ha dado pie a reeditar recurrentes formas de reduccionismo del fenómeno globalizador poco ilustrativos a la hora de desentrañar prospectivamente posibles tendencias de futuro. Esta cultura de investigación ha condicionado en las dos últimas décadas incluso el trabajo científico de reputados y comprometidos analistas de la comunicación, de tal manera que hoy prácticamente son marginales las propuestas que, desde una visión global y totalizadora, pretendan dar cuenta de la lógica de la mundialización informativa a partir de la crítica económico-política de la comunicación. Antes bien, el peso de la mayoría de los análisis de la globalización mediática recae en el factor tecnológico, actualizando fórmulas deterministas cuestionadas hace años por su visión limitada de la lógica comunicacional. Los estudios sobre la naturaleza informada de la sociedad contemporánea en el pensamiento social dibujan así, en nuestro tiempo, un escenario contradictorio, y relativamente indeterminado, según la inercia de las propias máquinas de informar. La lógica transversal de los procesos informativos contemporáneos como base de los sistemas de valor del nuevo modelo de regulación social rompe no obstante las fronteras y los sistemas de valor del nuevo modelo de regulación social, y comienza a hacer cada día más visible las contradicciones sociales que traslucen los discursos científicos y las políticas públicas que articulan el proceso de cambio acelerado de la llamada por Bauman "modernidad líquida".

2. Para que estas contradicciones sean dialécticamente productivas, parece conveniente, en la actual crisis y marginalidad de los estudios económico-políticos o, genéricamente, crítico-materialistas de la comunicación, un análisis genealógico de reconstrucción histórica, a modo de retrospección disciplinaria, que haga comprensible las contradictorias condiciones sociales, académicas y político-culturales que determinan el alcance del pensamiento emancipador en comunicación desde el punto de vista de los temas, métodos, problemas y saber acumulado de la realidad social en las nuevas formas de mediación. El primer reto, sin duda, es la reconstrucción histórica de la formación de nuestros objetos de conocimiento. Y es vital que este proceso se haga en regiones culturales como Latinoamérica precisamente

IC-2009-6 / pp149-171 ISSN: 1696-2508

por su situación periférica en el sistema global de información, puesto que la mirada excéntrica y excluida de la teoría crítica latinoamericana es la que mejor puede favorecer la reconstrucción de las lógicas incluyentes de la Sociedad Global, haciendo explícitos, discursivamente y en la práctica cultural, las reglas, formas de control y dispositivos reguladores del modelo dominante de globalización informativa no sólo a nivel de las industrias de la conciencia, sino más allá aún respecto a las lógicas de producción del conocimiento comunicacional que determina la actual división internacional del trabajo intelectual. Máxime si consideramos que el campo de la producción, circulación y consumo acelerado de mercancías culturales, pero también el de la producción mediatizada de la vida, de los procesos biológicos y cognitivos, constituyen el núcleo de control y desarrollo de la sociedad global. De modo que el estudio de los problemas convencionales de la Economía Política de la Comunicación no pueden ya circunscribirse a la dimensión social de la comunicación sino que han de tratar de concebir y religar tales procesos socioculturales con la producción industrial de las mentes y los cuerpos en el trabajo humano (en un sentido antropológico) y el problema estratégico del conocimiento en la valorización y reproducción de la vida social y humana y los sistemas de reproducción sociocultural.

Los principales sectores estratégicos de la economía industrial, influidos por el desarrollo de las tecnologías informacionales y la gestión del conocimiento, hoy demuestran la constitución de una nueva e intensiva lógica de subsunción del trabajo intelectual. Este es el elemento central de la actual reestructuración productiva. El plusvalor hoy se produce en torno a la extracción de las energías mentales de los trabajadores, mucho más que de sus energías físicas. Un proceso generalizado de intelectualización de la producción y del consumo incide sobre las capacidades cognitivas de los hombres y mujeres, formando un extendido "intelecto general" que caracteriza, según Marx, una situación en la que la dominación capitalista se muestra anacrónica, señalando la posibilidad concreta de superación, ligada al carácter esencialmente informático y comunicacional de la nueva estructura del capitalismo, dependiente de dos factores nucleares del proceso de cambio tardocapitalista: la virtualización de los espacios sociales y los mundos de vida y su colonización y, paralelamente, la extensión de la lógica biopolítica con la aceleración del proceso de valorización de la ciencia y la tecnología, que hoy convierte directamente, ya no de forma indirecta, el dominio del conocimiento un campo

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp149-171

estratégico para la ampliación del sistema de producción del capital y de conformación de sentido en el control y gobierno del cambio social.

3. Finalmente, el programa de trabajo de la Economía Política de la Comunicación no puede ser epistemológicamente coherente con su lógica científica si esta forma de "triangulación recursiva" no es acompañada por el cuestionamiento de las formas de posicionamiento y compromiso social de la teoría con la praxis de los movimientos sociales de la región en su proyección histórica, religando la actividad investigadora con la mirada y el afán emancipador de estos colectivos. De lo contrario, se terminaría reeditando el fracaso del NOMIC y del aislamiento social, y en definitiva político, de la teoría crítica, como ya sucediera hace décadas. Si bien las contradicciones fundamentales de este nuevo orden imperial pueden parecer imperceptibles por el control totalitario del mando informacional, mostrándose ilocalizables, invisibles y elusivos los puntos de articulación y transformación liberadoras, las alternativas de cambio y movilización colectiva proliferan y se multiplican en los pliegues del sistema. Así, las formas reticulares de lo espectacular integrado no sólo organizan los procesos de reproducción sino también las formas de cooperación y comunicación social dentro y fuera del sistema. Ahora, ¿desde qué bases y perspectivas puede activar el poder de la crítica sus dispositivos emancipadores?, ¿qué alternativas tenemos para la acción transformadora?, ¿cómo pueden ser reorientados los medios y tecnologías de la información en un sentido democrático?, ¿qué líneas y ámbitos de actuación son prioritarios para el diseño alternativo de una Sociedad de la Información, en verdad, para todos?

De nuevo no tenemos respuestas concluyentes. Pero desde luego, en este proceso, como en otros, no se puede partir de cero. Las redes cívicas, los telecentros comunitarios o las plataformas públicas altermundialistas están generando formas innovadoras de apropiación y uso de las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación que deben ser exploradas y asumidas conceptualmente en la revitalización de los procesos creativos de organización y desarrollo social hasta la fecha apenas consideradas por la teoría crítica. Los movimientos sociales demuestran hoy una gran capacidad de innovación y creatividad social, además de un grado de conocimiento y conciencia comunicacional, mucho más elevada que hace décadas, al disponer de herramientas de reflexividad y autoorganización de gran potencia y complejidad en la evaluación de sus acciones y

IC-2009-6 / pp149-171 ISSN: 1696-2508

transformación del entorno. Las organizaciones sociales son hoy, en otras palabras, comunidades inteligentes dispuestas para la acción y el cambio social. Y este es, a nuestro modo de ver, la principal aportación de las NTIC, que nos lleva a pensar la comunicación vinculada a la acción, al desarrollo y necesidades radicales de los sujetos y conjuntos humanos. Posibilidad que el propio desarrollo tecnológico del sistema capitalista aporta, pero que no puede realizar en el interior del mismo, sin la acción transformadora y creativa de autoorganización de los sujetos, de los trabajadores intelectuales o intelectualizados del nuevo capitalismo electrónico. Ante esta limitada socialización de la información, el conocimiento y los nuevos medios de expresión y reproducción cultural, la comunidad académica de la comunicación debe hacer frente a las insuficiencias teórico-conceptuales y metodológicas de una cultura investigadora que abstrae las condiciones reales de construcción del saber y anula la potencia creativa y autónoma de lo social, desvinculando física, material y mentalmente los nodos de la red que nos produce y hace hoy potencialmente viable la transformación del mundo del capital.

De la asunción de una cultura común reflexiva y crítica vinculada a las redes sociales antiimperiales depende, en este sentido, el futuro de la alternativa democrática a la Sociedad Global de la Información. La Economía Política de la Comunicación puede ser el punto de partida para entender, en este proceso, las relaciones sociales desde una perspectiva abierta, no reduccionista y crítica. Este es el espíritu de la Carta de Buenos Aires y el origen de la actual ULEP-ICC, una red emergente de investigación internacional que, en los últimos cinco años, viene trabajando en la articulación, agrupamiento y promoción de la investigación y el desarrollo al servicio de un proyecto de construcción colectiva de un Nuevo Sistema Mundial de Comunicación y Democracia a partir de la crítica de los desniveles, apropiaciones y desigualdades que imperan en el modelo de dominación informativa mundial.

Sabemos que el camino por recorrer es largo y los desafíos científicos, como las políticas, múltiples. Sólo esperamos que nuestro esfuerzo colectivo, por lo pronto, dé testimonio de la emergencia de un "saber otro" y contribuya al debate público y académico sobre la nueva Sociedad Global de la Información demostrando que no hemos renunciado a nuestra "imaginación comunicológica", que podemos, en fin, imaginar otra comunicación posible, que podemos, una vez más, imaginar el futuro, porque, entre otras razones, no hemos perdido nuestra memoria histórica.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp149-171

Bibliografía básica

- BOLAÑO, César (2000): Indústria Cultural, Informaçao e Capitalismo, Sao Paulo: Hucitec/Pólis.
- BOLAÑO, C.; MASTRINI, G.; SIERRA, F. (Eds.) (2005): Economía Política, Comunicación y Conocimiento. Una perspectiva crítica latinoamericana, Buenos Aires: La Crujía.
- BOUTANG, Y. Moulier et al (2004): Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva, Madrid: Traficantes de Sueños.
- DÍAZ RANGEL, Rafael *et alii*, (1985): Estudios de comunicación social, Monte Avila Editores, Caracas.
- DIETERICH, Heinz, (1995): "Globalización, educación y democracia en América Latina" en Noam Chomsky y Heinz Dieterich, La sociedad global, Joaquín Mortiz Editores, México.
- ESTEINOU, Javier (1990): Economía, política y medios de comunicación, México: Editorial Trillas.
- HAMELINK, Cees, (1981): La aldea transnacional, Gustavo Gili, Barcelona.
- HERMAN, Edward y Robert McCHESNEY (1999): Los medios globales. Los nuevos misioneros del capitalismo corporativo, Madrid: Cátedra.
- HERMAN, Edward (1999): The myth of the liberal media, Nueva York: Peter Lang.
- JAMBEIRO, Othon; BRITTOS, Valerio; BENVENUTO, Álvaro (Orgs.) (2005): Comunicaçao, hegemonia e contra-hegemonia, Salvador de Bahía: UFBA.
- MARX, Karl (1976): Contribución a la crítica de la economía política, México: Ediciones de Cultura Popular.
- McCHESNEY, Robert (1999): Rich Media, Poor Democracy, Urbana: University of Illinois Press.
- MIÈGE, Bernard (1992): La sociedad conquistada por la comunicación, ESRP/PPU, Barcelona Bernard.
- MOSCO, Vincent (1996): The Political Economy of Communication. Rethinking and Renewal, Londres: Sage.
- MURDOCK, Graham (1988): Organizar lo imaginario. Control y autonomía de la comunicación masiva, México: Premiá Editora.
- NEGRI, Antonio (1981): *Del obrero masa al obrero social*, Barcelona, Anagrama, 1981.
- SCHILLER, Herbert, (1993): Cultura S.A. La apropiación corporativa de la expresión pública, Universidad de Guadalajara, México.
- SIERRA, Francisco (2006): Políticas de comunicación y educación. Crítica y desarrollo de la Sociedad del Conocimiento, Barcelona: Gedisa.
- SIERRA, Francisco (2006): Comunicación y desarrollo social, Madrid: UNED.
- TORRES, Juan (1985): Economía de la comunicación de masas, Madrid: Grupo Zero.
- ZALLO, Ramón (1988): Economía de la comunicación y la cultura, Madrid: Akal.

IC-2009-6 / pp149-171 ISSN: 1696-2508

III. IDENTIDAD EN CONFLICTO

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 hegemonizados, 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 movilizando 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 etra.
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 detiene. 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 confiadamente 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

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp175-192

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 (Echevarria, 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

IC-2009-6 / pp175-192 ISSN: 1696-2508

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 movilidades, 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, conmocionando 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.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp175-192

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 Canclini, 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

IC-2009-6 / pp175-192 ISSN: 1696-2508

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 imaginerías nacionales, tradiciones locales y flujos de información trasnacionales, 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* (Martin-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

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp175-192

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 hegemonizados, 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 movilizando 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

IC-2009-6 / pp175-192 ISSN: 1696-2508

mercado no puede en últimas engendrar innovación social pues ésta presupone diferencias y solidaridades no funcionales, resistencias y subversiones, ahí lo único que pude 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 compresivo 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).

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp175-192

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 des-anclaje 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

IC-2009-6 / pp175-192 ISSN: 1696-2508

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

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp175-192

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 acarreando 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 de mediador universal del saber, el número esté pasando a ser

IC-2009-6 / pp175-192 ISSN: 1696-2508

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

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp175-192

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 trasviste 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 imaginerías 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

IC-2009-6 / pp175-192 ISSN: 1696-2508

las imaginerías 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 imaginerías 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

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp175-192

generalizada" como una sociedad trasparente (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 conmensurabilidad 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 vacio 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 la 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

IC-2009-6 / pp175-192 ISSN: 1696-2508

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.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp175-192

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/UANAM.
- 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 comunitá 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 crujía.
- 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 chiméres 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 cientistas 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.

IC-2009-6 / pp175-192 ISSN: 1696-2508

- Maigret, E. y Macé, E. (2005) : *Pensar lesmediacultures. Nouvelles practique et nouvelles appriches 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.
- Martin-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 comunication", in *Face au scepticisme*, Paris : Hacchette.
- 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. Consecuenciecias 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 redefiniçao 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.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp175-192

GENEALOGÍA CRÍTICA DE LOS ESTUDIOS INTERCULTURALES Y LA "COMUNICACIÓN INTERCULTURAL" EN AMÉRICA[1]

CRITICAL GENEALOGY OF INTERCULTURAL STUDIES AND "INTERCULTURAL COMMUNICATION" IN AMERICA[1]

Carlos del Valle Rojas
Teresa Poblete Martín
(Universidad de La Frontera, Temuco, Chile)

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp193-214

Resumen

El trabajo parte primera de una revisión genealógica y crítica de los estudios interculturales y la "comunicación intercultural", entendidos como ideología y formas de control; posteriormente revisa el desarrollo y fortalecimiento de estos estudios, a partir del aporte de ciertas teorías y disciplinas (lingüística, discurso, entre otras); en un tercer momento se centra en el caso de la inclusión/exclusión de las comunidades étnicas en algunas dicotomías, como urbano/rural y moderno/premoderno; y por último analiza las comunidades étnicas, para revisar brevemente su incorporación en la lógica mediacentrista del discurso social de los medios.

Abstract

The paper starts with a genealogical and critical revision of intercultural studies and intercultural communication as ideology and control; then it analyses the development and strengthen of these studies, from the contribution of some theories and disciplines (linguistic, discourse, among others); thirdly, it focuses in the case of inclusion/exclusion of ethnic communities: urban/rural, modern/premodern; finally, it analyses ethnic communities, to review their incorporation to media-focused logic of social discourse of the media.

---

1 El presente trabajo forma parte de una de las variantes temáticas del proyecto financiado por el Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico, FONDECYT nº 11060422: "Comunicación, Discurso Jurídico-Judicial y Oralidad: Diagnóstico, Análisis, Evaluación y Optimización de Sentencias a Mapuches y No Mapuches en Temuco"; y del Proyecto financiado por la Dirección de Investigación de la Universidad de La Frontera, DIUFRO nº 120606: "Rol de la 'Comunicación' y de la 'Oralidad' en el Discurso Jurídico-Judicial: Propuesta de un Instrumento para su Análisis y Optimización en el caso de Juicios y Sentencias a Mapuches en la IX Región de La Araucanía". Versiones previas de este trabajo han sido publicadas en: revista Sphera Pública, nº 4, Universidad San Antonio de Murcia, España, pp. 171-196; y revista Signo y Pensamiento, volumen XXIV, nº 46, del Departamento de Comunicación, de Facultad de Comunicación y Lenguaje, en la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia, pp. 51-64.

Palabras clave
Comunicación intercultural / Estudios interculturales / Comunidades étnicas

Keywords
Intercultural communication / Intercultural studies / Ethnic communities

Sumario
1. Observaciones preliminares.
2. Genealogía crítica de los estudios interculturales y la "comunicación intercultural": ideología y control.
3. Desarrollo y fortalecimiento de los estudios interculturales y la "comunicación intercultural": aportes y perspectivas.
4. Consideraciones finales.

Summary
1. Preliminary remarks.
2. Critical genealogy of intercultural studies and intercultural communication: ideology and control.
3. Development and enhancement of intercultural studies and intercultural communication: contributions and perspectives.
4. Final considerations.

1. Observaciones preliminares

En el presente trabajo entenderemos los estudios interculturales y la "comunicación intercultural" como un discurso y una práctica funcional a objetivos sociopolíticos y económicos. Del mismo modo, como un intento de ubicación epistemológica, metodológica y praxeológica del objeto, en tanto discurso en contextos sociales, políticos e ideológicos determinados. De esta manera, explicaremos los estudios interculturales y la "comunicación intercultural" desde una perspectiva genealógica y crítica.

En la hipótesis que planteamos sostenemos que los estudios interculturales y la "comunicación intercultural" surgen como instrumento para la resolución de ciertos conflictos sociopolíticos y económicos en los estados nación, representados históricamente por los procesos etno-reivindicativos migratorios y la consiguiente convivencia con los grupos étnicos e inmigrantes; y las intervenciones militares en escenarios culturales distintos durante el reordenamiento geopolítico mundial, particularmente a partir de la Segunda Guerra Mundial.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp193-214

El trabajo se estructura en cuatro partes. La parte primera es una revisión genealógica y crítica de los estudios interculturales y la "comunicación intercultural", entendidos como ideología y formas de control; la segunda parte apunta a revisar el desarrollo y fortalecimiento de estos estudios, a partir del aporte de ciertas teorías y disciplinas (lingüística, discurso, entre otras); la tercera parte se centra en el caso de la inclusión/exclusión de las comunidades étnicas en algunas dicotomías, como urbano/rural y moderno/premoderno; y la cuarta parte también se centra en las comunidades étnicas, pero esta vez para revisar brevemente su incorporación en la lógica mediacentrista del discurso social de los medios. En todos estos casos, es de interés atender la relación comprensión/incomprensión que se logra del otro, como sujeto en ejercicio pleno de su subjetividad: todo un desafío.

2. Genealogía crítica de los estudios interculturales y la "comunicación intercultural": ideología y control.

Muy probablemente es el antropólogo Edward Hall, en 1959, quien menciona por primera vez el concepto de comunicación intercultural (*intercultural communication*), noción que se afianza con fuerza en la década de los '60, particularmente por las demandas y reivindicaciones de las minorías étnicas afroascendientes y por el conflicto bélico en Vietnam.

Pero la noción de interculturalidad ya la encontramos en los tempranos trabajos de Simmel (1908), y su noción de "extraño", cuya obra influirá en los trabajos siguientes del filósofo estadounidense Park (1913), quien desarrolla el concepto de "hombre marginal" para referirse a una persona que se ubica en los límites o márgenes de dos mundos culturales distintos, y no es miembro de ninguno de ellos. Para Park, cuya obra se centra en la asimilación racial, particularmente el caso de los afroamericanos, la relación entre comunicación y cultura se debe a que la cultura está integrada por todo aquello que es comunicable. La comunicación hace posible el consenso y comprensión entre individuos que componen el grupo social y por ende la comunicación genera las condiciones de integración entre elementos sociales diversos como costumbres, expectativas, y otros. En definitiva, para Park la comunicación permite el funcionamiento de la sociedad. Citando a Berganza (2000:103) diremos que Park junto con Simmel afirman que "la función de la comunicación es mantener la unidad e integridad del grupo cultural en dos dimensiones: tiempo y espacio".

Park empleará en sus análisis categorías como la de "aculturación" y "distancia social" entendiendo la primera como "interpenetración de mentes y culturas" (1938: 48). El autor sostiene que el nivel de intimidad en

IC-2009-6 / pp193-214 ISSN: 1696-2508

nuestras relaciones personales mide la influencia que cada uno tiene sobre el otro" (1924: 256).

En ese contexto, y siguiendo la noción del "extranjero" de Simmel, como la vemos hoy, también, en Sartori), Park formula el concepto de "hombre marginal", aquel que vive entre dos mundos, como un extraño" (1928: 893), refiriéndose a los matrimonios "inter-raciales" o a las personas con "sangre mixta" pertenecientes a dos "razas" (el mulato). El hombre marginal es un hombre en permanente conflicto cultural porque vive en dos sociedades diferentes y no puede aceptarlas completamente.

Más tarde, Wilcox (1929) e Isaac (1947) abordan el fenómeno de las migraciones a nivel internacional y sus implicaciones económicas. Von Wiese y Becker (1932) utilizan las nociones de "extranjero sagrado" en una "sociedad secular" para referirse al tema de la marginalidad en cuanto a lo étnico y la relación con el contraste campo-ciudad.

Por otra parte, en contextos específicamente geográficos, Meyer (1956), realiza un trabajo sobre el tema de la urbanización y distribución demográfica en África; y Stavenhagen (1970), introduce los conceptos de "indio ladinizado", como analogía del "hombre marginal" de Park. Gordon (1964) también empleará las nociones de marginalidad y "hombre marginal" para explicar la condición de los grupos étnicos inmigrantes, especialmente afroascendientes, en su relación con la mayoría angloascendiente dominante. Un aporte importante también hace Redfield, desde la antropología, al introducir la oposición folk society y urban society, señalando que la sociedad rural es absorbida inevitablemente por la sociedad urbana. En nuestra opinión pensamos que no es pertinente una oposición entre lo urbano y lo rural puesto que los espacios físicos tienen fronteras claramente definidas y fijas, y mucho menos confinar lo indio a lo rural, para justificar, luego, que lo urbano es lo moderno.

Retomando una interpretación desde la economía política, Favre (1971) reduce la condición del indígena y lo étnico, para explicar la hegemonía imperialista. Favre apoyado por su conocimiento empírico de la situación de los mayas Tzotzil y Tzeltal de Chiapas, sostiene que debemos considerar a los indios como herederos de una historia idealizada (pre-colonial), y apuesta por la necesidad de comprender los procesos étnicos como parte de una permanente regresión y ruralización. Efectivamente no podemos tener una visión ahistórica y cristalizada de los indígenas. Pero no es acertado Favre al pensar que sólo es posible un movimiento de clase y no un movimiento étnico o que este último puede ser asimilado al primero. Esta equivocación es extensiva e intensiva en el pensamiento marxista y, demasiado recurrente aún, en el pensamiento neomarxista. Pero lo anterior, no significa, en modo alguno, que desconozcamos la lucha de clase que subyace en los conflictos actuales.

Los estudios interculturales y la "comunicación intercultural" como campo de estudio, lo étnico como objeto de estudio y el indígena y el

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp193-214

inmigrante como sujetos, emergen entonces de experiencias sociopolíticas y económicas traumáticas: migraciones a gran escala, reivindicaciones y demandas políticosociales. La salida política a este "conflicto inventado", en tanto discurso público, es evidente: invisibilizar sociopolíticamente o transparentar mediáticamente las diferencias y "castrar" el conflicto. El indigenismo y el indianismo son también en este sentido una forma de invisibilización del sujeto.

Hasta aquí en nuestro análisis epistemológico sobre la construcción de lo étnico en el discurso teórico y metodológico, podemos observar algunas características fundamentales en la configuración de lo étnico como objeto de estudio de los estudios interculturales y la "comunicación intercultural":

a. Una aproximación a los fenómenos interculturales como experiencias de "conflicto" interpersonal e internacional frente a las reivindicaciones y demandas de indígenas e inmigrantes.

b. Reproducción invariable de la lógica del conflicto-como-negativo: los llamados "conflictos" indígenas, producto de las crecientes demandas y reivindicaciones territoriales, culturales, lingüísticas, educacionales de estas comunidades; y los "conflictos" provocados por los fenómenos migratorios en Europa.

c. Surgimiento de los estudios interculturales y la "comunicación intercultural" como parte de un discurso que, en lo teórico y metodológico, es parte de un discurso sociopolítico y económico (donde lo étnico es, al mismo tiempo, estudiado e invisibilizado; reducido a un hecho social-proletario-campesino o a un hecho urbano-moderno versus rural-premoderno). Discurso que será reforzado con su posicionamiento en los estudios del discurso público massmediático, en el cual lo étnico es transparentado, como veremos luego, a través del tratamiento más centrado en los medios que en lo étnico, como objeto de estudio.

d. Una comprensión de los fenómenos interculturales como "conflictos", vinculados a la crisis de los estados nación y, por lo tanto, presentados como "problemas" a resolver. En este caso, no sólo veremos "razones de Estado", a propósito de demandas y reivindicaciones indígenas o de fenómenos migratorios, sino una lectura ideológica del "conflicto" como inevitablemente negativo y que es necesario superar. De aquí, conflicto y desarrollo no podrán convivir y la lógica será: "si queremos alcanzar el desarrollo, debemos eliminar el obstáculo que

IC-2009-6 / pp193-214 ISSN: 1696-2508

suponen estos conflictos y, en consecuencia, el obstáculo de lo étnico, que lo genera".

e. Una permanente comprensión de lo indígena desde distintos ámbitos epistemológicos, metodológicos y praxeológicos: teoría de la marginalidad, teoría marxista, teoría culturalista, teoría de la dependencia, teoría del discurso, teoría general de sistemas, teoría del interaccionismo simbólico, entre las influencias más destacadas.

Como veremos a continuación, los trabajos en estudios interculturales y la "comunicación intercultural" serán abordados desde la investigación en comunicación interpersonal. En efecto, Hall (1977) desarrollará dos ideas centrales para las investigaciones futuras: el estilo de comunicación en "culturas colectivistas", *high context*; y el estilo de comunicación en "culturas individualistas", *low context*.

Se observa esta dependencia de los estudios de la comunicación interpersonal en el uso habitual que se hace en las investigaciones, hasta hoy, del término *cross-cultural communication*, el cual se utiliza para comparar variables interpersonales específicas, como distancia conversacional, o estilos de resolución de conflictos en el cruce de dos o más culturas diferentes. "Although her original theory reflects a cross-cultural approach to communication, subsequent versions also suggest ways of bridging cultural differences" (Griffin, 2000: 392).

3. Desarrollo y fortalecimiento de los estudios interculturales y la "comunicación intercultural": aportes y perspectivas.

A partir de la década del '80, y aprovechando el incipiente fortalecimiento de la comunicación como disciplina autónoma dentro de las ciencias sociales, se inicia un proceso de construcción del dominio (objeto de estudio y metodología) de los estudios interculturales y la "comunicación intercultural".

Un autor que será importante en todo este período con diferentes aportes es Gudykunst (1980), quien parte de la idea de que la comunicación es una actividad de transacción simbólica, la cual implica predicciones y reducción de incertidumbre; siendo la comunicación entre extraños la de mayor incertidumbre (como el "extranjero" de Simmel). En este sentido, los estudios interculturales y la "comunicación intercultural" serán una parte de "la comunicación con extraños de diferentes culturas nacionales se deberá tomar en consideración el efecto cultural de sus respectivas conductas" (Asunción-Lande, 1986: 182).

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp193-214

Pertenece a este período el trabajo de Asunción-Lande (1986), una aproximación compilatoria de los estudios interculturales y la "comunicación intercultural", no exenta de aspiraciones praxeológicas. En efecto, la autora nos lleva a una sección sobre la práctica intercultural, en la cual nos presenta métodos para lograr destreza intercultural (1986: 189), con énfasis en un aprendizaje experimental (1986: 190), que finaliza con una lista de juegos de simulación (1986: 191). El trabajo tiene una orientación excesivamente práctica, donde:

> … la comunicación intercultural puede ayudar a crear una atmósfera que promueva la cooperación y el entendimiento entre las diferentes culturas [aunque] el conocimiento de la comunicación intercultural no se puede considerar por sí mismo como suficiente para resolver los problemas de comunicación que puedan surgir [en definitiva] la comunicación intercultural es una materia orientada hacia la práctica [y] la habilidad en la comunicación intercultural se puede aplicar en la administración de empresas, el desarrollo de trabajo, la asesoría, la ley, el periodismo, el ejército, los consejos de estudiantes, el trabajo social y la enseñanza (Asunción-Lande, 1986: 179-181).

De este modo la autora justifica los estudios interculturales y la "comunicación intercultural" como campo de estudio en función de sus orientaciones prácticas. No obstante, el trabajo describe de manera lúcida el estado de este campo de estudio hasta la década de los '80, señalando su enfoque y sus objetivos, para proporcionarnos una definición desde la interdisciplinariedad que posee este campo de estudio y criticando acertadamente que la variedad de enfoques deviene confusión. Asunción-Lande se detiene en una discusión de mucha actualidad manifestando que los estudios "hacen hincapié en el aspecto cultural en vez de hacerlo en el aspecto de comunicación de los contactos interculturales" (1986: 181). Esta es una reflexión interesante porque a pesar de los esfuerzos ambos macroenfoques no se articulan adecuadamente.

McEntee (1998) nos acerca a los estudios interculturales y la "comunicación intercultural" enfatizando la importancia de la diversidad cultural en especial cuando se habla (hablamos) de internacionalismo, globalización y "comunicación intercultural". La "comunicación intercultural", dice McEntee, se refiere "al proceso de la comunicación humana, cuando ésta ocurre entre individuos o grupos que han vivido experiencias culturales diferentes" (1998: xxxi); la cultura para fortalecerse y desarrollarse necesita intercomunicación. La autora plantea que el problema de comunicar a través de las culturas involucra no solamente la integración de las culturas en un sistema mayor, sino que también involucra la preservación de las

IC-2009-6 / pp193-214 ISSN: 1696-2508

culturas a través de las cuales ocurre la comunicación. La pregunta crítica es: ¿la comunicación está diseñada para hacer que todas las culturas se asemejen o está diseñada para preservar su variedad? Cita la autora lo siguiente: "1° Cada cultura tiene dignidad y valor que deben de ser respetados y preservados; 2° Las personas tienen el derecho y la responsabilidad de desarrollar su cultura; 3ª Por su rica variedad y diversidad, y por las influencias recíprocas que ejercen las unas sobre las otras, todas las culturas forman parte de la herencia común que pertenece a toda la humanidad"[2].

Pareciera que McEntee deseara que a cada cultura se le otorgara la posibilidad de conservar y/o modificar sus patrones sin imposición valorando la diversidad por sí misma y gozando de las diferencias culturales sin sentirnos amenazados por ellas.

Por otro lado Tamagno (2001) trabaja sobre la problemática de la identidad étnica como construcción social en un intento por quebrar la visión dicotómica que la interpreta como un concepto en sí mismo impugnador o conservador. Por ende, en un artículo anterior (1984), en una revisión teórica del concepto *identidad,* la autora profundiza en la problemática de la identidad étnica entendiéndola como un fenómeno de gran dimensión social y como un proceso complejo tanto histórico como social, vinculado a la estructura social en su capacidad de poder en la toma de decisiones, expresando de modo contradictorio las relaciones de "dominación/subordinado" en función a su pertenencia en el seno de la sociedad misma. Lo que es concordante con los procesos que permiten comprender la dinámica de las relaciones interétnicas asimétricas en términos del control cultural señalado por Bonfil (1986).

Un visión tan pretendidamente crítica como praxeológica es la de Grimson (2000), quien aborda dos características centrales de los procesos culturales, a saber, la historicidad y el poder: "La cultura es histórica y ninguna sociedad puede comprenderse sin atender a su historicidad, a sus transformaciones [y] Los conflictos socioculturales contemporáneos son parte de disputas de poder y de intereses que se articulan con sentimientos e imaginarios, productos de relaciones sociales localizadas constituidas históricamente" (2000: 24, 25 y 129).

En efecto, la crítica que sigue nuestro trabajo apunta al excesivo énfasis en una u otra área: la preponderancia cultural en los estudios desde la sociología y la antropología (rural/urbano; moderno/pre-moderno; extraño, hombre marginal, lucha de clases, y otros), y luego la preponderancia desde la comunicación (comunicación interpersonal, habilidades comunicativas, comunicación efectiva, y otros).

---

[2] Tomado de la Declaración de los Principios de la Cooperación Internacional en materia cultural. ONU 1966, en Harms, 1973: 134.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp193-214

Por su parte, Ting-Toomey (1988) se basa en los planteamientos de Hall, en el sentido de constituir una aproximación al conflicto desde la orientación individualista o conflictivista de cada cultura. También Gudykunst (1988) utiliza una aproximación comparativa similar a la de Ting-Toomey para la teoría de las diferencias de acomodación cultural. Este autor se centra principalmente en los encuentros interculturales. "What happens when a stranger tries to communicate effectively within a different culture?" (Griffin, 2000: 392).

Siguiendo a Gallois, Giles, Jones, Cargile y Ota (1995), podemos establecer un recorrido teórico y metodológico del análisis del discurso (especialmente conversacional, de fuerte desarrollo en Estados Unidos) y del interaccionismo simbólico; y en un menor grado, de los estudios culturales.

En este momento del trabajo podemos establecer las siguientes consideraciones generales:

1. Se trata, en general, de teorías aplicadas empíricamente a través de análisis lingüísticos, conversacionales o discursivos.

2. Se trata, principalmente, de teorías sustentadas en situaciones interpersonales o grupales.

3. Se trata de teorías en las cuales la cultura es entendida como una estructura, relativamente fija.

   De esta forma, la configuración de un objeto de estudio propio para los fenómenos interculturales en el campo de la comunicación será desde los campos de la comunicación interpersonal y comunicación internacional. Por ejemplo, el uso extensivo que hace Gudykunst (1995), en el ámbito de la comunicación intercultural de la "Teoría de la Reducción de la Incertidumbre"[3] (*Uncertainty Reduction Theory*), teoría perteneciente al campo de la comunicación interpersonal desarrollada por Berger y Calabrese (1975); o el uso que se hace, también desde la comunicación interpersonal, de la "Teoría de la Transgresión de las Expectativas"[4] (*Expectancy Violations Theory*) desarrollada por Burgoon (1978). La consiguiente construcción de lo étnico e indígena será, también, a partir de dichos modelos explicativos.

   A ello podemos sumar que la producción del conocimiento científico formal e internacionalmente reconocido en la actualidad, en el campo de la comunicación intercultural, se centra en Estados

[3] La traducción es nuestra.

[4] La traducción es nuestra.

IC-2009-6 / pp193-214 ISSN: 1696-2508

Unidos, pues allí existen las escasas publicaciones indizadas vigentes (ISI) sobre la materia: *Journal of Communication*, *Human Communication Research* y *Communication Theory* (publicados por la *International Communication Association*); y la única publicación especializada, *Intercultural Communication Theory,* aún no indizada. A esta restringida lista anglófona se incluyen las publicaciones señaladas ya en la década del '80 por Asunción-Lande: *International and Intercultural Communication Annual* (publicada por la *National Communication Association*), *International Journal of Intercultural Relations* (publicación oficial de la *International Academy for Intercultural Research*).

4. El caso de las comunidades étnicas en la racionalidad dicotómica (urbano/rural, moderno/premoderno): conflicto y diferencia.

Lo étnico, como objeto de estudio, es todo un "descubrimiento" que se hace en los años '60 desde la antropología y la sociología, especialmente en Estados Unidos, a partir de una situación muy específica: mientras los indígenas permanecieron en las zonas rurales y los inmigrantes fuera de las fronteras se les consideró "exóticos" y hasta "admirables"; pero cuando comienzan a internarse en las ciudades se transforman en "el problema indígena" o "el problema de la inmigración", fortaleciéndose así las lecturas ideológicas de lo urbano como una fuerza liberadora y modernizadora del hombre y de lo rural como negación de los valores anteriores.

En efecto, cuando en Latinoamérica se habla de "lo indígena" se lo representa como problema o conflicto, en tanto obstáculo de la modernización o desarrollo capitalista de las sociedades. Según esta lógica, el indígena, debido a sus demandas y reivindicaciones territoriales, aparece como opuesto a la modernización, pues es, precisamente, en las tierras que se reivindican (recuperan/toman), donde se pretende avanzar hacia el camino de la "modernización", es allí, en efecto, donde se levantan los planos y obras de las centrales hidroeléctricas, los aeropuertos, etc.; todo ello, como se revisa luego, se mantiene presente vigente en los discursos sociales de los medios de comunicación. De este modo, lo étnico, lo indígena o lo inmigrante se con-fundirán con construcciones sociales provenientes del nuevo espacio inventado de la ciudad y lo urbano como una frenética oposición. Así se traducirán, por extrapolación temporal, otras representaciones sociales como el *Hobo*, proletario estadounidense de los siglos XIX y XX caracterizado por ser un trabajador eventual e itinerante, o la *Gang* (pandilla). No anotamos esto como una crítica a estas imágenes, *per se*, sino

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp193-214

como una sugerente sospecha de que en dichas "construcciones" desde y para la ciudad se encubre lo étnico, lo indígena o lo inmigrante que, por provenir del espacio rural o, simplemente, desde fuera de la ciudad, sean transparentados, o integrados a otras construcciones sociales. Lo anterior queda claro en la oposición urbano/rural de Redfield donde lo urbano es heterogéneo, cambiante y secular –bienes preciados de la modernidad-, y lo rural es concebido como homogéneo, estable y sacralizado. En este sentido, podemos coincidir en las críticas al planteamiento de Redfield en el sentido de no considerar lo rural como subsidiario de lo urbano, sino que, al contrario, emancipar su sentido, proyectar sus alcances. Simmel alentará el debate al proponer una perspectiva más híbrida de la ciudad, reconociendo que no sólo es un espacio de libertad, sino también de alienación. De este modo, se desacraliza la ciudad que, al pretender superar el sentido sagrado de lo rural, para revestirse de profanidad, en verdad sólo consigue una nueva forma de sacralizad. La ciudad deja de ser el espacio exclusiva y excluyentemente liberador y modernizador. Lo étnico (indígena e inmigrante), ya no amenazarán la libertad, pero seguirá siendo un obstáculo para la modernización y, por lo tanto, un referente de apelación en el discurso social político, económico y mediático.

En resumen, percibimos que nuestro objeto (lo étnico) y nuestros sujetos (indígenas e inmigrantes) han permanecido invisibles o transparentes en diversas construcciones teóricas, metodológicas, etc.: el hombre marginal, lo urbano/lo rural, los medios de comunicación, el discurso y la interacción, entre otras.

Considerando lo anterior, podemos, por ejemplo, en el caso particular del fenómeno de la migración de las comunidades indígenas-mapuche desde la periferia rural a los centros urbanos en Chile, aproximarnos desde la perspectiva de la interculturalidad como hecho de comunicación inmerso en un sistema de relaciones de diferencia, de poder y control social, en el cual la diferencia será producto del conflicto y no a la inversa (Grimson, 2000:34). Y este fenómeno de la migración intra-regional, desde lo rural a lo urbano, no es un fenómeno reciente ni menor, pues, según las estimaciones realizadas, en los próximos diez años tres de cada cinco personas vivirán en áreas urbanas (Bodei, 2000: 155). Ello nos exige, por lo tanto, superar la visión dicotómicamente ideológica de lo urbano/lo rural, aunque sea para situarnos desde otras dicotomías. En este sentido, es importante entender las diferencias en nuestras sociedades -particularmente en estos escenarios migratorios-

IC-2009-6 / pp193-214 ISSN: 1696-2508

como diferencias-en-contexto y no como diferencias aisladas o meras reacciones de resistencia puntual: "No puedo afirmar una identidad diferencial sin distinguirla de un contexto y, en el proceso de hacer esta distinción, estoy afirmando el contexto [y asimismo] no puedo destruir un contexto sin destruir al mismo tiempo la identidad del sujeto particular que lleva a cabo la destrucción" (Laclau, 2000: 260).

Siguiendo lo anterior, debemos esforzarnos por comprender el conflicto y la diferencia como factores fundantes de nuestro sistema de relaciones y no como obstáculo para dichas relaciones. El conflicto es, pues, base del desarrollo y dinámica cultural, particularmente en comunidades indígenas. Es a través del conflicto que estas comunidades han enfrentado los espacios emergentes y desde estos conflictos surgen las diferencias. La dinámica del conflicto y las diferencias podemos entenderla también en la relación universal/particular, global/local, en el sentido que plantea Laclau:

> … esta paradoja no puede resolverse, pero su no-resolución es la pre-condición misma de la democracia. La solución de la paradoja implicaría que un cuerpo particular habría sido encontrado, que sería el cuerpo verdadero de lo universal. Pero en este caso lo universal habría encontrado su emplazamiento necesario y la democracia sería imposible (Laclau, 2000: 267 y 268).

En lo específicamente local, el objetivo es auto-producir a los sujetos-y/en-la-comunidad, para fortalecer los procesos endógenos: recuperar la memoria colectiva, llenar de sentido lo cotidiano, proporcionar identificadores y referentes de pertenencia:

> Las sociedades de la tradición dedican mucho tiempo y energía a producir los sujetos y la organización social que los mantiene unidos [...] Las sociedades de la tradición dedican mucho tiempo a actividades ceremoniales y rituales que van modelando a los sujetos en sus hábitos mentales y motrices, que los sitúan en los sistemas de parentesco, en la aldea, en el ambiente de la fauna, de la flora, de los elementos y de los seres que pueblan sus mundos interiores mágicos y

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp193-214

> religiosos [...] No son actividades productivas en el sentido corriente del término [...] Sin embargo, son actividades productivas de un modo diferente, pero igualmente esencial: producen sujetos humanos y sociabilidad (Warnier, 2002: 93).

En lo global, se trata de preparar a los sujetos para enfrentar los contextos de cambio permanente; aunque las nuevas dinámicas de globalización económica de la cultura se introducen en las comunidades e, incluso, las transforman, son los procesos de producción simbólica los que garantizan la sobrevivencia de dichas culturas, donde "formas de vida locales se remueven y rellenan con 'prototipos' que proceden social y espacialmente de lugares completamente distintos" (Beck, 1998: 86).

5. El caso de las comunidades étnicas en el discurso social de los medios y la hegemonía de la lógica mediacentrista.

Los estudios que se hace de los grupos étnicos tradicionalmente se centran en las representaciones entregadas en los discursos sociales de los medios de comunicación, de tal forma que prevalecen dos sesgos epistemológicos y metodológicos: aquellas que se plantean como representaciones frecuentemente ahistóricas; es decir, como una mera construcción discontinua y puntual; y los centrados más en los medios como objeto de estudio que en los grupos étnicos; es decir, son pretextos para estudiar el comportamiento de los medios como parte de estudios financiados por corporaciones de medios de comunicación, y como estudios amplios dirigidos a públicos diversos. En ambos casos hay una evidente invisibilización epistemológica, simbólica y concreta de lo étnico.

Todo lo anterior forma parte de investigaciones sobre los "medios de comunicación masiva" como objeto de estudio, en cuyo caso lo étnico tiende a la invisibilidad. Es el caso particular de los estudios sobre la construcción social del llamado "conflicto mapuche" en Chile en el discurso social de los medios de comunicación, tanto nacional como internacional; sin embargo, estos estudios se centran en aspectos exógenos, en dos sentidos: son construcciones sociales desde los medios de comunicación, y son construcciones sociales desde los no-mapuches.

¿De quién estamos hablando, entonces, en este ejercicio comprensivo? Creemos entender a las otras comunidades en estos análisis, pero lo que hacemos en realidad es autorreferirnos, y en esta autorreferencia permanente creamos dos efectos:

IC-2009-6 / pp193-214 ISSN: 1696-2508

deformamos inevitablemente al "otro" desde un "nosotros", y aunque comprendemos a los "otros" no nos es posible evitar esta deformación. Al no hablar del "otro" hacemos una autorreferencia lógica, una separación, tal como lo analiza Kirshemblatt-Gimblett (1998), donde la referencia genera distanciamiento temporal habitualmente presentado como ahistórico y/o espacial como si se tratara de estudios de una pieza de museo en permanente observación y evaluación, cuyos elementos de representación son elegidos por los observadores, en un ejercicio de invención de lo que se observa.

No podemos continuar indefinidamente nuestra búsqueda en el discurso social de los medios de comunicación, pues allí hay sólo relaciones de mediación, descubrimientos foráneos de lo exótico y construcciones autorreferentes; allí está el poder hegemónico de la industria cultural de los medios; pero no el objeto de los estudios interculturales y la "comunicación intercultural". No podemos conocer al otro, si acaso sea posible, sólo a través de discursos sociales de los medios: ni medios ni mediaciones, sino subjetividades, una hermenéutica emancipadora del sujeto.

Finalmente, si sólo seguimos el "juego" producido desde los medios de comunicación no podremos ver con claridad que, en definitiva, la identidad se sustenta en el conflicto que genera lo no-similar. Y las actuales formas de construir el sistema de relaciones se basan en la homogeneización y la uniformización de nuestro complejo universo, que es una de las estrategias globales de los medios de comunicación. He aquí el centro de la discusión. La identidad, pues, tiene relación con las creencias, las ideologías, los valores, los estereotipos, los prejuicios, los códigos, las semantizaciones, los sentidos, los referentes, la historia (el pasado), las reivindicaciones (aquello que inicialmente fue de un grupo) y las demandas (aquello que dicho grupo considera haber perdido debido al contexto desventajoso en que se encuentra). Vivimos en sociedades de inmigración (entre países, regiones, etc.) y el "problema no es la inmigración en sí, sino las imágenes que circulan sobre ella" (Cohn-Bebdit y Schmid, 1995: 60).

4. Consideraciones Finales

1. Los estudios interculturales y la "comunicación intercultural", desde una perspectiva genealógica, constituyen un discurso y una práctica funcional e instrumentalizada para la "resolución" de determinados conflictos sociopolíticos y económicos, tras los procesos migratorios y reivindicativos.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp193-214

2. Los estudios interculturales y la "comunicación intercultural" surgen como parte de otros campos específicos: la comunicación interpersonal y la comunicación internacional.

3. Los fenómenos que configuran el objeto de estudio de la "comunicación intercultural", constituyen construcciones postraumáticas, en tanto productos de los procesos migratorios y reivindicativos.

4. Desde la perspectiva comunicacional, los estudios sobre las comunidades indígenas mapuches en Chile, se centran en las representaciones que se hace de ellas en los discursos sociales, especialmente en los medios de comunicación.

5. Estos estudios se caracterizan por: (a) presentarse como ahistóricos, y (b) constituir análisis centrados más en los medios que en las comunidades indígenas.

6. Los estudios sobre la representación de las comunidades indígenas mapuches de Chile, a través de los discursos públicos historiográficos y *massmediáticos*, muestran: (a) una autorreferencia del observador, a través de los sujetos observados, (b) un juego dicotómico: rural/urbano; sacro/profano; moderno/premoderno, (c) un doble estándar discursivo: presencia negativa y ausencia pasiva.

7. En la construcción y reflexión sobre la ciudad y lo urbano, en oposición a lo rural, emerge una representación de lo indígena y lo étnico como invasión y "problema" que, desde lo rural-no moderno, vulnera la ciudad y su modernización emancipadora. Lo anterior, precisamente, en las figuras del indígena y el inmigrante que, en las ciudades, adquieren imágenes del *hobo* (proletario), *gángster* (pandillero), otros.

8. Por último, en relación a las extendidas propuestas "post estructuralistas" (Derrida, Deleuze, Guattari, entre otros), cuyos planteamientos no pretendemos desarrollar aquí, porque no es el objetivo, pero sí nos permitiremos algunas preguntas: ¿es posible pensar el conflicto y las reivindicaciones etnoculturales a partir de dichos planteamientos?; pues el conflicto y las reivindicaciones operan, necesaria e inevitablemente (más necesariamente), desde procesos de absolutización identitaria, para, desde dicha polarización extrema, establecer una interlocución.

IC-2009-6 / pp193-214 ISSN: 1696-2508

Efectivamente, no es posible entender las reivindicaciones étnicas en Latinoamérica al margen de una radicalización de la identidad, donde se niega la hibridación, sino indígenas y no indígenas. Sólo así, por ejemplo, se puede reivindicar la identidad territorial, que es de los indígenas y no de los no indígenas; un mestizo también compartiría dichas reivindicaciones y el discurso reivindicativo, el conflicto necesariamente tendería a diluirse. No hay reivindicaciones y conflicto sin un juego dicotómico, sin un espacio binario; pues la utopía reivindicativa se desplaza, necesariamente, a través de referentes binarios.

Bibliografía

- ABRIL, Gonzalo (1997): *Teoría General de la Información*. Datos, relatos y ritos. Madrid: Cátedra.
- ALADRO, Eva (1999): *Teoría de la información y la comunicación efectiva*, Madrid: Fragua.
- ASUNCIÓN-LANDE, Nobleza (1986): "Comunicación intercultural", en FERNÁNDEZ, Carlos y DAHNKE, Gordon (Eds.): *Comunicación humana ciencia social*, México: Mc Graw-Hill, pp. 179-193.
- BARTH, Fredrick (1976): *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México D.F.: FCE.
- BECK, U. (1998). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona: Paidós.
- BERGANZA, María Rosa (2000): Comunicación, opinión pública y prensa en la sociología de Robert Park, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- BERGER, Charles y CALABRESE, Richard (1975): "Some explorations in initial interaction and beyond: toward a developmental theory of interpersonal communication", en Human Communication Research, Vol. 1.
- BERIAIN, Josetxo (Coord.) (1997): "Niklas Luhmann. Hacia una teoría científica de la sociedad", en Revista *ANTHROPOS*, N° 173-174, julio-octubre, Barcelona: Proyecto A Ediciones.
- BERRIGAN, Frances (1981): *La comunicación comunitaria: cometido de los medios de comunicación comunitaria en el desarrollo*, París: UNESCO.
- - (1978): *Manual sobre los medios de comunicación social en relación con la población y el desarrollo*, París: UNESCO.
- BODEI, R. (2000). "Los sin patria", en SILVEIRA, Héctor (Ed.): *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid: Trotta.
- BOISIER, Sergio (2001): *Sociedad del conocimiento, conocimiento social y gestión territorial*, Sevilla: Instituto de Desarrollo Regional, Universidad de Sevilla.
- BONFIL BATALLA, G. (1987): *México Profundo: Una Civilización Negada*, México: Secretaría de Educación Pública y Centro de Investigaciones y Estudio Superiores en Antropología Social.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp193-214

- - (1986): "La teoría de control cultural en el estudio de los procesos étnicos", en *Anuario Antropológico*, Brasilia: Editora Universidade de Brasilia.
- - (1983): "Lo Propio y Lo Ajeno. Una aproximación al problema del control cultural" en UNESCO: *Educación, Etnias y Descolonización en América Latina,* Vol. 1, pp. 249-256, México: Instituto Indigenista Interamericano y OREALC.
- BURGOON, Judee (1995): "Cross-cultural and intercultural aplications of Expectancy Violations Theory", en WISEMAN, Richard (Ed.): *Intercultural Communication Theory, volumen XIX*, California: Sage Publications, Inc.
- - (1978): "A communication model of personal space violations: explication and initial test", en *Human Communication Research*, Vol. 4.
- COHN-BENDIT, Daniel y SCHMID, Thomas (1995): *Ciudadanos de Babel. Apostando por una democracia multicultural*, Madrid: Talasa.
- CONDON, John y FATHI, Yousef (1975): *An introduction to intercultural communication*, New York: Bobbs-Merrill.
- DEL VALLE, Carlos et al. (Coordinadores) (2007): *Contrapuntos y Entrelineas sobre Cultura, Comunicación y Discurso*, Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera. En Preparación.
- - (2006): *Comunicación Participativa, Estado-Nación y Democracia. Discurso, Tecnología y Poder*, Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera. ISBN 956-236-170-5. 214 páginas.
- - (2005): "Mediacentrismo e invisibilización de lo étnico como objeto de estudio: una genealogía crítica de la comunicación intercultural", en *Signo y Pensamiento*, volumen XXIV, nº 46, Departamento de Comunicación, Facultad de Comunicación y Lenguaje, Pontificia Universidad Javeriana. ISSN 0120-4823. Pp. 51-64.
- - (2005): "Interculturalidad e intraculturalidad en el discurso de la prensa: cobertura y tratamiento del discurso de las fuentes en el 'conflicto indígena mapuche', desde el discurso político", en *Redes.Com. Revista de Estudios para el Desarrollo Social de la Comunicación*, nº 2, Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo, Sevilla, España. ISSN 1696-2079. Pp. 83-111.
- - (2005): "Políticas de comunicación y cultura, participación y estructura de medios en Chile", en Légete. Estudios de Comunicación y Sociedad, nº 5, Escuela de Periodismo, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile. ISSN 0718-0020. Pp. 115-137.
- - (2005): "Acceso, apropiación y exclusión a través de la oralidad en el discurso jurídico-judicial del sistema procesal penal chileno", en PILLEUX, Mauricio (Ed.): *Contextos del Discurso*, Santiago de Chile: Editorial Frasis/Universidad Austral de Chile. ISBN 956-7105-29-4. Pp. 55-63.
- - (2005): "Pedagogía de la comunicación. Los medios en las escuelas", en *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, nº 89, Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina, CIESPAL, Quito, Ecuador. ISSN 13901079. Pp. 32-39.
- - (2004): "Genealogía crítica de la comunicación intercultural: mediocentrismo e invisibilización de lo étnico en los estudios interculturales", en *Sphera Pública. Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación*, nº 4, Servicio de Publicaciones de la Universidad Católica San Antonio de Murcia, Murcia, España. ISSN 1180-9210. Pp. 171-196.
- - (2004): "Los indígenas de Chile en las Relaciones de Sucesos españolas: Representación y memoria desde la interculturalidad", en *Zer. Revista de Estudios de Comunicación*, nº 16,

Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, País Vasco, España. ISSN 1137-1102. Pp. 121-136.

- - (2004): *Metainvestigación de la comunicación en Chile. Crítica y Tendencias*, Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera. ISBN 956-236-155-1. 130 páginas.
- - (2004): "Metainvestigación de la comunicación en Chile (1970-2003). Reflexiones y críticas desde la economía política de la comunicación", en *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, nº 1, Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación, ALAIC, San Pablo, Brasil. ISSN 1807-3026. Pp. 126-133.
- - (2004): "Comunicación, participación y el dilema existencial del Estado frente a las nuevas lógicas democráticas y ciudadanas: discursos y experiencias participativas en Chile", en ENCINA, Javier; PINO, José; SIERRA, Francisco y ROSA, Montse (Eds.): *Participación, Comunicación y Desarrollo Comunitario. Democracias Participativas 1*, Diputación de Sevilla/Editorial Atrapasueños/ACSUR Las Segovias/Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo. Pp. 229-273.
- - (2004): "Comunicación intercultural y desarrollo endógeno", en ENCINA, Javier (Ed.). *Democracias participativas e intervención social comunitaria desde Andalucía*, Editorial Atrapasueños/Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España. ISBN 84-607-8469-X. Pp. 221-252.
- - (2003): "La identidad en un doble juego: resistencia y apertura... o el aprendizaje del cinismo. La construcción social del llamado "conflicto mapuche" en Chile, en publicaciones periódicas electrónicas realizadas por los propios mapuches", en revista *Diálogos de la Comunicación*, Nº 66, Lima-Perú: Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social (FELAFACS).
- - (2003) "Interculturalidad y justicia en Chile: de la violencia de la escritura a la economía de la oralidad", en *Ámbitos. Revista Andaluza de Comunicación*, Nos 9 y 10, Sevilla: España.
- - (2003): "Políticas culturales en Chile durante los últimos 30 años: de la invisibilización a la politización de la cultura", en SIERRA, Francisco (Ed.): *Economía Política de la Comunicación*, Sevilla: Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo.
- - (2002): *Comunicar la salud. Entre la equidad y la diferencia*, Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.
- - (2002): "La estructura argumentativa de un tipo particular de discurso jurídico. El caso de cuatro demandas de reivindicación territorial mapuche (IX Región – Chile)", en *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*, Año 7, Nº 7, Comahue: Universidad Nacional del Comahue.
- - (2002): "La estructura argumentativa de un tipo particular de discurso jurídico. El caso de cuatro demandas de reivindicación territorial mapuche (IX Región – Chile) y la construcción de la identidad reivindicativa", en *Ámbitos. Revista Andaluza de Comunicación*, Nos 7 y 8, Sevilla: España.
- - (2002): "Los desafíos interculturales de la justicia en Chile: De la violencia y el racismo del lenguaje a la tecnologización y economía del lenguaje y los procedimientos", en *Orígenes, Revista Virtual Mensual* Santiago de Chile: Ministerio de Educación.
- - (2002): "El proceso judicial de 12 mapuches en Chile: entre el racismo de estado y la violencia del lenguaje", en *Razón y Palabra, Primera Revista Electrónica en América Latina Especializada en Tópicos de Comunicación*, Nº 26, México: ITESM.

- - (2001): "El uso de descripciones factuales como estrategias comunicativas de legitimación discursiva: el recurso de Ley de Seguridad del estado en el proceso judicial de 12 mapuches en la IX Región (Dic. 1997-Abril 1999)", en *Estudios Criminológicos y Penitenciarios*, N° 3, 117-130, Santiago de Chile: Gendarmería de Chile y Ministerio de Justicia de Chile.
- - (2001): "La estructura argumentativa de un tipo particular de discurso jurídico. El caso de cuatro demandas de reivindicación territorial mapuche (IX Región – Chile) y sus implicancias identitarias", en *Estudios Criminológicos y Penitenciarios*, N° 2, 25-40, Santiago de Chile: Gendarmería de Chile y Ministerio de Justicia de Chile.
- - (2000): "La estructura argumentativa de un tipo particular de discurso jurídico", en *Lengua y Literatura Mapuche*, N° 9, 169-176, Temuco: Universidad de La Frontera.
- - (1998): "Reconstrucción de la historia en el discurso jurídico mapuche, a propósito de una demanda de reivindicación territorial", en *Lengua y Literatura Mapuche*, N° 8, 233-242, Temuco: Universidad de La Frontera.
- DURSTON, John (2001): "Capacitación micro- empresarial de jóvenes rurales indígenas de Chile. Lecciones del Programa Chile Joven en dos comunidades mapuches", en PIECK , E. (Coord.): *Los jóvenes y el trabajo: La educación frente a la exclusión social*, México: UNICEF.
- - (1999): "Construyendo capital social comunitario", en *Revista de la CEPAL*, Santiago de Chile: CEPAL.
- - (1997): *Sustentabilidad cultural y desarrollo indígena*, Santiago de Chile: CEPAL.
- FABREGAT, Claudi (1984): *Estado, etnicidad y biculturalismo*, Barcelona: Ediciones Península.
- FAVRE, Henri (1971): *Changement et continuité chez les Mayas du Méxique*, París: Anthropos.
- GALLOIS, Cynthia, GILES, Howard, et al. (1995): "Accommodating intercultural encounters. Elaborations and extensions", en WISEMAN, Richard (Ed.): *Intercultural Communication Theory*, volumen XIX, California: Sage Publications, Inc.
- GORDON, Milton (1964): *Assimilation in American Life*, Nueva York: Oxford University Press.
- GRIFFIN, Em (2000): *Communication. A first look at communication theory*, Boston: Mc Graw-Hill.
- GRIMSON, Alejandro (2000): *Interculturalidad y comunicación*, Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- GUDYKUNST, William (1995): "Anxiety/Uncertainty Management (AUM) Theory. Current status", en WISEMAN, Richard (Ed.): *Intercultural Communication Theory*, volumen XIX, California: Sage Publications, Inc.
- - (1988): *Culture and interpersonal communication*, California: sage.
- - (1988): "Uncertainty and anxiety", en YUN KIM (Ed.): *Theories in Intercultural Communication*, California: Sage.
- HALL, Eward (1977): *Beyond culture*, New York: Anchor.
- - (1966): *The hidden dimension*, New York: Doubleday.

IC-2009-6 / pp193-214 ISSN: 1696-2508

- - (1963): "A system of notation of proxemic behavior", en *American Antropologist*, Vol. 41.
- - (1959): *The silence language*, Nueva York: Doubleday.
- HARMS, L. (1973): *Intercultural communication*, New York: Harper and Row.
- - (1974): *Human Communication: The New Fundamentals*, New York: Harper and Row.
- HOFSTADTER, Douglas (1979): *Gödel, Escher, Bach: an eternal golden braid*, Nueva York: Randon House Inc.
- IBÁÑEZ, Tomás (1990): *Aproximaciones a la Psicología Social*, Barcelona: Sendai Editores.
- KIRSHEMBLATT-GIMBLETT, Karen (1998): *Destination culture: tourism, museums and heritage*, Berkeley: University of California Press.
- LACLAU, Ernesto (2000): "Universalismo, particularismo y el tema de la identidad", en SILVEIRA, Héctor (Ed.): *Identidades comunitarias y democracia*, Madrid: Trotta.
- LARRAÍN, Jorge (1996): *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago de Chile: Andrés Bello.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1971/1976): *El hombre desnudo*, México D.F.: Siglo XXI.
- - (1978/1987): *Mito y significado*, Madrid: Alianza.
- - (1984): *El pensamiento salvaje*, México D.F.: FCE.
- LEWIS, C. S. (1944): *The abolition of man*, New York: Macmillan.
- MAFESSOLI, M. (1990): *El tiempo de las tribus*, Barcelona: Icaria.
- MARTIN SERRANO, Manuel (1986): *La producción social de comunicación*, Madrid: Alianza.
- MAX-NEEF, Manfred (1993): *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y reflexiones*, Barcelona: Icaria.
- MERINO, María Eugenia (2002): "El prejuicio étnico en el discurso de los no mapuches de la ciudad de Temuco", en *Segundo Encuentro Nacional de Estudios del Discurso*, Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.
- MEYER (1956): "Social implications of industrialization and urbanization", en *Africa South of the Sahara*, París-Unesco, The International African Institue.
- PARK, Robert (1933): "Abstract in racial contacts and social research", en *Proceedings American sociological society*, N° 27, pp. 101-102.
- - (1928): "Human migration and the marginal man", en *American Journal of Sociology*, n° 33, 6, pp. 881-893.
- - (1928): "The bases of race prejudice", en Annals of the American academy of political and Social Science, N° 140, pp. 11-20.
- - (1925): "The inmigrant community and inmigrant press", en *American Review*, N° 3, pp. 143-152.
- - (1923): "Negro race conciousness as reflected in race literature", en *American Review*, N° 3, pp. 195-205.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp193-214

- - (1919): “The conflict and fusion of cultures”, en *Journal of Negro History*, N° 4, pp. 111-133.
- - (1914): “Racial assmilation in secondary groups with particular reference to Negro”, en *American Journal of Sociology*, N° 19, pp. 606-623.
- - (1913): “Negro home life and standards of living”, en *Annuals of the American Academy of Policial and Social Science*, n° 49, pp. 147-163.
- PARKER, Cristián (1993): *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- PHILIPSEN, Gerry (1992): *Speaking culturally: exploration in social communication*, Albany: State University of New York.
- PROSSER, Michael (1978): *The cultural dialogue: an introduction to intercultural communication*, New York: Harper and Row.
- ROSENGREN, Karl (2000): *Communication. An introduction*, London/California: Sage Publications.
- SAMOVAR, Larry, RICHARD, Porter y NEMI, Jain (1981): *Understanding intercultural communication*, California: Wadsworth.
- SCHÜTZ, Albert (1974): *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires: Amorrortu.
- SIERRA, Francisco (2000): *Comunicación, educación y desarrollo: apuntes para la historia de la comunicación educativa*, Sevilla: Comunicación Crítica.
- SIMMEL, Georg (1971): “The stranger”, en LEVINE, D. (Ed.): *Georg Simmel*, Chicago: University of Chicago Press.
- - (1908): *Soziologie. Untersuchungen ûber die forwent der vergesellschaftung*, Leipzig: Duncker y Humblot.
- SLOTERDIJK, Peter (1983): *Critique de la raison cynique*, Burgois: Broché.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (1970): “Classes colonialism and acculturation”, en *Masses in Latin America*, Nueva York: Oxford University Press.
- TAMAGNO, Liliana (2001): *Los Tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*. Argentina: Ediciones Al Margen.
- - (1984): "La construcción social de la identidad étnica".
- THOMAS, W. and THOMAS, D. (1928): *The child in América*, New York: Knopf.
- TING-TOOMEY, Stella (1988): “Intercultural conflict styles: a face-negotiation theory”, en *Theories in intercultural communication*, California: Sage.
- TODOROV, Tzvetan (1988): *Cruce de culturas y mestizaje*, Madrid: Jucar.
- TOURAINE, Alain (1989): *América Latina. Política y Sociedad*, Madrid: Espasa-Calpe.
- WARNIER, J.-P. (2002). *La mundialización de la cultura*, Barcelona: Gedisa.
- WATZLAWICK, Paul (1978): *The language of change*, New York: W.W. Norton.
- WIESER, von y BECKER, H. (1932): *Systematic sociology*, Nueva York: Wiley.

IC-2009-6 / pp193-214 ISSN: 1696-2508

- WILCOX, W.F. (1929): "International migrations", en *National Bureau of Economic Research*, Nueva York.
- WOLF, Mauro (1987): Investigación de la comunicación de masas, México D.F.: Paidós.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp193-214

LA NACIÓN (IN)VERTEBRADA Y LAS CRISIS DE LA NORMALIDAD DEMOCRÁTICA.
(IN)VERTEBRATE COUNTRY AND THE CRISIS OF DEMOCRATIC NORMALITY

L. Elena Delgado
(University of Illinois, Urbana)

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp215-233

Democracy is able to take cognizance of the fact that its limit lies in itself, in its internal antagonism.

Slavoj Žižek

Un ego normal…es, como la normalidad en general, una ficción idealizada.

Sigmund Freud

…en esto también se ve la oposición entre naturaleza y cultura: pues mientras la evolución de la vida va de lo invertebrado a lo vertebrado, el progreso de la historia deberá orientarse en sentido opuesto…

Fernando Savater

Resumen
La "articulación de la nación" sigue siendo un tema candente en el estado español. Ante los que quieren dar por zanjada las discusiones sobre la realidad nacional de España, la autora opone la estrategia contraria: la que acepta la discusión, dejando que las diferentes posiciones se articulen desde perspectivas diferentes y sin duda, en ocasiones, encontradas. Sólo así se darán las condiciones para un verdadero diálogo crítico, capaz de asumir sin miedo a la ruptura de comunicación (y por supuesto sin recurso a la violencia) las inevitables disensiones que caracterizan la convivencia cívica en democracia.

Abstract
"The making of a country" is still a hot topic in the Spanish state. Opposite to those who want to finish the discussions on national reality in Spain, this author proposes a different strategy: the one that accepts discussion and let different positions to be argued about from different and, sometimes, confronted perspectives. This will be the only way to have a true critical dialogue, able to assume with no fear for lacking of communication (and, of course, without violence) the unavoidable dissensions that are regular in democracy.

Palabras clave
España / Idea de España / Nacionalismos / Ortega y Gasset

Keywords
Spain / Spain as a concept / Nationalisms / Ortega y Gasset

En un discurso pronunciado ante las Cortes generales españolas el 22 de Noviembre del 2000, con motivo del XXV aniversario de su reinado, Juan Carlos de Borbón afirmaba que "España se ha reencontrado a sí misma en la libertad de una democracia plena, apoyada sobre el firme pilar de una Constitución que… ha sido, es y se proyecta en el futuro como un instrumento fundamental para nuestra convivencia" ("Discurso", 2000: 2). Como es habitual en este tipo de discursos, el comentario real eludía toda definición aprehensible de los términos utilizados. Pero incluso tomando en cuenta esa vaguedad inevitable, el análisis más somero del contenido del mensaje revela significativas contradicciones. La más llamativa de las cuales tiene que ver, precisamente, con la definición de esa España que se ha encontrado a sí misma. En efecto, la nación (España) se presentaba, por un lado, como "consenso de voluntades", en constante dinamismo recreador que nace de la riqueza de su pluralidad. Por otro lado, el documento aludía sin ambages a la visión estática de una España unida cuya "realidad histórica, cultural, económica y política" se daba por sentada. Estas dos posibilidades apuntan a un entendimiento muy diferente de la nación: bien un proyecto voluntarista (el plebiscito cotidiano de Renan), bien un ente natural y orgánico. La presencia de ambas en un mismo documento es significativa y en verdad más consistente con la realidad nacional de lo que el autor probablemente anticipara. Significativamente, al mencionarse los "viejos problemas históricos" que España ha logrado resolver en su trayectoria democrática se cita en particular el de su "articulación territorial" ("Discurso", 2000: 3). La utilización del término "articulación", tan reminiscente de la retórica de Ortega y Gasset, no es casual. En efecto, su España invertebrada provee la única cita explícita en el discurso real, pero no, como cabría suponer, como apoyatura argumental sino por el contrario para ofrecer un ejemplo concreto de una "insuficiencia secular" que ha sido superada: la tendencia española a mirar más al pasado que al porvenir (Ortega y Gasset, 1921).

Sería irónico, si no fuera trágico, considerar que estas palabras se pronunciaron sólo horas después del asesinato en Barcelona por parte de ETA del ex-ministro socialista, catedrático y escritor Ernest Lluch, partícipe fundamental en el diálogo crítico sobre esa "articulación territorial" de la nación que el discurso daba por zanjada. Más aún, el fantasma de esa vertebración incompleta es el verdadero hilo conductor del discurso, que está enmarcado en su inicio y fin por las alusiones a la violencia terrorista y hacía notable hincapié en la "unidad en la diversidad" que debe caracterizar al estado democrático español. No es sorprendente, en este sentido, que la muerte de Lluch se utilizara como llamada de aviso sobre la conveniencia de trasvasar parte de la energía política y social utilizada en la configuración autonómica del Estado a un proyecto de cohesión nacional basada en una similitud de valores morales y políticos ("Discurso", 2000: 3).

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp215-233

Dejando de lado la utilización del nombre de Lluch en el contexto de una argumentación tan contraria a los valores por él preconizados, cabe resaltar, la contradicción que implica argüir la necesidad de un proyecto de articulación nacional sólo unas líneas después de haber afirmado que dicho problema ya ha sido resuelto. Pero es esta contradicción, precisamente, lo que caracteriza de forma más honesta la verdadera trayectoria de la España democrática en sus intentos de re-definición, intentos que como simboliza la trágica muerte de Lluch, están muy lejos de ser cohesivos, unánimes y a-problemáticos.

En verdad, no sólo la "articulación de la nación", sigue siendo un tema candente en el estado español, sino que su importancia es tal que no puede haber un acercamiento a los debates políticos o culturales españoles que de una manera u otra no lo tenga en consideración. En efecto, si como opina Anthony Smith, los intelectuales humanistas forman parte fundamental de cualquier movimiento de reivindicación nacional (Smith, 2001: 7) el análisis más somero de la producción ensayística e historiográfica del estado español no deja muchas dudas sobre la imposibilidad de argüir que se vive un momento "postnacional". Sea para cuestionarla, negarla, afirmarla, definirla o situarla como telón de fondo de otros conflictos, los intelectuales españoles vuelven una y otra vez su atención crítica a la nación. En efecto la cantidad de títulos publicados en los últimos años que de una manera u otra, tratan sobre la identidad cultural española o la idea de la nación en España es sencillamente abrumadora. Los ensayos que se ocupan de estos temas han recibido amplia atención crítica dentro de España y muchos de ellos han sido premiados con galardones nacionales de gran prestigio cultural y considerable dotación económica, como el Premio Nacional de Ensayo. La atención que los medios de comunicación prestan a las presentaciones públicas de este tipo de texto apunta no sólo a una clara revalorización del género ensayístico, sino también a la manera en que ese prestigio cultural se traduce en éxitos de ventas. De más está decir que el propio hecho de que un número importante de intelectuales de diferentes disciplinas y medios (literatura, historia, ciencias políticas, periodismo) se ocupen del mismo tema desde ángulos tan diversos, indica que "la articulación de España" lejos de ser algo resuelto es, por el contrario, una asignatura pendiente. Más aún, el tono de los debates, a menudo hostil, donde abundan las descalificaciones "ad hominem", es indicativo de que en la mayoría de los casos, esta discusión abre heridas escasamente cicatrizadas, que marcan el cuerpo simbólico de esa nación que tan persistentemente se quiere "normalizar".

Es indudable que en los últimos años las investigaciones en torno a la identidad nacional española ha incluido posturas decididamente "construccionistas" que subrayan que ésta, como cualquier otra nación, no es un ente inmanente sino contingente, política y culturalmente heterogéneo y sujeto a constante re-articulación (Delgado, 2003: 3-9). Parte de ese giro

IC-2009-6 / pp215-233 ISSN: 1696-2508

(de)construccionista implica una voluntad de distanciamiento de la retórica mesiánica y organicista que desde el siglo XIX ha caracterizado el debate sobre el "tema de España". Ahora bien, paralelamente a esas posturas han resurgido con renovada fuerza otras reivindicativas del paradigma de la nación homogénea y perenne, identificada con un estado territorialmente demarcado. Es notable, en ese sentido, la reaparición en el discurso político de la metáfora orteguiana de la "vertebración" del cuerpo político. Años después de que el rey utilizara a Ortega para definir lo que España ha superado, el término "vertebración" sigue siendo de uso común y preferente, tanto en el discurso político cotidiano, como en el intelectual, usándose en contextos muy variados en incluso contradictorios entre sí. En un acto celebrado en el Club Siglo XXI de Madrid el 24 de octubre del 2002, el entonces ministro de Defensa Federico Trillo aludía precisamente a la España invertebrada de Ortega durante la presentación de una conferencia pronunciada por el Jefe del Estado Mayor de la Defensa.

A diferencia de la cita real del año 2000, ésta subscribía sin ambages el espíritu y la letra orteguianas al subrayar que España "adolece de exceso de particularismo y carece de un proyecto sugestivo de vida en común" ("Defensa", 2002: 1). Para entender en toda su dimensión el comentario, hay que recordar que se produjo a escasas fechas de una ceremonia militar, presidida por el mismo ministro, que concluyó con la instalación de una gigantesca bandera española en pleno centro de Madrid. Pero no en el ministerio de Defensa mismo, ni en organismo militar alguno, sino en una localización de enorme simbolismo cultural: la Plaza del Descubrimiento, por encima del "Centro Cultural de la Villa", al lado de la Biblioteca Nacional y a escasa distancia de la Casa de América y el museo del Prado. En el discurso pronunciado durante la ceremonia, Trillo resaltó que la bandera representaba "el orgullo de tener una lengua, de pertenecer a una tierra, de compartir una sangre, unos sueños y unos recuerdos históricos" ("Tormenta", 2002:1). Tanto el gesto como las palabras que lo acompañaron desataron una verdadera tormenta política, con todos los partidos desmarcándose de la iniciativa del Partido Popular (entonces en el poder) y su retórica. Desde el PSOE hasta Izquierda Unida, incluyendo a todas las fuerzas del nacionalismo periférico, se criticó la ceremonia y su visión de un patriotismo militarista excluyente de otras lenguas, otros recuerdos y otras sangres. La reacción inmediata no se hizo esperar: la asociación Força Catalunya desplegó frente al monasterio de Montserrat una *senyera estelada* (bandera independista catalana) que medía más del doble de la enarbolada en Madrid. El auténtico significado de este episodio debe encontrarse, por supuesto, no en la puerilidad de una competencia destinada a demarcar la superioridad de un determinado símbolo o "lugar de memoria" sobre otro, sino en el hecho incontrovertible de que los intentos de representación homogeneizada de la nación

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp215-233

española se ven consistentemente puestos en cuestión por la existencia de divergentes simbologías, localizaciones ideológicas y lealtades.

La persistente preocupación por mantener la "vertebración" nacional es paralela a las constantes alusiones que genera la posibilidad contraria, la invertebración (o sus sinónimos: fragmentación, disolución, quiebra). Posibilidad que, como ha demostrado Silvia Bermúdez, se ha identificado desde posturas conservadoras con una "balcanización" (Bermúdez, 2003: 341). En efecto, hay toda una corriente de pensamiento que se ocupa de enfatizar, desde un ángulo u otro, el proceso de "desespañolización" iniciado con la Constitución de 1978 y la necesidad de recuperación de un sentimiento de orgullo nacional. Tal tarea de recuperación se plantea como expresión de un patriotismo desgajado de toda ideología "nacionalista" pero, paradójicamente, articulado siempre en oposición a los "verdaderos" nacionalismos, los periféricos, cuyas propias manifestaciones "patrióticas" son descalificadas como artificiales, "excesivas" y sobre todo, anti-constitucionales. En efecto, la reiterada apelación a la Constitución como árbitro último, e inamovible, sobre las cuestiones de articulación nacional, ha sido una constante en la política española de la democracia, pero en particular, en la última década. No hay más que recordar los agrios debates en torno a la constitucionalidad o falta de ella del estatuto de Cataluña, o las continuas apelaciones a la Constitución cada vez que hay una significativa diferencia de opinión entre gobierno y oposición, o gobierno central y gobiernos autonómicos.

Existe, por otro lado, la posición que sostiene que gran parte de los actuales debates sobre la "articulación" de España surgen precisamente de las imprecisiones terminológicas y conceptuales de la Constitución misma; en particular el debatido artículo 2, que establece la "indisoluble unidad" de la nación. El historiador Juan Sisinio Pérez Garzón, por ejemplo, apoyándose en estudios de Xacobe Bastida y Andrés de Blas Guerrero, sostiene que el documento fraguado en 1978 concibe a España ante todo como unidad cultural, previa a la nación política. Siguiendo una tradición que se remonta al siglo XIX, España se plantea como origen del estado y no viceversa, entendiéndose así la nación "como esencia colectiva fraguada en la historia" y no como, digamos, plebiscito cotidiano (Pérez Garzón, 2000: 27). En esto Bastida ve la impronta de Ortega y Gasset, pero no su famosa concepción voluntarista de la nación como proyecto comunitario, sino otra, desarrollada en "Europa y la idea de nación" donde se afirma que la existencia de la nación antecede a la voluntad constituyente de sus miembros (cit. Pérez Garzón, 2000: 239, n29). Esto es, de acuerdo a esta posición los individuos, los ciudadanos, no construyen la nación, sino a la inversa: "No la hacemos, ella nos hace, nos constituye, nos da su radical sustancia" (cit. Pérez Garzón, 2000: 239, n29). Desde esta perspectiva es comprensible entonces la angustia existencial o metafísica que supone para algunos el cuestionamiento de la unidad nacional, equivalente, por tanto, a un cuestionamiento en lo sustancial.

IC-2009-6 / pp215-233 ISSN: 1696-2508

La importancia de "recuperar" y preservar una identidad nacional cohesiva en lo sustancial, fue reiterada durante los años de gobierno conservador del Partido Popular (1996-2004), y no sólo en sus estrategias políticas, sino también, en las culturales. Dejando de lado los ejemplos más obvios (como el homenaje a la bandera anteriormente citado) vale la pena repasar el papel que la Real Academia de la Historia jugó en los debates que sobre la nación y su "ser" tuvieron lugar en ese período. No voy a volver aquí al comentadísimo debate sobre la enseñanza de la historia, sobre el que tanto se ha escrito.

Baste recordar que los ejes sobre los que se desarrolló dicho pleito histórico fueron dos: uno afectaba al contenido (esto es, la definición de qué acontecimientos son "esenciales" para una enseñanza de la historia nacional) y otro a la manera de enseñarlos (cronológica o temáticamente; con enfoque en lo local, nacional, global etc.). La mera existencia de esta "querella" histórica podría ser, en sí misma, positiva: una expresión de un saludable ejercicio democrático y de la adecuación de la disciplina tanto a su momento como a la compleja realidad nacional de España. El aluvión de "Historias de España" publicado en los últimos años parecería, asimismo, confirmar tal impresión de diversidad de perspectivas. Algunos de estos títulos, sin embargo, lo que hacen es reiterar dos narrativas teleológicas. Una, marcada por lo que ya Américo Castro denominaba "panhispanismo retrospectivo" (30), que hace ver españoles y nación española donde no hay sino una precaria unidad de formaciones y alianzas de muy diferente índole, que sólo retrospectivamente se identifican con el "espíritu" o interés nacional. A pesar de lo cual varias de las historias publicadas recientemente remontan el origen de la nación no ya a siglos, sino a milenios. La segunda narrativa busca en el pasado, en particular en la época imperial, no sólo españoles, sino europeos con conciencia de tales; es ésta una narrativa que propugna ante todo la "normalización" de la historia de España (o de las respectivas comunidades autónomas) y su convergencia armoniosa con un ideal europeísta entendido en sentido jerárquico y excluyente.

La posición oficial de la Real Academia de la Historia Española no deja lugar a dudas sobre la imbricación de la historia de la cultura nacional con la historia del estado y su identificación con el paradigma historiográfico castellanizante, monárquico y homogéneo que ha sido dominante desde el siglo XIX. Hay que recordar asimismo, en este sentido, lo que ha sido la trayectoria histórica del Centro de Estudios Históricos creado en 1910 a imagen y semejanza de la École des Hautes Études en Francia (fundada en 1870). Entre sus colaboradores se encuentra a los grandes ideólogos de la discusión sobre el "ser" de España en el siglo XX: Rafael Altamira, José Ortega y Gasset, Américo Castro, Claudio Sánchez Albornoz, Miguel Asín Palacios etc. Uno de los más famosos presidentes del Centro, Ramón Menéndez Pidal, publicó en 1929 *La España del Cid*, en cuyo prólogo afirmaba su deseo de hacer resurgir un mito popular que sirviera

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp215-233

para cimentar la memoria histórica nacional en torno a una figura que inspirara la "unión espiritual" y la cohesión social de la nación (cit. en Boyd, 1997: 149). En esta línea, la misma Real Academia de la Historia, auspició una serie de publicaciones cuyo objetivo explícito era restablecer una narrativa nacional homogénea frente al "asedio" periférico o las versiones más deconstruccionistas. Muchos de esos libros se convirtieron en éxito de ventas y recibieron el Premio Nacional de Historia (dado por el estado). La contraportada de uno de tales libros, España como nación, afirmaba lo siguiente:

> Existe una tendencia creciente a negar que España sea una nación, a considerarla poco más que un amasijo artificial de varias entidades verdaderamente nacionales. Ello origina que, en algunos manuales de historia o geografía se desvincule la historia regional de la del mundo circundante. La Real Academia de la Historia consideró un deber institucional organizar un ciclo de conferencias en el que algunos de sus miembros expusieran con rigor científico, documentación fiable y honestidad profesional la innegable condición nacional de España (Real Academia, 2000: contraportada).

No hace falta señalar la contradicción lógica que plantea el hecho de que una institución científica pueda analizar con "rigor y objetividad" una cualidad cuya propia existencia está "indisolublemente ligada" a su propio "deber institucional" y se presume a priori. Parte del contenido de esta contraportada se inspira indudablemente en el epílogo escrito por Pedro Laín Entralgo, que de nuevo apela a Ortega para apuntalar sus argumentos. Paradójicamente la definición orteguiana de la nación como "proyecto sugestivo de vida en común" se utiliza aquí para subrayar la "unidad histórica y social del conjunto de las regiones españolas" (Laín Entralgo, 2000: 253) y la necesidad de evitar un proceso que podría llevar a la "disgregación" de España o su articulación como "nación de naciones" (Laín Entralgo, 2000: 251). Objetivos explícitos similares tiene la publicación *España. Reflexiones sobre el ser de España*, también editada por la Real Academia de la Historia, texto que se inicia y concluye, de nuevo, con sendas citas de Ortega y Gasset, incluido el famoso interrogante de las *Meditaciones del Quijote*: "Dios mío, ¿qué es España?"

Reflexiones sobre el ser de España no fue, por lo demás, el único volumen en su estilo. Su coordinadora, la historiadora y académica de la Lengua Carmen Iglesias, preceptora del príncipe Felipe de Borbón, lo es también de la obra *Símbolos de España*, flamante Premio Nacional de Historia del año 2000, donde se analizaban precisamente la bandera, el himno nacional y el escudo en la formación nacional (VV.AA., 2000). Más importante aún es el papel que la misma historiadora y otros colegas

IC-2009-6 / pp215-233 ISSN: 1696-2508

tuvieron en la organización de algunas exposiciones de gran éxito y repercusión mediática, entre ellas "Carlos V y su mundo", "Carolus", "Sagasta y el liberalismo" o "España fin de siglo". El tema de las conmemoraciones oficiales de acontecimientos o figuras históricas y culturales es, por supuesto, de crucial importancia para entender el rumbo de la política oficial de cualquier país y los "lugares de memoria" que se quiere privilegiar. En un contexto español, el concepto de los "lugares de memoria" no ha recibido la misma atención crítica que se le ha dado en otros países europeos, como Francia o Alemania (lo cual es, en sí mismo, significativo). A pesar de ello, cabe señalar las observaciones sobre el tema de Antonio Elorza, que en una serie de artículos en *El País* criticaba la memoria oficial propugnada por varias de las exposiciones mencionadas y la manera en que éstas presentaban una narrativa nacional expurgada de episodios problemáticos y memorias comprometedoras; una narrativa donde, por cierto, la monarquía se erige en institución esencial para la cohesión, modernidad y trayectoria cultural del país. En una línea similar a la planteada por Elorza, James Fernández planteaba también en un incisivo artículo escrito con motivo de las conmemoraciones de 1898 una serie de preguntas fundamentales: ¿qué es lo que hay de memorable en estos fastos oficiales?; ¿quién es el "nosotros" que lleva a cabo la conmemoración? (Fernández, 2002:133); ¿qué representaciones y construcciones culturales predominan en un determinado momento?; ¿cómo se integran las necesidades políticas del presente en la reorganización del pasado?

Algunos de estos interrogantes han sido contestados en trabajos importantes, como son los de Carolyn Boyd, Paloma Aguilar, Eduardo Manzano y Juan Sisinio Pérez Garzón y Joan Ramon Resina y Ulrich Winter. Todos ellos coinciden en señalar que a diferencia de otras naciones, el proceso de nacionalización (en el sentido castellano-céntrico estatal) de las masas en España fue débil y claramente conflictivo. En primer lugar, porque a partir del siglo XIX España no toma parte en ningún conflicto bélico internacional exceptuando unas guerras coloniales que terminaron en fracaso (Álvarez Junco, 2002: 23). Lo que caracteriza la historia española son las guerras civiles, que lejos de fomentar la unidad nacionalista, actúan como factor disgregador. Asimismo, hay que considerar "el fracaso de la historiografía liberal de crear un idea de nación claramente distinguible de la Iglesia o la Corona" (Manzano y Pérez Garzón, 2002: 271). Por último, hay que tomar en cuenta la fuerza de los nacionalismos no estatales, particularmente el catalán, que desde el siglo XIX se muestra como fuerza capaz de desestabilizar la homogeneidad de la narrativa del estado. Así pues, las políticas conmemorativas que en otros países sirven para unir y forjar lazos de identificación común, en España acaban siempre demostrando la disgregación de la memoria histórica (Boyd, 2002: 40; Winter 2005). De ahí la necesidad de desplazar las ansiedades que causan la convivencia nacional, o las diferencias entre los distintos proyectos

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp215-233

nacionales, en un enemigo externo de otredad irreducible. Esto explica desde la obsesión franquista con Marruecos hasta el risible episodio de la isla Perejil/Leila durante el aznarato.

Pero los proyectos (neo) coloniales no siempre se manifiestan de manera obvia, por vía militar. En este sentido, habría que analizar el papel del estado español (y también de las diferentes autonomías) en sus relaciones institucionales y comerciales con Latinoamérica (referida casi siempre en España como Iberoamérica o Hispanoamérica). Habría también que estudiar en profundidad la manera en que la "hispanidad" se ha definido (o redefinido) durante la democracia como mecanismo vertebrador del estado-nación. Refiriéndose específicamente a libros como *La mentira histórica desvelada ¿Genocidio en América?*, Silvia Bermúdez ha denunciado la tesis allí sostenida que hace a Latinoamérica deudora de España por el legado de la lengua (Bermúdez, 2003: 349). Lamentablemente, el argumento lejos de resultar una anomalía, es de curso común, y se remonta al más rancio nacionalismo español del siglo XIX, momento en que se articula por primera vez el argumento del papel compensatorio que las colonias y ex-colonias juegan para una España en decadencia política. Esto es, la visión de Hispanoamérica como deudora de la metrópolis se inserta en una tradición intelectual decimonónica en la que convergen tanto conservadores (como Menéndez Pelayo) como liberales (como Rafael Altamira y Benito Pérez Galdós). Es importante señalar esto para entender por qué se recupera, a principios de un nuevo milenio, esta retórica compensatoria. De la misma manera que una somera mirada a los debates políticos e historiográficos actuales nos remite al legado de conflictos que el siglo XIX dejó sin resolver (Manzano y Pérez Garzón, 2002: 274), es indudable que una parte fundamental de ese legado es la negación, por parte de España, a asumir con todas las consecuencias de su papel colonizador en América y África. Es irónico, por ejemplo, que la concesión en el 2002 del Premio Príncipe Asturias de la Concordia a Edward Said no sirviera para plantear un debate sobre lo que constituye el eje central de la producción ensayística de este autor: su insistencia en subrayar la imposibilidad de analizar la historia y cultura europeas sin reconocer las complejas interacciones entre éstas y el mundo no-europeo, así como su convencimiento de que la realidad colonial está imbricada en los debates intelectuales, la producción literaria y artística y la vida social de la metrópolis misma. Esto es, la figura de Said es apreciada en España por su papel de crítico del colonialismo ajeno (sobre todo, anglosajón e israelí), pero sus conclusiones no se aplican para analizar también el colonialismo propio. Una situación parecida denuncia Suso de Toro cuando observa que en España hubo una justificada indignación ante el abierto racismo del austríaco J. Haider, pero no ante un escrito del (entonces) presidente de la Junta de Galicia y ex ministro de Franco, M. Fraga Iribarne, donde se negaba el genocidio de los indígenas americanos

IC-2009-6 / pp215-233 ISSN: 1696-2508

y se minimizaba el judío. Todo ello en un libro publicado, además, con fondos públicos (de Toro, 2004: 83).

No es casualidad, entonces, que la relevancia de la crítica post-colonial en los departamentos de literatura española en España y fuera de ella sea mínima. La razón es clara: no se puede teorizar sobre un silencio, ni sobre una negación. España no ha asumido en todas sus consecuencias su propio pasado colonizador ni su situación actual de dominación simbólica y económica en Latinoamérica (Mignolo, 2000: 24). Más aún, como demuestran los estudios de Marina Pérez de Mendiola y María Escudero, las actitudes y la retórica de la España democrática hacia Latinoamérica han sido virtualmente idénticas a las del franquismo. Se podría decir que en términos prácticos son peores, puesto que la nueva localización política europea de España ha significado la puesta en práctica de draconianas medidas destinadas a controlar el flujo de trabajadores inmigrantes e incluso visitantes latinoamericanos. Es significativo, en este sentido, que hasta un intelectual habitualmente tan sutil como Javier Tusell, al hacer explícitos los elementos en que se debe o no basar el nuevo nacionalismo español, afirme que la simbología apropiada "debe basarse más en la cultura que en los tanques o en lo iberoamericano que en la sola reivindicación de Gibraltar" (Tusell, 1999: 3). El sentido del comentario parece obvio ¿para qué molestarse a reclamar un peñón a una potencia europea, cuando ya tenemos, sin cuestionamiento alguno "lo iberoamericano" para proveer la consistencia necesaria a la identidad española? La posición de Latinoamérica como elemento fundamental de cohesión para el estado español es reconocida explícitamente en el texto oficial con que se ratificó el 12 de octubre como fiesta nacional española una iniciativa por cierto, del Partido Socialista. Los únicos grupos políticos que propusieron una celebración alternativa que no obviara las dimensiones negativas de la conquista y colonización fueron Izquierda Unida y Esquerra Republicana de Catalunya: de más está decir que su propuesta perdió por abrumadora mayoría (Aguilar y Humlebœk, 2002: 139). Así, igual que en el siglo XIX coincidían liberales y conservadores en reclamar la deuda espiritual y material de las colonias hacia la metrópolis, en el XX y en el XXI, nacionalistas centrales y periféricos asumen, en teoría o en práctica, esa herencia y esa retórica, ahora reforzadas por la ventajosa localización política y económica del estado español.

En cualquier caso, lo que es evidente es que ni siquiera la "fiesta nacional" del Día de la Hispanidad sirve para lograr esa elusiva, pero indudablemente ansiada, vertebración nacional. De las dificultades del empeño deja constancia la nueva polémica sobre la bandera que está teniendo lugar en el momento en que se escriben estas líneas a pocos meses de unas elecciones generales así como de unas autonómicas en el País Vasco. El 10 de octubre del 2007 se hacía público un vídeo del jefe de la oposición Mariano Rajoy, con un mensaje en que exhortaba a los españoles

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp215-233

a exhibir y honrar la bandera nacional española el día 12 de octubre, día de la Hispanidad y fiesta nacional, como manera de celebrar su "españolidad". Inmediatamente el vídeo fue criticado por el gobierno socialista, que aseguraba que en su estética y formato el mensaje del líder de la oposición quería dar una sensación de institucionalidad que sólo correspondía al gobierno o al jefe del Estado. Otras críticas se centraron en la utilización partidista de los símbolos nacionales, incluyendo la bandera (que ocupaba un lugar preeminente en el mensaje del jefe de la oposición) y en el acaparamiento del sentido de "españolidad" por la derecha. Creo que es precisamente éste último punto el que debería ser analizado más allá de las circunstancias concretas de un determinado episodio. Al considerar los persistentes debates sobre la identidad española y la vertebración nacional es importante plantearse a quiénes se dirigen las apelaciones actuales a la "recuperación" de la nación y la identidad nacional. Para ello habría que empezar por estudiar en un marco histórico quiénes son los que en verdad se han beneficiado de su orgullo de ser españoles, y por tanto quiénes pueden tener interés en recuperar algo perdido. O, planteado la premisa a la inversa, podemos plantear quiénes han quedado excluidos de una construcción nacional basada en una serie de valores monolíticos, entre ellos una religión determinada (catolicismo), un sistema de gobierno (monarquía), una lengua (castellano) y una clase social (las clases propietarias o la burguesía ilustrada). Asimismo, toda discusión seria sobre el nacionalismo (español, pero también en general) debe considerar tanto lo "representado" por el estado-nación como lo excluido. Por lo mismo que el nacionalismo estatal debe estudiarse como tal, con rigor, sin eufemismos ni disculpas, también debe cuestionarse la supuesta homogeneidad de ésa "nación española", de ése "núcleo central" que tantas veces aparece indisolublemente ligado a las causas más reaccionarias, divisivas e intolerantes. Ese cuestionamiento llevaría, asimismo, a plantearse "el ejercicio diferencial de poder que hace posibles algunas historias silenciando otras", entendiendo por silenciamiento no sólo la ausencia de hechos o interpretaciones, sino también lo que queda en los intersticios de los conflictos entre diversos intérpretes (Trouillot, 1995: 25 y 28, traducción mía).

Esta es la importante tarea que estudiosos como Mario Onaindía, José Álvarez Junco, Juan Sisinio Pérez Garzón, Eduardo Manzano, Pedro Ruiz, Josep Fontana, Ramón Villares, Julián Casanova entre otros, están llevando a cabo. Gracias a ellos, podemos recordar y/o considerar la relevancia de que lo que ahora se presenta como luchas étnicas fueran en la mayoría de los casos competencias entre elites por sus privilegios (Álvarez Junco, 2002: 14), así como la importancia fundamental de la alianza entre la Iglesia y la monarquía como bastión de resistencia a las reformas liberales y la modernidad (25 y ss). El trabajo de todos ellos plantea también la necesidad de "reconstruir el proceso de interacción entre clase

IC-2009-6 / pp215-233 ISSN: 1696-2508

social e intereses económicos, poder político y exclusión social de tal manera que puedan explicarse los diferentes apoyos sociológicos a las diferentes versiones [existentes] del pasado" (Manzano y Pérez Garzón, 2002: 278; traducción mía). Un ejemplo del tipo de investigación al que podría conducir una reconsideración de la historia desde un eje no estatal, lo dan Eduardo Manzano y Juan Sisinio Pérez Garzón al plantearse cuál sería la percepción de la identidad nacional española (o catalana, o andaluza) que tenían las madres que periódicamente se rebelaban contra el sistema de quintas que hacía recaer la defensa de la patria en una única clase social. ¿Se puede decir que ellas o las que periódicamente también asaltaban las panaderías con sus hijos en brazos (Manzano y Pérez Garzón, 2002: 278) estaban bajo la "protección" del estado-nación? ¿Se puede decir que todos los soldados rasos que fueron obligados a luchar en la llamada "Guerra de África" tenían conciencia de estar "luchando contra los enemigos de Dios y la religión" en favor de la causa de la civilización (Álvarez Junco, 2002: 28)? Intentar contestar esa pregunta implica plantearse el interrogante fundamental: ¿quién necesita la nación, con qué fin y en nombre de qué intereses (Burton, 2003: 7)? Solo el planteamiento de esa cuestión podrá sacudir los cimientos de las narrativas historiográficas oficiales al interpolar en ellas cuestiones crucialmente relevantes pero ignorados con demasiada frecuencia: la manera en que la clase social, el género, la carencia material y la sexualidad inciden en la representatividad y visibilidad política; los mecanismos coercitivos y persuasivos por los que se legitima y consolida la autoridad del estado; por qué ciertas narrativas han sido privilegiadas y favorecidas en exclusión de otras; y finalmente, cuáles son los factores históricos que enmarcan las complejas redes de intereses –políticos, económicos, ideológicos- que acaban constituyéndose en expresión de los "intereses nacionales".

Volvamos, pues, entonces, a la actual relevancia de la idea de la vertebración nacional. Metafóricamente, vertebrar significa simplemente dar organización y cohesión. En un sentido zoológico, sin embargo, y de acuerdo a la calificación científica tradicional, el animal vertebrado se considera perteneciente a una jerarquía superior al invertebrado debido a la posesión de un sistema nervioso central y un aparato locomotor integrado por las cuatro extremidades y la columna. Curiosamente, existe un artículo de Fernando Savater titulado "Revindicación de una España invertebrada" en el que se analiza uno de los factores que se suele considerar la "columna vertebral" de la nación y que lo ha sido de la española, sin duda, en demasiadas ocasiones: el ejército. Desde su postura (entonces) abiertamente anti-militarista, Savater criticaba el uso de las metáforas orgánicas para explicar procesos políticos, enfatizando el hecho evidente de que el progreso histórico no es paralelo a la evolución zoológica (Savater: 1984: 137). Años después de escrito este artículo, en pleno resurgimiento del militarismo y el nacionalismo étnico a nivel mundial, bien vale la pena

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp215-233

reflexionar sobre lo que indica el resurgimiento de ciertas estrategias, retóricas y políticas cuyo contexto original está inexorablemente ligado a procesos de formación y consolidación nacional e imperial.

Es indudable que la discusión acerca de la necesidad de vertebrar la nación española ha sido y sigue siendo uno de esos "debates interminables" a los que aluden Kobena Mercer y Stuart Hall: polémicas que en sus propios términos y persistencia señalan las áreas de fricción del conflicto en cuestión. En el momento en que se escriben estas líneas, el debate sigue tan vigente como siempre, mantenido desde varios frentes. Por un lado, por la derecha más inmovilista que desde la retórica de la pérdida y la amputación reclama una identidad nacional homogeneizadora, que vuelva a hacer "de la diversidad una anomalía" (de Toro, 2004: 113). Por otro, una izquierda que no logra articular con efectividad una versión más cívica y más plural de la españolidad, y que por otro lado tampoco parece poder desmarcarse por completo del discurso y la lógica de' nacionalismo estatal dominante durante tantos siglos. En ese sentido es significativo que en abril del 2007, poco antes de la celebración en mayo de elecciones municipales y, en algunos casos, autonómicas, se presentara en el Círculo de Bellas Artes de Madrid el manifiesto de constitución de una "Asamblea de Intervención Democrática". El escrito, titulado "Manifiesto por la convivencia, frente a la crispación", canalizaba la preocupación de un grupo de intelectuales, que denunciaban así el clima crispado y de enfrentamiento existente en la vida política española ("Manifiesto" 2007). El núcleo del argumento de este manifiesto aludía, sin mencionar explícitamente a ningún partido político, a la estrategia del Partido Popular de deslegitimación constante del gobierno socialista mediante ataques continuos a sus iniciativas y medidas; ataques, que, como es sabido, se han centrado ante todo en presentar la política anti-terrorista del gobierno y su visión de la nación como atentados contra la unidad o incluso la propia viabilidad política de España.

Este escrito levantó, como era de esperar, gran expectación; fue ampliamente reproducido en todos los medios de comunicación y por supuesto suscitó las esperables respuestas indignadas de la derecha más inmovilista, bien representada en los medios de comunicación nacional (sobre todo en los programas de la cadena de radio COPE, los periódicos *El Mundo* y *Libertad Digital*, o la cadena de televisión TeleMadrid). En este sentido, el episodio parece confirmar la idea en torno a la cual se articula el manifiesto: España es un país innecesariamente crispado, y esa crispación no forma parte de la normalidad democrática, sino que al contrario, la pone en peligro. Sin embargo, quizá lo más significativo del escrito no sea lo que se dice, sino cómo se dice. Los firmantes del artículo dedican gran parte de éste para señalar el hecho, por lo demás evidente, de la utilización por parte del Partido Popular de una retórica alarmista y tendenciosa que arguye que "España se rompe y España se rinde" para manipular la opinión

IC-2009-6 / pp215-233 ISSN: 1696-2508

pública y fomentar la desconfianza en el gobierno (socialista) libremente elegido. El texto continúa condenando la exageración y el extremismo de esos argumentos, que hacen inviable un debate "racional". No deja de ser interesante, entonces, la exposición misma del problema que se hace en el manifiesto. El apartado número I reconoce que es propio de sociedades democráticas normales el debate, la confrontación dialéctica y la crítica acerba. Sin embargo, a continuación se sostiene, en el apartado II:

> Lo que nos inquieta, por el contrario, es que el debate político argumentado está siendo suplantado por la descalificación y el insulto; que el normal funcionamiento de las instituciones sea trastocado y se niegue legitimidad a quien gobierna por voluntad de la ciudadanía; que el derecho a una información veraz se sustituya por la manipulación sistemática de los hechos a base de mentiras o de medias verdades que confunden a la opinión pública. Conjunto de procesos indeseables que si bien no han conseguido, todavía, provocar una quiebra en la sociedad española, muestran ya indicios preocupantes de que se puede estar gestando esa fractura que conviene detectar y soldar cuanto antes. ("Manifiesto" 2007: 1).

Esta cita me parece indicativa de una contradicción importante que se percibe en el texto en general: la denuncia de la utilización del lenguaje de la ruptura y la crisis por parte del Partido Popular ("España se rompe") a la vez que, desde la perspectiva ideológica opuesta, se da la voz de alarma precisamente también sobre una "fractura que conviene detectar y soldar cuanto antes" (argumento de la Asamblea de Intervención Democrática). Es evidente que estamos ante discursos políticos muy parecidos, lo cual no implica, desde luego, que las posiciones ni los objetivos lo sean. A lo que sí apunta la coincidencia terminológica es una visión de la "normalidad democrática" como exenta de crisis y de confrontación. Esto es comprensible, desde luego, en el contexto de la historia de España, donde abunda la resolución de los conflictos políticos con la apelación a un supuesto estado de excepción que justifica el autoritarismo y la violencia. Por lo mismo, la retórica nacionalista articulada durante siglos de autoritarismo está más integrada en el inconsciente colectivo de lo que quisiéramos admitir, de ahí la alusión a la fractura nacional que debe ser soldada, tan en la línea de la retórica orteguiana e incluso noventayochista. En ese sentido, no deja de ser irónico que un grupo que se denomina de intervención democrática apele al gobierno para que ponga remedio al "desconcierto" de la ciudadanía ("Manifiesto, 2007: 2). Por mucho que se pueda estar de acuerdo con el hecho de que existen intereses muy concretos detrás de las campañas mediáticas que fomentan la idea de una España en

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp215-233

crisis, no es únicamente el gobierno quien tiene la solución al problema, sino también los propios ciudadanos, que tienen libre acceso a los medios de comunicación y varias opciones políticas que presentan visiones muy diferentes de la realidad política. Por otro lado, y en última instancia, es dudoso que sea posible ponerle remedio al desconcierto, que es una cualidad casi inevitable de la existencia ciudadana responsable.

Como ha analizado S. Žižek, la fuerza de la democracia consiste precisamente en su capacidad para asumir que sus límites se encuentran dentro de ella misma, en sus inevitables antagonismos y fracturas internos, evitando así la trampa del totalitarismo, siempre empeñado en desplazar las culpas a un enemigo externo para explicar sus fracasos (Žižek, 1997: 168). Por tanto, la crispación e incluso el desconcierto, no sólo no son anomalías del sistema democrático, sino que al contrario, constituyen la prueba más irrefutable de su existencia: sólo bajo gobiernos democráticos y plurales pueden percibirse las tensiones propias de toda comunicación auténtica, así como las incertidumbres lógicas de quienes enfrentan la vida cívica sin el parapeto ideológico de las certezas absolutas. Por tanto, la presencia de la crispación y las emociones en los debates públicos españoles debe entenderse simplemente como manifestación de las tensiones inevitables entre la sociedad civil y el estado o de los diferentes intereses dentro de un mismo estado. En ese sentido, resultan significativas unas declaraciones del ex-ministro en el gobierno de Aznar, Jaime Mayor Oreja, en una entrevista en el diario *La voz de Galicia* donde hacía una comparación implícita entre el estado de crisis que supuestamente vive España actualmente, y la "situación de extraordinaria placidez" que supuso la dictadura franquista (Mayor, 2007: 4). Ante la insistencia del periodista en sobre si sería pertinente condenar el franquismo, Mayor Oreja contestó negativamente, dado que "muchas familias lo vivieron con naturalidad y normalidad". Irónicamente, estas palabras no dejan de encerrar una gran parte de verdad: es verdad que una parte de la población vivió la dictadura con naturalidad; es verdad que el "estado de excepción" que suponía el gobierno dictatorial acabó convirtiéndose en la normalidad, una normalidad sancionada, directa o indirectamente, por muchos países democráticos. Es verdad, por otra parte, que uno de los objetivos principales de las dictaduras es suprimir no sólo la disensión, sino también su apariencia: sólo así se puede fomentar una visión de la realidad desprovista de tensiones y de crisis en el sentido etimológico del término (cambio o mutación).

La insoslayable paradoja subyacente a la construcción de sujetos nacionales es que dicha construcción nunca puede estar exenta de tensión y contradicciones, a pesar de lo cual la aspiración a una situación de calma constituya precisamente el objetivo declarado de sus expectativas. Como indica el historiador Stefan Berger, no existe una "normalidad del estado-nación", concepto este último construido en base a determinadas creencias

IC-2009-6 / pp215-233 ISSN: 1696-2508

que distan mucho de ser incuestionables. Asimismo, Berger subraya que estudios empíricos han demostrado que la falta de "orgullo nacional" no es correlativa a situaciones de crisis política (Berger, 2003: 7). Por tanto, la existencia de una identidad nacional que parece estar "fuera de quicio" (en el sentido literal de la expresión) debe reinterpretarse como un indicio fehaciente de normalidad política. Así, ante los que quieren dar por zanjada las discusiones sobre la realidad nacional de España, podemos oponer la estrategia contraria: la que acepta la discusión, dejando que las diferentes posiciones se articulen desde perspectivas diferentes y sin duda, en ocasiones, encontradas. Sólo así se darán las condiciones para un verdadero diálogo crítico, capaz de asumir sin miedo a la ruptura de comunicación (y por supuesto sin recurso a la violencia) las inevitables disensiones y fracturas que caracterizan la convivencia cívica en democracia.

Referencias bibliográficas:

- Aguilar, Paloma and Carsten Humlebæk, (2002): "Collective Memory and National Identity in the Spanish Democracy. The Legacies of Francoism and the Civil War", *History & Memory*, 14.1-2 (2002), pp. 121-156.
- Álvarez Junco, José, (2002): "The Formation of Spanish Identity and Its Adaptation to the Age of Nations", *History & Memory*, 14.1-2 (2002), pp. 13-36.
- - (2001): *Mater Dolorosa: la idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Taurus.
- Balibrea, Mari Paz "El paradigma exilio" (2002-2003), *Nuevo Texto Critico*, 29/32, pp 17-39.
- Bastida, Xacobe, (1998): La nación española y el nacionalismo constitucional, Barcelona: Ariel.
- Beceiro, Juan Luis, (1994): La mentira histórica desvelada: ¿genocidio en América? Madrid: Ejearte.
- Berger, Stefan, (2003): *The Search for Normality. National Identity and Historical Conciousness in Germany since 1800*, New York, Oxford: Berghahn Books.
- Bermúdez. Silvia, (2003): "De patriotas constitucionales, neoconservadores y periféricos. ¿Qué hace una España como tú en un entresiglos como éste?" *Revista de Estudios Hispánicos*, 37.2 (2003), pp. 341-357.
- Boyd, Carolyn, (2002): "The Second Battle of Covadonga: The Politics of Commemoration in Modern Spain", *History & Memory*, 14.1-2 (2002), pp. 37-64.
- - (1997): *Historia Patria: Politics, History and National Identity in Spain, 1875-1975,* Princeton: Princeton UP.
- Burton, Antoinette, (2003): "On the Inadequacy and the Indispensability of the Nation", pp. 1-23 en Burton, Antoinette (ed.): *After the Imperial Turn*, Durham: Duke University Press.
- Carr, Raymond y José Gil Arista, (2001): *Historia de España*. Barcelona: Península.
- Castro, Américo, (1970): *Español, palabra extranjera*, Madrid: Taurus.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp215-233

- "Defensa completa la última lectura de la Revisión Estratégica, que la semana que viene negociará con el PSOE", La Vanguardia, 24 de Octubre de 2002. http://www.vanguardia.es>.
- Delgado, Luisa Elena, (2002): "La normalidad y sus síntomas", *Letras Peninsulares* 15.2 (2002) pp. 193-205.
- - (2003): "Re/Constructions: An Introduction." Ed. L. Elena Delgado. Spec. issue of *Journal of Spanish Cultural Studies*, 4.1 (2003), pp. 3-11.
- De Toro, Suso, (2004): *Españoles Todos*, Barcelona: Península.
- "Discurso de Su Majestad el Rey ante las Cortes Generales con ocasión del XXV. Aniversario de su reinado." Madrid, 22 de Noviembre de 2000. http://www.casareal.es/casareal/home.htm.
- Domínguez Ortiz, Antonio, (2000): *España: tres milenios de historia*, Madrid: Marcial Pons Ediciones de Historia.
- Elorza, Antonio. "Imágenes y creencias" El País Digital 8 de diciembre 2000 <http: //www.elpais.es/p/d/2001208/opinion/elorza.htm>
- - "De Carolus a ETA". El País Digital 22 de diciembre 2000 <http://www.elpais.es/p/d/2001222/opinion/elorza.htm>.
- - "La infracción al orden" El País Digital 22 de enero 2001 <http://www.elpais.es/p/d/20010122/opinion/elorza/htm>.
- Escudero, María, (1996): "Hispanist Democratic Thought versus Hispanist Thought of the Franco Era", pp. 169-186 en Pérez de Mendiola, Marina (ed.): *Bridging the Atlantic. Toward a Reassessment of Iberian and Latin American Cultural Ties*, New York: State University of New York Press.
- Faber, Sebastiaan, (2002): *Exile and Cultural Hegemony: Spanish Intellectuals in Mexico, 1939-1975*, Vanderbilt: Vanderbilt University Press.
- Fernández Benayas, Antonio, (2000): *Agonía de la España invertebrada*, Miami: El Cid Editor, 2000. 2 Feb. 2003 http://shop.ebrary.com/.
- Fernández, James D, (2002): "Conmemoraciones para el olvido. España 1898-1998", pp. 133-143 en Subirats, Eduardo (ed.): En *Intransiciones: Crítica de la cultura española*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Fusi Aizpurúa, Juan Pablo, (1999): *España, evolución de la identidad nacional*, Madrid: Temas de Hoy.
- García de Cortázar, Fernando y José Manuel González, (1993): *Breve historia de España*, Madrid: Alianza Editorial.
- González Antón, Luis, (1997): *España como nación. Real Academia de la Historia*, Madrid: Alianza.
- González Quirós, José Luis, (2002): Una apología del patriotismo, Madrid: Taurus.
- Hall, Stuart, (1988): The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left, London: Verso.
- Jiménez Losantos, Federico, (1995): *Lo que queda de España: con un prólogo sentimental y un epílogo balcánico*, Madrid: Temas de Hoy.

IC-2009-6 / pp215-233 ISSN: 1696-2508

- Laín Entralgo, Pedro, (2000): "Epílogo" pp. 249-253 en *España como nación. Real Academia de la Historia,* Barcelona: Planeta.
- Laínz, Jesús, (2004): *Adiós, España: verdad y mentira de los nacionalismos*, Madrid: Encuentro.
- Loureiro, Ángel. "The Ghosts of Empire." Re/Constructions. Ed. L. Elena Delgado. Journal of Spanish Cultural Studies 4.1 (en prensa).
- "Manifiesto por la convivencia, frente a la crispación". Asamblea de Intervención Democrática. http://asambleadeintervenciondemocratica.iespana.es
- Manzano Moreno, Eduardo, (2000): "La construcción histórica del pasado nacional", pp. 33-62 en Pérez Garzón, Juan Sisinio et al. (eds.): La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder. Barcelona: Crítica.
- Manzano Moreno, Eduardo y Juan Sisinio Pérez Garzón, (2002): "A Difficult Nation? History and Nationalism in Contemporary Spain". History & Memory, 14.1-2 (2002), pp. 259-284.
- Martín, José Luis, Carlos Martínez Shaw y Javier Tusell, (1998): *Historia de España,* Madrid: Taurus.
- Mayor Oreja, Jaime, "Por qué voy a tener que condenar yo el franquismo?" La voz de Galicia 13 de octubre 2007 <www.lavozdegalicia.net.>
- Menéndez Pidal, Ramón, (1929): *La España del Cid*, Madrid: Plutarco.
- Mercer, Kobena, (1994): *Welcome to the Jungle. New Positions in Black Cultural Studies*, New York: Routledge.
- Mignolo, Walter, (2000) "Local Histories and Global Designs. An Interview with Walter Mignolo", pp. 7-33 en Delgado, Elena y Rolando Romero (eds): Imperial Disclosures I. Número especial de Discourse. Journal for Theoretical Studies in Media and Culture, 22.3 (2000).
- Ojeda, Germán, (1991): *Asturias invertebrada*, Oviedo: Pentalfa.
- Oleza, Joan. "Edward Said: pertenecer a más de una nación". Levante. El Mercantil Valenciano 30 de octubre 2002. http://www.levante-emv.es/levhoy021030/opinion/4opinion.html
- Onaindía, Mario, (2002): La construcción de la nación española: republicanismo y nacionalismo en la Ilustración, Barcelona: Ediciones B.
- Ortega y Gasset, José, (1921): España Invertebrada: bosquejo de algunos pensamientos históricos, Madrid: Revista de Occidente.
- - (1914): Meditaciones del Quijote, Madrid: Calpe.
- Otero Novas, José Manuel, (1998): Defensa de la Nación española frente a la exacerbación de los nacionalismos y ante la duda europea, Madridejos, Toledo: Fénix.
- Papell, Antonio "España invertebrada". El Diario Vasco 28 de octubre 2002. <http://diariovasco.com>.
- Pérez Garzón, Juan Sisinio, Eduardo Manzano, Ramón López Facal, Aurora Riviére, (2000): *La gestión de la memoria: la historia de España al servicio del poder*, Barcelona: Crítica.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp215-233

- Pérez de Mendiola, Marina (ed.), (1996): *Bridging the Atlantic. Toward a Reassessment of Iberian and Latin American Cultural Ties*, New York: State University of New York Press.
- Pérez, Joseph, (2000): *Historia de España*, Barcelona: Crítica.
- Real Academia de la Historia, (1997): *España: reflexiones sobre el ser de España*, Madrid: Real Academia de la Historia.
- - (2000): *España como nación*, Barcelona: Planeta.
- Savater, Fernando, (1984): "Reinvindicación de una patria invertebrada", *Las razones del militarismo y otras razones,* Madrid: Anagrama.
- Smith, Anthony, (2001): *Nationalism*, Cambridge: Polity.
- "Tormenta política por la decisión del Gobierno de instaurar un homenaje mensual a la bandera." La Vanguardia September 10 2002. <http:// www.vanguardia.es/web/20021003/34885842.html>.
- Tusell, Javier, (1999): *España, una angustia nacional*, Madrid: Espasa.
- "El Nuevo nacionalismo español", El País 29 de Enero 2001. <http://www.elpais.es/p/d/20010129/opinion/tusell.htm>.
- Vidal-Quadras, Aleix, (1998): Amarás a tu tribu: un libro inoportuno y necesario en recuerdo de España, Barcelona: Planeta.
- Villacañas, José Luis (2005) "De Carlos a Carolus: dos memorias", Casa encantada. Lugares de memoria en la España constitucional (1978-2004), Frankfurt y Main: Vervuert, 2005. 181-207.
- VV.AA., (2000): *Símbolos de España*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Winter, Ulrich (2005) "Localizar a los muertos y reconocer al Otro: lugares de memoria(s) en la cultura española contemporánea", *Casa encantada. Lugares de memoria en la España constitucional (1978-2004)*, Frankfurt y Main: Vervuert, 2005. 17-41.

METAPOLÍTICA Y ÉTICA EN LOS TIEMPOS DE PROLIFERACIÓN DE LA MEMORIA HISTÓRICA ESPAÑOLA

METAPOLITICS AND ETHICS IN SPANISH HISTORICAL MEMORIES

Txetxu Aguado
(University of Cincinnati)

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp235-252

Resumen
Este trabajo analiza desde la literatura la fertilidad de la memoria como un evento político, en la denominación del filósofo Alain Badiou, encaminado a desentrañar claves y procesos de verdad no tomados en cuenta durante la Transición. En concreto se analizan una novela de Andrés Trapiello, *Días y noches* (2000), y otra de Suso de Toro, *Hombre sin nombre* (2006), en su potencial para desmitificar la Guerra Civil y abrir el recuerdo a una noción de ética y de justicia donde lo dejado de lado encuentre el camino de su presencia.

Abstract
This paper analyses fertility of the memory as a political event, as it is called by philosopher Alain Badiou, focused to unravel keys and processes of truth to which Transition have not paid attention. Specifically it analyses a novel by Andrés Trapiello, Días y noches (2000), and another one by Suso de Toro, Hombre sin nombre (2006), and their potential to destroy the myth of Civil War and to open the memory to ethic and justice, so that what is forgotten could find its way to be present.

Palabras clave
Metapolítica / Memoria histórica / Transición / Guerra Civil española / Lliteratura y memoria

Keywords
Metapolitics / Historical Memories / Transition / Spanish Civil War / Literature and Memory

Sumario

1. A vueltas con la memoria una vez más.
2. La metapolítica de la memoria.
3. La memoria de la metapolítica.
4. Andrés Trapiello. *Días y noches*.
5. Suso de Toro. *Hombre sin nombre*.
6. Finalmente: la ética.

Summary

1. Memory again.
2. Metapolitic of memory.
3. Memory of metapolitic.
4. Andrés Trapiello. Días y noches.
5. Suso de Toro. Hombre sin nombre.
6. Finally: ethic.

No deja de llamar la atención la abundancia de novelas, documentos o simposios sobre el tema de la memoria, y del olvido, en relación al periodo que arranca desde la II República, la Guerra Civil y el franquismo hasta la Transición a la democracia. Tal esfuerzo memorístico hablaría de una necesidad por dar voz a personas y discursos que la Transición, más interesada en construir una arquitectura formal democrática para todos que en otra cosa, habría premeditadamente olvidado para no remover las turbulentas aguas del pasado. Hablaría de una necesidad, pero también de una proyección hacia el futuro, porque sigue echándose de menos una reparación, al menos moral, de las víctimas del franquismo y, en conexión con ello, un hacer gravitar la democracia española no hacia el estado dictatorial desde el cual evoluciona, sino hacia la República y sus intentos por definir un marco de convivencia democrática para todos.

Es así que en este trabajo me propongo analizar desde la literatura la fertilidad de la memoria como un evento político, en la denominación del filósofo Alain Badiou, encaminado a desentrañar claves y procesos de verdad no tomados en cuenta durante la Transición. La literatura, su ficcionalización de circunstancias pasadas, abre la puerta a un conocimiento extra recogido en forma de memoria. En concreto analizaré una novela de Andrés Trapiello, *Días y noches* (2000), y otra de Suso de Toro, *Hombre sin nombre* (2006), en su potencial para desmitificar la Guerra Civil y abrir el recuerdo a una noción de ética y de justicia donde lo dejado de lado encuentre el camino de su presencia.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp235-252

1. A vueltas con la memoria, una vez más.

El ejercicio de la memoria vendría a proponer reparaciones morales y a reclamar una continuidad histórica de nuestro presente con su origen en el pasado republicano, con el propósito de condenar de una vez por todas al franquismo al lugar que le corresponde como dictadura cruel y violenta. Lo cual tampoco significa olvidar este periodo, sino singularizar la dictadura como un momento anormal entre otros dos democráticos.

Curiosamente, la insistencia en la recuperación de la memoria, tiene lugar en un momento histórico donde proliferan medios electrónicos de almacenamiento sin parangón en el pasado. Nunca ha sido más fácil recuperar y consultar archivos y nunca se ha hecho un mayor esfuerzo investigador por estudiar y analizar el ayer. ¿Cómo explicar entonces que en un momento caracterizado por la abundancia de memoria como el actual se sienta con particular agudeza el miedo a perder la memoria, a perder las claves explicativas e interpretativas del pasado en el presente? Parece que cuanto más accesible es la memoria de cualquier tiempo o lugar, mayores son las inquietudes suscitadas sobre su capacidad para articular significado. El problema aquí quizás no sea tanto el de la amnesia -la pérdida de materia memorística- como la aparición de memorias percibidas como irrelevantes o falsas amparadas por las narrativas históricas y de memoria de la Transición.

Por si fuera poco, desde otros círculos comienzan a sucederse también reescrituras históricas que sin negar la brutalidad de la Guerra Civil o del franquismo, la edulcoran en el único lugar que pueden hacerlo: en la vida cotidiana de aquellos que a pesar de todo vivían bien y más de una vez le sonreían a la vida. Es preocupante comprobar cómo cualquier cotidianidad es susceptible de convertirse en memoria relevante y no precisamente porque la manifestación del horror franquista necesite de la supresión de la alegría, ni siquiera porque haya que suprimir la emotividad o la sentimentalidad del recuerdo. Nada más lejos de ello. El conflicto surge al querer suprimir una cosa con la otra; al querer eliminar o al menos oscurecer un recuerdo, el de la brutalidad del franquismo, recurriendo a otro, el de todos aquellos que no lo pasaron tan mal. Es querer, en suma, falsear la realidad, amputándola de uno de sus componentes: el de los que sufrieron la represión y violencias franquistas directamente.

Y dentro de la falsificación histórica, se incluye también lo que, por otro lado, podría denominarse la memoria nacionalista, tanto la llamada centralista como la periférica. Sus constantes reescrituras de los agravios recibidos o por recibir y los anhelos indisimulados de las unidades pasadas, ya sea en lo particular o en lo universal, obstruyen en la mayoría de las ocasiones los canales del recuerdo con simples ruidos, electricidad estática dificultando la rememoración de lo importante. No se está criticando la historia alternativa basada en una memoria otra y contrarrestando la

IC-2009-6 / pp235-252 ISSN: 1696-2508

afición del poder a dotarse de una Historia con mayúsculas de sentido unívoco. En absoluto. Se está hablando de esas historias de corte hegeliano cuya finalidad última es la realización de alguna esencia española o francesa o vasca. Por aquí tampoco circulará la memoria relevante. En este caso, sería necesario recordar lo que Friedrich Nietzsche reclamaba en la segunda de sus *Untimely Meditations*: liberarnos del peso del pasado para no atragantarnos con él y dejar un hueco a la creatividad del definirnos como más nos apetezca ser (1983). Este tipo de olvido vendrá a aliviar la memoria compulsiva que nos quisiera ver siempre amarrados a la peculiaridad cultural o racial, con menoscabo de otras dimensiones de lo individual. Más importante, incluso, es el construirnos al margen de las memorias cooptadas por el poder del estado que nos hacen circular por caminos memorísticos de dirección e interpretación cerradas.

¿Será posible entonces elaborar una memoria colectiva donde tenga cabida la experiencia familiar o individual al margen de las visiones congratulatorias de los estados, y donde democráticamente se participe en su elaboración, difusión y control? ¿Será posible encontrar la memoria significativa no sólo para mi comunidad, mi país o mi nación, sino también para la comunidad de lo humano a la que pertenecemos como experiencias a seguir defendiendo o a no repetir?

2. La metapolítica de la memoria.

Llama la atención la displicencia, teñida de desconfianza, con la que se recibe la proliferación de la memoria, principalmente desde la izquierda, en las esferas académica y políticas. Desconfianza, se nos dice, porque la memoria juega con un material demasiado impregnado de lo emocional, por si fuera poco de trayectoria y significación incierta. Sus contenidos están sujetos a las manipulaciones y olvidos propios del paso del tiempo. De esta opinión sería el historiador Javier Ugarte: "El legado intangible, inicialmente echado en el olvido [. . .] ha producido en estos casi treinta años un espeso sedimento, un fuerte y variado resto en el imaginario colectivo; un poso, una memoria múltiple, pero sobre todo turbia y mal gestionada" (2006: 187). La displicencia se derivaría entonces de la ausencia de contraste, de la falta de seguimiento de las reglas del método científico que caracterizaría a las disciplinas encargadas del estudio del pasado. En realidad, tanto los discursos académicos como los políticos lidian mal con manifestaciones de memoria que no siguen las explicaciones con las que se nos recompone - es cierto que lo hacen por nosotros - el pasado. Critican la reconstrucción exhaustiva del ayer sin discriminación entre lo íntimo, lo personal o lo social. Casi parece que el exceso de memoria sería lo propio de aquellos que no son capaces de entender los procesos históricos, las supuestas bondades de la Transición entre otros, y se empeñan

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp235-252

en rememorar todo lo que cuestiona las verdades de la memoria oficial en lugar de dejarse guiar por ella.

Desde la perspectiva de la memoria hegemónica en manos de círculos académicos y estatales, desde la condena sin paliativos de la otra memoria, se incita a un cierto grado de olvido. Es mejor, se dice, no volver a las problemáticas irresolubles del ayer en aras a un espíritu de convivencia en el hoy. De aquí surgen todos los tópicos sobre el pasado con los que se nos ha bombardeado desde hace años: que si todos mataron durante la Guerra Civil, que si todos ejercieron violencias sobre los inocentes, que si todos fueron víctimas, que sin la intervención extranjera todo habría sido distinto, y un sinfín más de argumentos similares. Es tal la insistencia en que nos arrimemos a estas nociones que se empieza a dudar de los verdaderos motivos de las versiones de la Transición sobre lo que realmente ocurrió entonces. ¿Por qué la democracia española no consigue dar cabida al discurso de la proliferación de la memoria instándonos en su lugar al silencio? Será como dice el historiador Santos Juliá, que sólo se echa al olvido aquello que se quiere poner de lado (2004: 50). Puede ser, pero lo puesto de lado sobrepasa con creces a lo que se ha querido mantener, y no precisamente por una manía de síntesis.

No obstante, más productivo que el acercamiento a la Transición a través de la noción de amnesia, deliberada o no, me interesa caracterizar la abundancia de memoria como evento, como un fenómeno singular con implicaciones políticas. Quiero decir que en lugar de dirimir sobre el silenciamiento o no de la voces del pasado, o sobre las buenas o malas intenciones de la escritura oficial de la memoria, me interesa más analizar este fenómeno desde la noción de crisis, es decir, desde las aperturas y cuestionamientos que propicia en las interpretaciones ya existentes. La crisis haría referencia a esa memoria que produce un serio contratiempo en los reclamos de autenticidad y de verdad de las narrativas oficiales. Me refiero a un tipo de memoria invisible que sólo encuentra salida a la luz pública en los testimonios individuales, que se deja apresar a duras penas en los entresijos del miedo de quien todavía aún hoy en día no se atreve a expresarlo todo sobre su experiencia vivida.

Si llamo a este fenómeno evento es porque nos sitúa al margen de la repetición constante de los mismos esquemas memorísticos puestos en circulación una y mil veces durante la Transición y la democracia. Este evento de crisis, contrarresta esa *satiation*, esa saturación de lo mismo que en palabras de Jean Baudrillard conduce simultáneamente a un "lockjaw and inertia" (1989: 31). Así describe Baudrillard el fenómeno: "Paul Virilio has correctly called it 'polar inertia'. It is as if the poles of our world were converging, and this merciless short circuit manifests both overproduction and the exhaustion of potential energies at the same time" (1989: 33). La tendencia a la inercia polar, a la sensación de que todo está convergiendo en un mismo punto explicativo e interpretativo, en nuestro caso sobre la

IC-2009-6 / pp235-252 ISSN: 1696-2508

memoria, produce curiosamente un exceso de producción de las mismas memorias hegemónicas, de los mismos discursos oficiales, y una sensación de agotamiento de la capacidad para el pensamiento novedoso o para la visión alternativa. Precisamente, la abundancia de la memoria, no recogida por lo oficial, vendría a poner a prueba los esquemas paradigmáticos más condescendientes con la benignidad de la Transición.

Pensemos además que la fortaleza de este evento de crisis - la abundancia de memorias dispares, su proliferación indiscriminada, cuando no caótica, ajena a los circuitos de conocimiento académico y fuera, por no decir que en contra, de las justificaciones y legitimaciones del poder del estado - reside en su capacidad para la transformación mediante la intervención política. Será ésta singular al evento considerado y exterior a los círculos políticos conocidos. ¿Por qué la denominación de político? Siguiendo a Alain Badiou: "An event is political if its material is collective, or if the event can only be attributed to a collective multiplicity [. . .] Collective means inmediately universalizing" (2005: 141). La multiplicidad no se refiere a su facultad ni para atraer grandes números ni para aglutinar grandes masas en torno suyo. Se refiere a la habilidad para sumar voluntades, para universalizar una determinada problemática casi ignorada hasta el momento de la aparición del evento y convertirla en propia de una colectividad. Es decir, el evento es político cuando su vocación es la de ir más allá de lo meramente individual, permeabilizando las preocupaciones y actividades de los muchos.

Por otro lado, la atribución de la categoría de político al evento de la aparición de memorias contrahegemónicas no debe entenderse en un sentido tradicional como aquella que se dirime dentro de las esferas del estado y finalmente lo reafirma. Más bien es al contrario. Es político, en palabras de Jason Barker, traductor y responsable de la introducción al libro de Badiou *Metapolitics*, porque "radically detracts, or susbstracts 'itself,' from an experience of what 'the social world' is" (2005: ix) y porque resiste "the logic of the State" (2005: xviii). Dicho de otro modo, la memoria de la que se está hablando, su razón de ser y formulación, ataca sin cortapisas los esquemas de justificación de la organización estatal de la Transición. Aquí reside la importancia fundamental de estas memorias, de sus excesos: cuestionan la configuración del mundo social realmente existente y la lógica sobre la que se apoya y lo avala. Por eso el evento de memoria, incapaz de integrarse en el mundo social tal y como se le conoce, produce malestar en la memoria oficial. Produce también incertidumbre sobre cómo proceder en aquellos que quieren poner en evidencia la memoria dulcemente grata del poder y sus razones de estado. Impugnan, en suma, las memorias oficiales, como se ha dicho, o las memorias de la tranquilidad, en un definición más apropiada, ésas que si bien es verdad que consuelan y confortan a muchos, no lo es menos que dejan a bastantes sin voz ni voto,

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp235-252

perplejos, por decir lo menos, frente a una reconstrucción del pasado que los excluye.

Por si quedara alguna duda, Badiou aclara el papel a jugar por lo político: "The essence of politics is not the plurality of opinions. It is the prescription of a possibility in rupture with what exits" (2005: 24). La ruptura con lo que existe es la introducción de la duda -gracias al evento político de la memoria- en la noción de consenso, ese "signifier" mágico de la Transición, cuya invocación parece aplacar por arte de birlibirloque todos los males, los remordimientos, las culpas y responsabilidades de algunos, ésas mismas hechas públicas con la interpretación disidente sobre la institución del estado español en la democracia. Y debe quedar claro que lo buscado no es la pluralidad de más memorias, más opiniones como si dijéramos, sino la fundación de una nueva y con voluntad hegemónica.

Es importante destacar cómo la vertiente política del evento engendrará verdades - memorias alternativas - dirimidas en un proceso de debate y toma de decisiones sobre la intervención más adecuada (Badiou, 2005: 15). Ahora la verdad no es lo consistente con un sistema moral particular, no es lo que se ajusta a sus máximas o reglas, ni siquiera es verdad aquello consensuado por la inmensa mayoría, o lo que ha recibido el respaldo de la votación mayoritaria. La verdad no circula por las coherencias sistémicas de un cuadro moral ni por el beneplácito de las mayorías parlamentarias. Como todas las verdades, la engendrada en lo político se nos presentará a posteriori como conocimiento (Badiou, 2005: 23), es decir, como comprensión certera sobre el potencial y las limitaciones de la acción propuesta, de sus aciertos y sus fracasos, como equilibrio entre las aperturas que propicia y las cerrazones que favorece. La verdad destapada es un conocimiento nuevo, inexistente con anterioridad al surgimiento del evento.

Es más, la denominación de metapolítica para este proceso se relaciona con su radical separación, siguiendo a Badiou, de la filosofía política cuya tarea principal consiste en pensar lo político actual; en realidad, en pensar a priori el poder del estado acompañados de normas éticas (Badiou, 2005: 11). A diferencia de su correligionaria, la actuación metapolítica pone al descubierto los postulados sobre los que se basa, en este caso, la memoria del consenso de la Transición y su intervención aboga por su desmantelamiento y elaboración de memorias distintas. De aquí emana, de igual manera, un concepto de justicia, ajeno nuevamente al cumplimiento de máximas éticas que separan lo bueno de lo malo. Por el contrario, se relaciona con la capacidad de los que escriben la memoria alternativa para discernir lo que es justo de lo que no lo es: "it is founded upon the egalitarian principle of a capacity to discern the just, or the good" (Badiou, 2005: 98). La justicia deja de ser un ideal trascendental a realizar en un futuro incierto, si es que alguna vez se materializa como tal, para concretarse en el ahora de la verdad política. Badiou sustituye un concepto

IC-2009-6 / pp235-252 ISSN: 1696-2508

de justicia exógeno a la situación analizada por uno endógeno a la misma, enunciado en actuaciones particulares en lugar de situarlo en la lejanía de un horizonte ideal por venir. El sujeto capaz de llevar a buen término la política y sus verdades se origina en este proceso; es casi, diría, que inherente al mismo. No es un sujeto construido independientemente de la situación particular, del evento, que lo ocasiona.

3. La memoria de la metapolítica.

En el ámbito de la producción cultural, ¿cuál es la manifestación que mejor da cuerpo al evento político de la memoria y de la vuelta a su interés desde los años 90? ¿En qué campo cultural se dirime sobre sus contenidos, se articulan políticas y se establecen actuaciones? ¿Es la historia o la literatura uno de estos campos llamados a acomodar el evento de memoria? Dado que el estudio de la historia es a posteriori, dado que no da lugar a eventos sino que los analiza una vez producidos, quizás no sea el mejor terreno para echar luz sobre la inmediatez de la crisis. Por otro lado, cierta historia se ha comprometido en profundidad con la visión congratulatoria de la Transición y su supuesta superación de las tensiones del pasado. ¿Y la literatura?

No se pretende aquí sustituir la historia por la escritura literaria, ni viceversa. Aunque es cierto que la producción en ambas esferas sobre los temas de la Guerra Civil, franquismo y Transición es muy abundante, lo que interesa entender es esa memoria ausente de los discursos existentes que recurre al literario, en su capacidad testimonial, para mostrar su singularidad. Y no precisamente por ser única ni original ni elevar al lector a alturas estéticas insuperables, sino porque en la mayoría de los casos representa la de otros a los cuales se acude, para los cuales incluso se escribe, por su proximidad con nuestra experiencia. La noción de cercanía es también la diferencia fundamental para Enrique Lynch entre historia y literatura: "La historia se ocupa de hechos que no son míos y que hago míos por derivación, mientras que la literatura se ocupa de hechos que son de otros pero que inmediatamente he de hacer míos, porque alguien los narra precisamente para que yo pueda apropiarme de ellos" (2003: 197-98). Al escuchar o al leer, lo narrado deviene lo propio de uno, se asimila y se toma como si nos hubiera sucedido a nosotros, porque se ha escrito teniéndonos en cuenta. La relación entre escritura y lectura, cuando se produce el fenómeno de la empatía, no está mediada por regulaciones ni representaciones de lo histórico. Es directa, en particular, cuando apela a lo emocional, sin por ello llegar a confundirnos con ése que transmite. Se muestra solidaridad hacia su condición, pero rara vez se podrá llegar a una identificación total.

Lo cual no está tan claro en el concepto de postmemoria desarrollado por Marianne Hirsch en su libro *Family Frames: Photogragphy,*

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp235-252

Narrative, and Postmemory. La postmemoria hace referencia a esa vivencia no directamente experimentada por nosotros que, sin embargo, nos influye, nos conforma e incluso nos persigue. Suele llegar a través del recuerdo de padres o abuelos, o a veces no se nos hace patente y nos acaba arrastrando a una dolorosa tarea de indagación. Puede ocurrir que la cercanía a lo transmitido y nuestro involucramiento emocional en ello nos confinen en exceso al espacio y tiempo del yo en detrimento de actuaciones más allá de la esfera personal. Además, como apunta J. J. Long: "The mental constructions of postmemory must exist in some kind of dialogue with the empirical, must be open to confirmation or contestation by [the] real" (2003: 123-24), para no quedar reducido a una elaboración fantasiosa. Con la postmemoria se podría incurrir en dos problemas: la construcción de una memoria falsa, como señala J. J. Long, y la imposibilidad de abandonar lo íntimo en busca de lo colectivo. No se entiende muy bien cómo sin la existencia de canales de trasvase desde lo familiar a lo social se llega a poner en pie una actuación política que no pierda por el camino gran parte de su poder revulsivo.

Por su parte, la idea de recuperar la memoria histórica - lo propio del evento de crisis - puede resultar chocante por cuanto liga en un mismo concepto dos áreas de trabajo distintas, dos formas de conocimiento no fácilmente reconciliables, que podrían subsumirse a literatura o a historia. No obstante, como apunta Ignacio Sotelo, el concepto de 'memoria histórica' resulta polémico únicamente por sus implicaciones políticas, y es en esta dimensión en la que es menester estudiarlo, precisamente el campo de actuación de Badiou. Porque como también señala Juan Aranzadi: “el hecho político nuevo más relevante y de más trascendencia de la política española en la década de los noventa ha sido la ruptura del pacto de silencio sobre el lado sombrío de la transición y de la 'democracia'” (2001: 562). Las sombras harían referencia a la reparación de los silencios y a la recomposición desde el terreno político de una memoria de la democracia menos interesada.

A lo mejor no habría que contraponer tanto la historia a la memoria, como el evento memorístico a las narrativas sin la fuerza ni autenticidad suficiente como para contener a todos, o a casi todos. Las miradas alternativas del evento de memoria desarman los mitos persistentes en la memoria oficial de la Transición, aunque también, y esta sería la novedad, cuestionan los movimientos críticos con la Transición pero acríticos con su versión alternativa. Durante demasiado tiempo, en particular desde la izquierda, oponerse a la versión oficial ha sido suficiente para legitimar la postura propia. Va siendo hora de proponer una memora alternativa a la de la Transición desde el más estricto examen de la memoria que se propone para sustituirla. No es aceptable ya no reconocer los errores del bando republicano y proponer acríticamente una memoria pura y limpia de sus faltas.

Con otras palabras, el evento de crisis de la memoria se apoyaría sobre dos procesos de desmitificación. Uno de ellos sería el que se abre a la proliferación de la memoria escondida en el recuerdo, la denigrada, apartada y silenciada por no configurarse según la memoria oficial. Aquí se

IC-2009-6 / pp235-252 ISSN: 1696-2508

incluirían la inmensa mayoría de los testimonios literarios e incluso producciones fílmicas cuyo objeto es el de dar luz a lo oscurecido durante los años del franquismo, pero también de la Transición. El otro proceso, sería el de la recuperación de esa memoria celosamente guardada y silenciada, permitirla salir de sus catacumbas del recuerdo para reflexionar sobre la memoria de izquierdas en exceso condescendiente consigo misma. Si nos ceñimos en exclusiva a la Guerra Civil, por un lado, habrá que desmontar las razones de los golpistas para legitimar sus crímenes durante 40 años. Por el otro lado, la desmitificación abarcará la autocrítica desde la izquierda de lo que probablemente fue poco más que otra guerra, provocada por los franquistas, por supuesto, pero llena de episodios poco reconfortantes. Entiéndase bien que no se está hablando de equidistancia. ¿Cómo podría haber un reparto igual de culpas cuando unos fueron en su mayor parte víctimas y otros verdugos? ¿Cómo podría haber ejercicios críticos similares cuando unos tuvieron los aparatos del estado para encubrir sus crímenes y los otros no?

Permítame el lector repetirlo una vez más. Me interesa analizar desde la literatura movimientos contrarios a la memoria de consenso de la Transición que deben distanciarse, para dar más fuerza a su argumentación, de una visión heroica de la guerra. El propósito sería dar entrada a un evento de memoria sobre la Guerra Civil que ni la echa en el olvido, ni la silencia, ni mucho menos la mitifica. El evento de crisis, el evento de memoria, desmontará por igual la necesidad de ponerla de lado además de su consideración de guerra justa y necesaria por los dos bandos. Es hora de asumir plenamente la versión de Jorge Semprún de que la guerra civil sólo sería mitología mientras fuese cosa de ellos, de los que la hicieron, y nos deshicieron, haciéndola tan mal, que sólo sería historia, al fin, sólo un saber práctico que nos permitiera vivir con ella, asumiéndola críticamente, y no desviviéndonos en sus laberintos engañosos, cuando fuese cosa nuestra: de los que no la hicimos, de los que fuimos abrumados por el peso ideológico de tan larga leyenda de signo contradictorio (2002: 92).

Es decir, la guerra sólo perderá su carga mitológica cuando se transforme en un saber práctico sobre lo que se debe y no se debe nunca hacer bajo ninguna circunstancia, y sea asumida en sus verdades y mentiras sin dejarnos despistar en sus laberintos de imposible salida. Sólo entonces devendrá conocimiento histórico. Mientras tanto, será perfectamente lícito para la literatura, que es la que nos ocupa en este momento, cumplir con su función de "desenmascarar la realidad" según Jacques Rancière, de descubrir los entramados que gobiernan las visiones mitificadoras sobre el pasado. Después, quizás el evento de memoria se confine a los museos y a las rememoraciones, sin necesidad de la intervención de lo estético para reclamar lo hecho invisible y lo ausente. Aún no ha llegado ese momento.

Habría primero que discriminar y establecer criterios entre toda la producción relacionada con la guerra. De acuerdo a los cálculos del

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp235-252

historiador y periodista Jean Lacouture ya se han escrito alrededor de 1600 novelas en todo el mundo sobre la Guerra Civil española. Un número demasiado elevado para encuadrarlas a todas bajo los procedimientos de verdad de Alain Badiou. Si muchas de ellas forman parte de ese evento del que se viene hablando, son menos las que cuestionan realmente las versiones de la historia y de las memorias oficiales, ésas sobre las cuales los estados, democráticos también, asientan sus legitimaciones. Hablando de los procesos de desmitificación, menos aun de esas 1600 novelas llegarían a atisbar y reformular los imaginarios colectivos.

De entre ellas, analizaré a continuación sólo dos: *Días y noches* (2000) de Andrés Trapiello y *Hombre sin nombre* (2006) de Suso de Toro. La elección de ambas responde no sólo al gusto personal sino al ser ejemplos destacables de *poiêsis* creativa - del poder de la literatura para apuntar e incluso desentrañar las claves de una realidad - y de distancia crítica para arrancarse a lo personal y traducirse en términos más amplios. La de Andrés Trapiello recoge la experiencia de la derrota republicana en lo que no pueden ser más que sus miserias y horrores. No hay heroísmos ni ideales cuando lo que se confronta es la supervivencia con instinto de cuasi animal. La de Suso de Toro se acerca al fascismo desde la sicología desesperada y asesina de quien recubre sus frustraciones vitales con los oropeles ideológicos del franquismo. No hay defensa de visiones religiosas ni políticas; sólo un simple deseo de exterminio. Ambas novelas se ubican en los vértices de una crisis de visibilidad para ampliar las presencias y compensar las ausencias con lo oculto y lo invisible. Los paradigmas habituales de comprensión del pasado no son los suficientemente finos como para recoger en sus tamices las miradas menos convencionales que estas dos novelas sí aportan.

4. Andrés Trapiello. *Días y noches*

El libro es la historia del soldado republicano Justo García Valle recogida en un diario aparentemente descubierto por Trapiello en la Fundación Pablo Iglesias. El recorrido del diario pasa por la retirada en la perdida batalla del Ebro, por la resistencia inútil, por el caos que se apodera de los soldados en los días del final de la guerra, el asesinato a manos de algunos soldados comunistas, el cruce de la frontera, los campos de concentración en Francia, la salida en un buque de nombre Sinaia y la llegada a México, donde termina la escritura.

Es de destacar cómo la constante presencia de la muerte que rodea a los soldados supone un consuelo para el narrador, porque al admitirse ya como un muerto y descartar la esperanza en la victoria o en la mejora de su situación presente, logra curiosamente controlar las dentelladas indiscriminadas de la angustia y del miedo por saber qué

IC-2009-6 / pp235-252 ISSN: 1696-2508

ocurrirá. De igual modo, Justo no puede por menos que sorprenderse ante los comentarios de algunos soldados campesinos sobre el tiempo o las cosechas, como si no fueran a morir de un momento a otro, como si la cotidianidad, por el contrario, los alejara de esa pesadilla que es la guerra y los devolviera por unos instantes a la vida que han conocido y que les da sentido. Frente al horror del presente de miseria en el que están metidos los soldados, cada cual se defiende como puede y la preocupación por las menudencias de la lluvia o de las cosechas, que no tendrán lugar ni ellos verán, es una estrategia de resistencia para no dejarse ir por el camino seguro de la muerte antes de tiempo, o para no mirar cara a cara a esa realidad de la que no podrán escapar. Esta realidad es también la de los muertos que se encuentran por los caminos sin saber a qué bando pertenecían, ni quién ni por qué los han asesinado y los han dejado abandonados en medio de una carretera; las personas que huyen al verlos acercarse harapientos y con mucha hambre atrasada; lo saqueos de las casas o de poblaciones enteras, que Justo deplora; o el rigor de los comisarios comunistas que castigan con dureza doctrinaria los errores de los soldados dentro de las filas republicanas. Tampoco gozan de demasiada simpatía por parte de Justo.

La Guerra Civil, sobre todo cuando se está perdiendo, abandona ese carácter romántico de lucha del pueblo contra la algarada militar de los golpistas africanos y se trastrueca en lo que toda guerra es: muerte, miseria, horror, y poco más. No hay lugar para envalentonarse con mitos guerreros cuando la justicia de una causa cede todo su terreno a la bajeza moral de quien ha perdido el norte y solo intenta sobrevivir a costa no importa de quién: "En muchos pueblos nos temen. Los mismos que al comienzo de la guerra nos saludaban como a libertadores, ahora huyen para esconderse, por temor a las tropelías y saqueos" (2000: 72), cuando no asesinatos que quedarán impunes. ¿En qué se ha convertido el ejército del pueblo? La novela ciertamente toma partido por los perdedores aunque no lo haga en base al maniqueísmo moral de los justos contra los injustos o los que tienen de lado la razón frente a los asesinos. Relata la tragedia desde un punto de vista personal y colectivo, alejándose de una mirada objetivista donde la realidad de la guerra pudiera quedar diluida o su verdad escondida entre las cifras sin contenido humano. No pretende conmover con el exceso emocional, a pesar de contar las dificultades y la infamia humanas en los momentos más difíciles. Como reflexiona Justo sobre sí mismo: "Eso es lo peor de las guerras, terminas haciendo cosas innobles, degradándote, perdiéndote el respeto, porque cuando robas unos calzoncillos viejos de un alambre es porque crees que ya no vales nada y que estás muerto, y que a los muertos les está permitido todo" (2000: 168). ¿No se luchaba contra el fascismo con las armas de la hermandad y de la solidaridad?

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp235-252

Entiéndase bien que la operación desmitificadora de Trapiello no está en ningún momento cuestionando la bondad del ideal republicano. No se sitúa del lado de la equidistancia de los revisionistas que confunden a propósito republicanos con fascistas. El autor así lo remarca al final de la novela: "No sé cómo, pero tenía entonces la impresión, y la sigo teniendo, de que [nuestras vidas] de ahora, menos heroicas, se elevaban en contacto con las de aquellos otros que lucharon por ideales que siguen siendo, en medio de todo, justos y hermosos" (2000: 285). No se niega la justicia y hermosura de esos ideales, pero las anécdotas que nos cuenta Justo García en sus supuestos diarios no pueden estar más lejos de lo heroico ni más cerca del descenso a los infiernos que, como dice el tópico, siempre es toda guerra. No hay altruismo, o muy poco, cuando a uno le persigue el enemigo para darle caza. Ni la inocencia mitificadora de los ideales ni las utopías redentoras compensarán, ni aun menos conquistarán, la dureza de unos corazones embrutecidos por el acecho constante de la muerte.

5. Suso de Toro. *Hombre sin nombre*

Y muerte, el placer de quitarla, es lo único que da sentido a la vida del personaje de la novela de Suso de Toro. El espacio temporal de la novela abarca la Guerra Civil, pero lo excede, terminando con la muerte del personaje en un hospital en tiempo presente. Éste se encuentra a punto de morir y a través del recurso de la conversación con el compañero de cuarto y una escritora que quiere hacerle una entrevista, rememorará todas las oscuridades y violencias sin límite de su pasado. Este Hombre sin nombre se ha adscrito desde muy joven a una visión totalitaria de la realidad para hacer pasar su complejidad por el embudo de una visión única, heroica, utópica, e inaugurar el final de la historia con el solo instrumento de la muerte. En la novela, se asiste al despliegue de un nazi, de un fascista, cuya aspiración a construir una sociedad nueva, vendrá de la mano del exterminio de los débiles. Será una revolución necesitada de la eliminación y extirpación de todo aquello que siendo humano no se encuentra a la altura de la visión épica del personaje. Supera la divisoria tradicional entre la izquierda y la derecha, o eso pretende al menos el personaje: "Ni derechas ni izquierdas, será una revolución verdadera. Brutal, como es la vida verdadera, o no será. Lo que sea, lo que venga, será una explosión renovadora. Será cualquier cosa, da lo mismo, pero será una explosión de energía" (2006: 196). Con otras palabras, la explosión de energía asesina no irá dirigida a otro lugar que al destierro de la vida -de sus contradicciones, de sus limitaciones y miserias corporales- de la vida misma.

El acontecer del personaje gira en torno a la búsqueda de la sustancia de la vida para convertirla en excelsa o destruirla. Cual doctor Frankenstein juega con el cuerpo de cada cual, con el cuerpo social incluido,

IC-2009-6 / pp235-252 ISSN: 1696-2508

para crear un superhombre compuesto de partes traídas a regañadientes desde la materia ya muerta y en putrefacción, pero dotadas de un aliento de vida monstruoso. La obsesión es purgar de la vida, como digo la vida misma, es decir todo aquello que no la hace trascender más allá de su vocación a rastrear por la superficie terrestre. Se desprecia lo que no viene acompañado de las virtudes del más allá, de lo que no se transformará en eterno e inmortal por su tendencia a morir constantemente, a ser mortal, a ensuciarse con los líquidos y fluidos que recorren esa caparazón de piel tan poco dada a la perduración.

Todo comienza con la perplejidad ante la muerte de su hermano a causa de un rayo, por lo impredecible de un elemento natural independiente, azaroso. Si se busca una causalidad, una razón entre tanto sinsentido, sólo se puede recurrir a un Dios cruel, sanguinario, cuando no absurdo, ridículo en su misma voluntad exterminadora. Y tanto si Dios existe en esta versión asesina como si es inexistente, corresponde al hombre de la voluntad de hierro la manipulación de la naturaleza humana para dotarla de la potencia de los dioses. En cualquier caso, la presencia de un dios en el universo, ya sea como regulador o como hacedor del mismo, que igual da, es irrelevante, y un hombre de nueva planta con la fuerza de los titanes vendrá a sustituirlo, a decidir sobre la vida de los demás, a hacer de ingeniero de sus voluntades y pasiones. Un nuevo porvenir se abre para estos hombres: "Una nueva generación tendrá que purificar el pasado y abrir el futuro" (2006: 197). ¿Qué futuro puede esperarse de un personaje así?

A sus ojos, el golpismo de los militares traidores a la República, la defensa de ideas religiosas o políticas reaccionarias y excluyentes, la defensa de una noción ultraderechista de lo español y de su lengua, la unidad territorial o para el caso los destinos universales y los imperios donde no se ponía el sol, todo ello no fueron más que vías de realización de su fascismo. Debajo de esta mitología lo que late es el impulso por destruir el pasado desde un odio a las masas sin límite, que no tienen a bien el dejarse de preocupar por banalidades como su miseria. Desde la repulsa sin contemplaciones a las reivindicaciones de los débiles que apuestan por la vida, por la protección frente a los imponderables del vivir, el personaje propone la destrucción cruel, la desintegración de la materialidad del cuerpo de la masa, previo ritual redentor de la tortura. Todo alumbramiento es doloroso, y el del futuro de la mano de este aprendiz de brujo no podrá serlo menos. En monólogo interior, el personaje se imagina una conversación con el alcalde republicano de Santiago y galleguista Ángel Casal:

> El pasado no existe [. . .] sólo existe el futuro, y vosotros ya estabais todos muertos. Nosotros llegamos hasta vosotros desde el futuro. A tu amigo Camilo Díaz lo matamos por encargo, yo no tenía nada contra él, sólo el desprecio que siento por todos vosotros, sólo el deber de asesinaros, no es

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp235-252

> nada personal. Simplemente, nosotros somos la historia, yo soy una visita de tu futuro. Hubo que martirizarlo, que machacarlo a hostias antes, hubo que mutilarle el cuerpo antes de pegarle unos tiros, es lo que se merecían (2006: 278).

¿Por qué no recurrir al bien en lugar de al mal, por qué no crear y organizar el mundo desde la bondad hacia lo humano en lugar de desde el desprecio, por qué el exterminio del diferente, del disidente, que nos recuerda la naturaleza temporal de cada uno de nosotros? Suso de Toro recurre a la explicación sicologista para entender las razones últimas del personaje. Dado lo que percibe como muerte de su madre, sin dudas de su hermano, dado el fracaso del bien, sólo el mal es la única fuerza creadora y reguladora en el universo. Con la entrada en el mal se atisba la verdadera injusticia de la vida. Apuntándose a la destrucción de la humanidad de los demás, cree sentirse protegido de los avatares del azar, de la insignificancia del mundo, del sinsentido de la vida. Se está en control de la vida de los otros. Contra la vida, en contra de los lazos de solidaridad que propicia, la receta es la del mal, el más radical y absoluto. Claro que ejercido contra los de siempre, contra esos que son la encarnadura de todo lo que el personaje rechaza con terrible vehemencia: "No hay perdón para vosotros [. . .] porque ya estabais todos muertos de antemano, estabais todos condenados por ser quienes sois, ralea de piojos, gente asquerosa, rojos y separatistas" (2006: 273). No hay condiciones que atemperen la culpa, no hay mediaciones ni perdones para nadie. ¿Dónde y cómo poner en práctica el ejercicio del mal? "Precisamente la guerra es lo que acaba con todas las circunstancias, es lo único cierto y firme, lo no contingente. La verdadera cara del Ser" (2006: 77). La República fue el intento por mitigar lo contingente en el convencimiento de que el hacer abstracción de las circunstancias produce monstruosidades. No hay posibilidad de convivencia en esta mitología del exterminio y del culto a la muerte que es la guerra.

6. Finalmente, la ética.

Ni Trapiello ni de Toro hacen abstracción de lo relevante - el sálvese quien pueda del repliegue republicano, el primero, y el placer asesino del personaje fascista y por generalización el franquismo, el segundo - apuntando a una descripción de la realidad de la guerra más viva, y más penosa. Los dos autores ponen en funcionamiento un mecanismo desmitificador que dadas las condiciones particulares de la transición a la democracia, sigue vigente. Trapiello ataca las versiones demasiado condescendientes con la guerra desde la izquierda y de Toro desde el

IC-2009-6 / pp235-252 ISSN: 1696-2508

franquismo. Hecha la salvedad de que la República tuvo que defenderse del ataque de los golpistas, la guerra ni fue necesaria ni justa.

Dicho lo anterior, todavía quedaría por conectar esta literatura del evento político a una noción de ética que defina nuestra relación con lo destapado. Para Badiou en lugar de ligar la ética ... "to abstract categories (Man or Human, Right or Law, the Other…), it should be referred back to particular situations. Rather than reduce it to an aspect of pity for victims, it should become the enduring maxim of singular processes" (2001: 3). Más que convertir la ética en un conjunto de normas para facilitar el bien opuestas a los trabajos del mal, e incluso plasmarla en legislaciones llenas de principios rimbombantes de muy poco o ninguna efectividad práctica, Badiou propone incrustarla en el proceso singular de ruptura con lo existente del evento de crisis. No se trata de mostrar compasión por la víctima, y creer que el imperativo ético ha sido satisfecho en su totalidad. Tampoco se trata de no mostrarla, sino de que la compasión no quede reducida, y agotada, en la declaración de un buen sentimiento hacia la circunstancia desafortunada de los demás.

Dicho de otra manera, la ética por la que aquí se aboga, siguiendo a Badiou, es la acción dirigida a seguir perseverando en el conocimiento traído de la mano del evento -Badiou hablará expresivamente de un "keep going!" (2001: 52)- y que no forma parte concluyente de las narrativas de memoria de la Transición. "Persevere in the interruption" (Badiou, 2001: 47), dirá el autor, en la suspensión de lo existente y sus prácticas acomodaticias a lo que ya hay. La ética es el incentivo para persistir en la búsqueda de la verdad, para no desistir en la brecha abierta por esa verdad entre lo visible y lo invisible de la memoria, para ser revulsivo de las nociones de la Guerra Civil demasiado tranquilizadoras para los verdugos, ciertamente, pero incluso para algunas víctimas. Por eso, la ética no se refiere a situaciones generales propias de la humanidad o del hombre que diluyen la especificidad del descubrimiento realizado. Se centra en lo singular, concreto y particular, porque... "the 'ethic of a truth' is the principle that enables the continuation of a truth-process" (Badiou, 2001: 44). Continuar con el proceso de verdad significa seguir adentrándose en el proceso desmitificador.

Se está poniendo de lado la a veces bienintencionada política dirigida al reconocimiento de la memoria de los pueblos o de las personas en abstracto. El evento político, contrariamente, sustituye esta memoria por ésa otra donde su verdad viene aparejada con la exigencia del reconocimiento de las deudas pendientes que alguien tendrá que satisfacer y por su interpelación a la reparación y a la justicia. Se está relacionando el evento de la memoria y la justicia. ¿Cómo? Reyes Mate nos da una respuesta:

"¿En qué sentido la memoria es justicia? ¿Qué tiene la memoria que no tenga el derecho o la política a la hora de impartir justicia? Dice Benjamin que la memoria abre expedientes que el derecho y la razón dan

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp235-252

por cancelados sea porque el crimen ha prescrito, sea porque no hay sujeto solvente (capaz, por ejemplo, de devolver la vida al asesinado). La memoria reabre estos expedientes porque para ella no cuenta el tiempo transcurrido ni la solvencia del autor: lo que cuenta es el hecho de que hubo una injusticia, que no ha sido saldada y por eso sigue vigente" (Mate 2003: 38-9).

Para los dos textos literarios de Trapiello y de Toro lo que cuentan son las injusticias que no han sido reparadas y por eso nos instalan en un espacio de incomodidad, como no podría ser menos dada la ruptura con el conocimiento, estereotipos y lugares comunes heredados. Nos hace asomarnos a los problemas todavía sin resolver de un tiempo pasado, muchas veces desconocido, cuyo relato memorístico nos actualiza en el ahora lo que quedó varado en alguna esquina del transcurso temporal a la espera de un evento que lo rescatara. La justicia o la política de los estados, ciertamente de la Transición, podrá entender lo ocurrido en la guerra y durante el franquismo como saldado. No así la memoria ni la fuerza ética que la ilumina. De hecho, con un lenguaje muy cercano a Emmanuel Levinas, Badiou hablará apropiadamente del rescate de la verdad como de un "encounter" (2001: 52). El evento de la memoria, la ética subyacente que la motiva, el movimiento político que desencadena, así como sus pretensiones de justicia son un caminar hacia el hallazgo de lo que no existe, con lo que aún no está presente, un encuentro con otro que reclama un lugar en la memoria al uso para sus injusticias sufridas.

La diferencia entre los dos tipos de memoria discutidos -la oficial congratulatoria de la Transición y la del exceso de memoria partidaria de dar voz a lo invisible- se subsumen en una diferencia fundamental discutida por Badiou. Mientras la segunda, ésa por la que se ha abogado aquí discutida en relación con Trapiello y de Toro, delimita un vacío, y produce un conocimiento nuevo, suplementario al existente -las cuentas sin saldar de la justicia de Reyes Mate- la memoria oficial de la Transición es un "simulacrum of truth" (Badiou 2001: 73), más interesada en rellenar el vacío, o sepultarlo definitivamente, que en abrirse a la realidad de lo que se oculta en su interior. Si se la caracteriza como simulacro lo es porque suplanta la memoria verdadera, la del evento, con otra simulada no importa cuántas pretensiones de autenticidad auspicie.

Finalmente, ¿cómo proceder a una reconciliación efectiva si ambas memorias, de momento, transitan cada una por su lado? ¿Cómo no cuestionar los efectos políticos de la Transición si se asientan sobre ese simulacro de verdad? ¿Cómo no seguir escribiendo, y contribuyendo al evento de la memoria, si todavía no se ha más que delimitado el borde de ese agujero? No es tarea únicamente de la literatura, ni del terreno estético en general, el dar cumplida cuenta de lo invisible en la Transición. Sería exigir demasiado. Por lo mismo, sin la facultad de la literatura para

IC-2009-6 / pp235-252 ISSN: 1696-2508

imaginar en la ficción las oscuridades y profundidades del pozo de la memoria eliminada, difícilmente se materializará ese icono simbólico y tan sintomático de una época que se ha venido en llamar la reconciliación. Para ser del todo efectiva, esta reconciliación tendrá que definirse ya desde ahora mismo como encuentro, o al menos aproximación honesta y aceptación del tipo de memoria que puja por adentrarse en el vacío para seguir indagando en él.

Referencias bibliográficas

- Aranzadi, Juan (2001): El milenarismo vasco. Madrid, Taurus.
- Badiou, Alain (2005): *Metapolitics*. Londres, Verso.
- Baudrillard, Jean (1989); *Cool memories 1980-1985*.
- Juliá Díaz, Santos (2004): *Historia de las dos Españas*. Madrid: Taurus.
- Lynch, Enrique (2003): *In-moral. Historia, identidad, literatura*. Madrid, FCE.
- Long, J. J. (2003): "History, narrative, and photography in W.G. Sebald's 'Die Ausgewanderten'", *The Modern Language Review* (enero 2003).
- Mate, Reyes (2003): *Auschwitz. Actualidad moral y política*. Barcelona, Trotta.
- Nietzsche, Friedrich (1983): *Untimely Meditations*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Semprún, Jorge (2002): *La escritura o la vida*. Barcelona, Tusquets.
- Trapiello, Andrés (2000): *Días y noches*. Madrid, Espasa Calpe.
- Toro, Suso de (2006): *Hombre sin nombre*. Barcelona, Lumen.
- Ugarte Tellería, Javier (2006): "El nacionalismo vasco: Mitos, conmemoraciones y lugares de la memoria. Presentación. Memoria, identidad y universo simbólico del nacionalismo vasco", *Historia y Política*, 15, enero/junio 2006.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp235-252

AS PERIGOSAS FRONTEIRAS DA "COMUNIDADE": UM DESAFIO À COMUNICAÇÃO COMUNITÁRIA

THE DANGEROUS BORDERS OF THE "COMMUNITY": A CHALLENGE TO THE COMMUNICATIONS COMMUNITY

Nemesio C. Amaral Filho
Investigador del Laboratorio de Comunicación Comunitaria de la Escola de Comunicación de la Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO/UFRJ)

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp253-263

Resumen
O texto reconhece a importância das associações comunitárias, principalmente as organizadas politicamente nesta época de globalização econômica e cultural, mas procura refletir sobre os usos do conceito de comunidade como instrumento de controle externo. O que encoraja os discursos que parecem querer manter os membros das comunidades atrás de muros físicos e conceituais? A discussão fundamental aqui é a possibilidade de auto-representação no momento em que a luta de diferentes grupos por visibilidade na mídia aumenta.

Abstract
The text recognizes the importance of community associations, especially those politically organized in this time of economic and cultural globalization, but seeks to reflect on the uses of the concept of community as an instrument of external control. What encourages the discourses that seem to want to keep the members of the communities behind (physical and conceptual) walls? The fundamental discussion here is about the possibility of self-representation when the struggle of different groups for visibility in the media increases.

Palabras clave
Comunidad / Comunicación / Globalización / Visibilidad mediática

Keywords
Community / Communication / Globalization / Media visibility

A comunidade é guarida, é proteção, mas também pode ser a mais terrível das prisões, quase sempre simbólicas, com conseqüências não raramente práticas. O leitor deve entender que não estamos de algum modo nos colocando contra existência física das comunidades ou mesmo negando sua importância enquanto metáfora de resistência para grupos tradicionalmente subalternizados, como as "comunidades" no Rio de Janeiro, cidade em que o uso da palavra é mais fácil e mais ambíguo que na maioria das capitais brasileiras: a "comunidade" substitui palavras duras como "favela" e, portanto, deveria limitar o poder marginalizante da enunciação sobre grupos sociais mal atendidos pelo poder público e sub-representado pela mídia. "Comunidade", entretanto, se transformou, em muitos círculos urbanos no Rio, numa ameaça: a minha comunidade (e toda a violência potencial de meu engajamento com ela) é mais forte que a sua. Como tudo no real, comunidade carrega aspectos positivos e negativos. Para prosseguirmos um pouco mais no esclarecimento daquilo que não estamos tratando aqui: entendemos que a comunidade não é uma coisa só, ainda que claramente discernível – ela possui fronteiras móveis, uma vez que é atravessada por espaços simbólicos intertextuais (aqueles não definidos, mas que todos sabem existir no interior do próprio grupo e fora dele), num fluxo de entrada e saída, de permanência e partida, dito de outro modo, comunidade é um espaço e uma situação social se não em alargamento, mas em permanente construção, um movimento não linear em torno de metáforas unificadoras.

Quando falamos em comunidade estamos nos referindo a um certo espaço de atuação, espaço que pode ser tanto físico como simbólico; falamos de pertencimento, de elementos em comum que formam determinada comunidade. O problema é que toda denominação de comunidade é uma generalização e, por isso, também é um reducionismo. O que parece ser um fator característico de determinado grupo comunitário torna-se particularmente perigoso quando grupos socialmente desfavorecidos, subalternizados, aceitam a carapuça conceitual de "minoria" ou de "excluído" e não se atêm a consciente armadilha social que os quer atrás de fronteiras discerníveis para "os de fora" e, desta maneira, mais efetivamente controláveis.

"Consciente" em nossa análise não quer dizer que há um plano orquestrado "pela ordem vigente" para a manutenção de grupos marginalizados, e ainda menos a oposição conceitual freudiana básica entre o consciente e o inconsciente: sugerimos, sim, que a sociedade e sua mídia (e seu poder enunciativo incluído) são resultado de uma consciência cultural específica, acostumada a naturalizar o que para nós deveria ser estranho (como a violência natural em áreas em que há ausência do Estado ou a associação natural entre violência e favela). A naturalização do terrível só pode emergir com o uso nocivo do estereótipo no discurso social, no mundo feito em linguagem; por outro lado, o estereótipo é sim um

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp253-263

poderoso instrumento comunicante (Amaral Filho, 2002). Estereótipo aqui no sentido definido por Bhabha (2002): o estereótipo é aquela ferramenta que isola o Outro e assim mantém distância entre as pessoas não apenas entre as sociedades, mas no interior das próprias sociedades. O estereótipo age no campo da subjugação simbólica, mas com resultados práticos concretos.

Por exemplo, quase sempre ao nos referirmos às "comunidades de minorias étnicas" estamos lidando, como alertou Bauman (2003), como uma definição imposta de fora para dentro, sem que se tenha pedido o consentimento a seus membros para serem definidos como "minoria". Na definição externa do que vem a ser comunidade há a intenção inconfessa de que esta seja uma definição perpétua, o que, na prática, é apropriado pelo discurso da mídia hegemônica para se referir aos "índios" (Dutra, 2005) ou às "comunidades de remanescente de quilombo" (Amaral Filho, 2006). No caso dessa última, o desejo de fácil apreensão simbólica pela mídia faz com que não raramente, seu simbolismo seja emprestado indiscriminadamente para se referir a todas as favelas como "quilombos modernos". Quilombo, todavia, é espaço de liberdade, de respeito aos mais velhos, de orgulho identitário e de organização política: é aquilo que a "comunidade" em oposição à "favela" pretende ser: uma metáfora de resistência libertária. Mas a categoria constitucional "remanescente de quilombo" também foi imposta de fora para dentro aos membros das comunidades com a Constituição de 88. Agora seus moradores estão num lento e duro processo de construção de seus sentidos contemporâneos (trazer o quilombo para o presente pós-colonial), ainda que muitos antropólogos e juristas insistam em manter estas comunidades de remanescentes sob o seu julgo teórico (quando ao objeto etnográfico não é permitida a fala) e legal. Mas são estes aprisionamentos comunitários e, no limite, "raciais", que explicaram, no Pará, o pedido de fazendeiros para que testes de DNA fossem realizados e assim fosse comprovado se os remanescentes eram quilombolas "de verdade" (idem); ou o artigo recente de um advogado sugerindo que o critério da auto-representação que grupos indígenas são detentores não deveria ser adotado pelo poder público porque não é possível admitir que índios que dirigem carros ou desconhecem sua língua ancestral possam ser chamados de "índios" quando reivindicam a demarcação das próprias terras (O Globo, 15 dez. 2006). A assimilação cultural, por esta leitura, só pode ser de mão única: a do subalternizado pela sociedade hegemônica, negando a condição dialógica. Nomear confere poder a quem nomeia, portanto seria uma incoerência permitir que aqueles grupos tenham tal poder, em outras palavras, que elaborem um discurso explicativo a cerca de si; principalmente porque, nestes casos, o discurso nunca é um caminho para algo, mas um fim em si mesmo como nos alertou Foulcault (1998).

IC-2009-6 / pp253-263 ISSN: 1696-25085

Para além do fato de que estas duas posições político-econômicas (auto- representação e terras) negam a possibilidade da hibridização, do contato entre diferentes grupos étnicos-culturais e, portanto, de sua permanente atualização cultural, está claro que existe uma moldura interpretativa daquilo que é cada um desses grupos, um entendimento estanque que, se para alguns grupos acadêmicos pode parecer uma discussão superada tamanho seu conservadorismo, exemplos em contrário surgem a cada dia na arena midiática. Como não há discussão na grande mídia sobre comportamentos comunitários e suas mudanças, um grupo é sempre representado, esquecido, e representado novamente, como novidade, mas perdido lá atrás, na história, ou distanciado numa geografia cultural, ou seja, presa numa comunidade simbolicamente imóvel, genérica e, por isso mesmo, disponível às prateleiras de estereótipos da mídia e de outros agentes da manutenção do status quo. É desta maneira que a maioria de nós não distingue um grupo indígena de outro, por exemplo, e a parti daí a particularidade de seus modos de vida em cada diferente ponto do País. Temos apenas – se utilizarmos as velhas e comumente recorríveis categorias comunitárias não problematizadas – apenas "Os Índios", "Os Quilombolas" ou "O Morador da Favela". E isso se estende aos nossos contatos do dia-a-dia: "O Negro", "O Gay", "A Mulher". Sim, todos são membros de nossa comunidade, mas para transforma um de seus membros em "Outro" é preciso isolá-lo numa sub-comunidade genérica.

Entretanto é curioso observar o mundo a partir do ponto de vista de culturas nacionais, ou, se nos permitem, destas comunidades nacionais, portanto, de comunidades mais alargadas. Com rara acuidade interpretativa Abril (2003, p.46) observa que "as culturas nacionais que freqüentemente se apresentam como contrárias à mundialização não poderiam ter se constituído sem o respaldo de instituições e procedimentos de mediação mundializados: a alfabetização, a escolarização, a produção científica e artística, a aparição da imprensa, e posteriormente das demais industrias culturais, que contribuíram para normalizar as línguas e culturas nacionais nos espaços jurisdicionais dos estados modernos. Em outras palavras: mais do uma ameaça para os estados nacionais, a mundialização cultural foi uma condição de sua possibilidade".

Se atentarmos para esta constatação num nível nacional, podemos identificar duas maneiras essencializantes, no sentido político-cultural, de se posicionar em relação à comunidade. Primeiro, a que a vê como algo que "contribui" para a cultura maior, mas dela efetivamente não faz parte (um exemplo são os discursos da mídia acerca dos negros em épocas etnicamente comemorativas, quando o segmento é sempre lembrado como aquele que "contribuiu" para a formação da cultura do País, e não como "integrante" do próprio ethos nacional); segundo, aquela maneira que representa as comunidades como espaços intocáveis, cujos valores culturais ancestrais devem ser preservados, negando qualquer possibilidade de

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp253-263

evolução porque isso lhe tiraria a "autenticidade". Num País mestiço, não raramente a mestiçagem cultural, emanada também de suas várias comunidades porque elas próprias produtos dessa mestiçagem, é freqüentemente negada na sociedade hierarquicamente dividida em classe, gênero e cor. "Claro que, como todo espaço de dominação, os produzidos pela mestizagem são também espaços de resistência" (idem, p. 47).

Nem mesmo as versões interpretativas classicamente multiculturais admitidas na política oficial de vários países, ou adotadas como método de teor científico, não parecem, sozinhas, dar conta das complexidades oriundas da manutenção física e simbólica das comunidades subalternizadas. Hale (2002), em seu estudo sobre as políticas públicas de identidade voltadas para as comunidades indígenas na Guatemala, acentua que o projeto cultural neoliberal atua de maneira pró-ativa, antecipando as reivindicações mínimas das comunidades indígenas e rejeita todo o resto vigorosamente: a luta pelo reconhecimento dos direitos indígenas, nesse sentido, é uma ameaça ainda maior do que as políticas assimilacionistas de épocas anteriores. Tal política de limitação daquela comunidade étnica é denominada por Hale de "muticulturalismo neoliberal": resolvem-se os problemas mínimos do grupo, demarca-se o seu espaço de manobra social, enquanto o capital transnacional avança com sua própria agenda política. Em outras palavras, às comunidades indígenas subalternizadas são mostrados os limites "de até onde se pode ir", ou seja, cooptando membros da própria comunidade são criados discursos e ações de restrições internas (idem).

A cooptação é fundamental nesse para a limitação do grupo. As lideranças naturais que surgem como forma de resistência aos adversários da evolução do grupo são forjados intelectualmente ao mesmo tempo em que a batalha político-simbólica é travada. Como bem sabem lideranças urbanas e rurais das comunidades subalternizadas brasileiras não é difícil errar no processo, resistir ao às promessas de progresso individual, aceitar ajudas oficiais mínimas, mostrar esta conquista ao restante do grupo e, enfim, descansar um pouco, baixar a guardar, render-se a uma situação que possa ser representada como simulacro convincente de que aos poucos está se avançando. As comunidades, sempre apresentadas como "ameaças" (para fazermos outro uso da metáfora explicativa de Hale) quando extrapolam os espaços físicos e simbólicos a elas destinados, têm suas lideranças permanentemente assediadas porque é conhecido o fato de que quando as vozes dissonantes são gritadas do interior da comunidade são mais eficazes do que os protestos feitos pelos bem intencionados "de fora" ou mesmo por membros que por várias razões estão quase totalmente afastados do grupo.

Dessa maneira, comunicar a si próprio e da maneira mais independente possível é questão central. É por isso que quem detém os meios da representação sempre está em vantagem, uma vez que é de um

IC-2009-6 / pp253-263 ISSN: 1696-25085

julgamento estético, e nesse sentido, ético, que tratamos que fundamenta nossa argumentação: julgamos pelo que as coisas nos parecem ser, fundamentalmente porque, em sentido amplo, os mecanismos de apreensão simbólica, principalmente aqueles proporcionados pela grande mídia (cinema, jornalismo, publicidade e agora Internet), nos apontam nessa direção: padrões de beleza, de comportamento, quer dizer, orientações para o nosso desejo coletivo. Gostaríamos de solicitar agora que fossemos do macro ao mínimo para entendermos, ainda que rapidamente, essas orientações da ordem do desejo e a relação como nossa discussão sobre as fronteiras comunitárias. Abril (2003) identifica certos "marcos de comensurabilidade", hegemonicamente erguidos, que têm proporcionado o sustento simbólico da mundialização, e que contaminam as diferentes segmentações da diversidade cultural moderna. O marco teoricamente desenhado por ele que vai nos interessar mais de perto é o da "padronização dos imaginários sociais", isto é, "os repertórios de imagens, de representações sensíveis e concretas, que veiculam crenças, visões de mundo e da sociedade divididas e interiorizadas, e que permitem também simbolizar feitos de consciência abstratos mais além dos imaginários tradicionais" (idem, p. 49). O que queremos sugerir a partir dessa consideração é que quando olhamos para uma comunidade subalternizada no campo ou na cidade, de gênero, étnica, de classe ou de orientação sexual não vemos a particularidade de cada um: o imaginário social padronizado identifica exatamente isso – um padrão, que como categoria homogeneizante só nos permite codificar o estereótipo com qual fomos ensinados a nos comunicar. E o estereótipo só existe dentro de fronteiras sólida e claramente edificadas.

Para enfrentarmos teórica e politicamente o bombardeio estereotipizante da grande mídia pode ser de grande auxílio recuperarmos aqui o alerta metodológico de Shohat e Stam (2005) quanto à análise nos discursos construídos sobre as comunidades de maiorias subalternizadas que vimos nos atendo aqui. O alerta é contra "os perigos do discurso falsamente polifônicos, que marginaliza e enfraquece certas vozes para em seguida fingir um diálogo com uma entidade-fantoche já enfraquecida por diversas falsificações" (p.312). Se pensarmos em lideranças cooptadas (obviamente que "cooptação" é entendida neste contexto num sentido para além do uso precipitado e algo anacrônico do marxismo ingênuo: dever ser entendida como uma ação, de fato, político-cultural), o alerta torna-se um grito:

> A polifonia não consiste no mero aparecimento de um representante de um certo grupo, mas na criação de um arranjo textual onde a voz daquele grupo pode ser ouvida com força e ressonância. A questão não se resume ao pluralismo, mas ao conjunto múltiplo de vozes, em uma abordagem que procura

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp253-263

> cultivar e frisar as diferenças culturais enquanto suprime as desigualdades sociais (idem).

Talvez seja importante lembrar neste momento que tudo o que vimos discutindo até agora extrapola os limites das preocupações meramente acadêmicas. Pensamos que o melhor exemplo para isso possa ser, de fato, "A Favela" e toda sua imediata associação com "A Violência" construída por vários discursos que polifonicamente se encontram na mídia. Levantamento feito por Njaine, Souza, Minayo e Assis (1997) sobre a qualidade da informação sobre violência no Brasil durante os anos 90, sendo o Rio de Janeiro particularizadamente estudado, constatou que a sociedade naturalizou a violência contra os moradores da favela e culpa-o mesmo quando ele é vítima de violência, e não seu autor, achando desnecessário uma investigação maior para descobrir o autor do delito.

> Cabe a mídia uma destacada contribuição nas informações sobre violência, pois essa ocupa na sociedade contemporânea um papel importante como mediadora social, como agente de socialização, ao lado da família, da escola e de outras instituições (Rey, 1993). Desse modo, a televisão e demais meios de comunicação são instrumentos, dispositivos culturais e sociais. Quando nesses meios circulam informações sobre o tema violência, é de forma banalizada, gerando muitas vezes um clima de medo e pânico na sociedade (Njaine, Souza, Minayo e Assis, 1997, p. 8).

Esta ausência de identificação afetiva ocorre ante a impossibilidade do estabelecimento do vínculo comunitário pela grande mídia. A violência é, de muitas maneiras, a metáfora dessa ausência. Citando Agamben, Slavoj Zizek (2003) retomou a noção de Homo sacer, ou seja, as duas formas como se podem tratar as mesmas pessoas: somos todos iguais perante a lei, mas há um plano incondicional vazio em que as coisas pendem mais em favor de um lado que para outro: não enxergamos o miserável, a distância entre nós e aqueles que efetivamente não usufruem de cidadania é geograficamente curta, mas comunitariamente gigantesca. Isso significa dizer que vivemos em realidades superpostas: por que a morte de alguém no asfalto da zona sul carioca comove mais a mídia e sua audiência do que a de um jovem desconhecido assassinado num morro, ou seja, fora dos espaços consagrados de visibilidade social? Porque foram construídas comunidades no interior daquela que compõe toda a cidade – foi a maneira para o que aquilo que denominamos de a lógica da razão cínica encontrasse mecanismos de diferenciação e que atenuasse, de maneira ética/estética, não escrita e supostamente cristã (como na velha tradição colonial), a visibilidade do sofrimento daqueles inseridos na ordem

IC-2009-6 / pp253-263 ISSN: 1696-25085

do consumo e dos que dela recebem migalhas. A violência foi uma constante ao longo do século XX na cidade do Rio de Janeiro, mas é sabido que quando ela se tornou mais freqüente do lado nobre do Túnel Rebouças começou a ser tratada como mais que mero registro pela mídia. A barbárie por algum motivo se recusa a permanecer onde supostamente era o seu lugar de origem.

O discurso da violência, independente de existência concreta, há mais de um século é moeda de troca, seja da classe política (dê-me o poder que te darei segurança), seja apelo espetacularizado da imprensa para vender a si mesma. Claro que este comportamento da mídia em geral e da imprensa em particular – a exotização daqueles estranhos a "nós" – é resultado de um processo ainda mais amplo, de uma tradição forjada na maneira que aprendemos para construir nossas narrativas: a eurocêntrica. Para aqueles que insistem em considerar esta uma discussão superada, poderíamos lembrar uma reiteração discursiva ainda mais freqüente nestes tempos de polarização bélica: quando se referiam as "justificativas" do governo norte-americano para a invasão do Iraque, a maioria dos meios de comunicação ocidentais, e mesmo os veículos do hibridizado Brasil, diziam que Bush declarava que "Deus" lhe disse em sonho que ele deveria levar a paz ao mundo; por outro lado, as vítimas das bombas da invasão se confortavam entre elas acreditando que "Alah" é grande. Não prosseguiremos apontando a óbvia falácia da pax da ultra-direita americana para o mundo, ou a quem foi dado o direito de se referir a quem como fanático se, em fim, a guerra parece santa para todos os envolvidos. Centremo-nos, para o objetivo de nosso pequeno texto, em apontar alguns riscos na aceitação de uma definição comunitária desproblematizada, num questionamento simples: por que os jornais de língua não inglesa, como no Brasil, Espanha, França, traduzem a palavra God, quando vem do discurso estadunidense, e não traduzem Alah, oriundo do discurso islâmico? Será por que, quando traduzimos estamos dizendo que o "deus" norte-americano é o mesmo que o nosso, e que o "deus" islâmico é o "deles"? Qual o tipo de ação política é legitimado junto às audiências do Ocidente, e aquelas sob sua égide, com esse tipo de coerência discursiva?

A palavra comunidade pode ser libertadora, mas quando aceita sem maiores questionamentos por aqueles que deveriam ser a materialização do conceito pode ter, como vimos, conseqüências fáticas na realidade sensível. Se às comunidades não é permitido dizer que tipo de comunidade querem comunicar para fora de suas fronteiras identitárias, e se é de fora que essas denominações são originadas, estamos mais uma vez permitindo a materialização daquilo que Charles Hale (2002) identificou em comunidades indígenas e miscigenadas na Guatemala como o já mencionado "até onde se pode ir", uma espécie de freio representativo. Ora, o objetivo último de qualquer grupo comunitário subalternizado é

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp253-263

melhorar a qualidade de vida de seu povo, garantindo o acesso a bens, saúde e educação. Mas desde que, diz a sociedade hegemônica envolvente, não se ultrapassem os limites. Do contrário, perder-se-ia a caracterização das comunidades, e deixariam de ser, por exemplo, "favelados de verdade", "índios de verdade", "quilombolas de verdade". Em nome de um suposto essencialismo identitário não se deve permitir que determinados muros sejam postos abaixo: o ideal é que grupos sejam física e simbolicamente mantidos dentro das muralhas da comunidade. Não é à toa que se faz etno-turismo País adentro e grupos de estrangeiros sobem a Rocinha para ver como é uma "favela de verdade". Como lucidamente apontou Bauman (2003, p. 98):

> O antigo, ostensivo e arrogante hábito de explicar a desigualdade por uma inferioridade inata de certas raças foi substituído por uma representação aparentemente compassiva de condições humanas brutalmente desiguais como direito inalienável de toda comunidade à sua forma preferida de viver. O novo culturalismo, como o velho racismo, tenta aplacar escrúpulos morais e produzir reconciliação com a desigualdade humana (no caso do racismo), seja como o veto à violação dos sacrossantos valores culturais pela interferência humana.

É na direção de apontar para o crescimento da comunidade como grupo a procura de melhor qualidade de vida que desponta cada vez mais crescentemente a Comunicação Comunitária como estratégia teórica e prática. Proposta ainda em formulação, a Comunicação Comunitária não deve cair no sedutor jogo dos defensores do essencialismo comunitário. Ninguém, honestamente, ergue uma rádio comunitária para que seu grupo permaneça do jeito que está. No processo de construção dessa mídia surgem questionamentos que fazem com que mudanças de rumo provoquem hesitação: temem-se quase sempre os ataques à legitimidade dos agentes da mídia comunitária, os porta-vozes da comunidade. Mas, no limite, não se deve esperar que um dia a mídia comunitária deixe de ser necessária àquela comunidade porque a cidadania plena foi atingida? Negar essa possibilidade idealizada em nome da manutenção sem alterações dos jeitos de viver "originários" de cada grupo nos parece cumprir a cartilha daqueles que se propõem a estabelecer até onde se pode ir. "Comunidade", como a "tradição" em Hall (2002), não pode ser o que ela faz conosco, mas o que nós fazemos com ela. Assim, a comunidade pode ser uma metáfora para frente, que se dá o direito do auto-questionamento: gente que a deixa e gente que chega, os contatos com outras comunidades, a inserção num grupo ainda maior: o próprio lastro comunitário é móvel.

A Comunicação Comunitária, assim, precisa escapar de algumas armadilhas teóricas com conseqüências quase que imediatamente práticas.

IC-2009-6 / pp253-263 ISSN: 1696-25085

Por trás da manutenção da comunidade em busca de definições absolutamente discerníveis está a negação ao "Outro" de uma possibilidade oferecida freqüentemente por grupos neoliberais de natureza política e econômica: o do desenvolvimento. Aqueles que se integram ao sistema capitalista teriam a possibilidade de se desenvolver: acúmulo de capital, propriedades dentro do desenvolvimento combinada e desigual previsto pela ordem capitalista. A observação, brilhante, é de Edgar Morin (2003, p. 357):

> O desenvolvimento ignora aquilo que não é calculável nem mensurável, isto é, a vida, o sofrimento, a alegria, o amor. Sua única medida de satisfação está no crescimento (da produção, da produtividade, da renda monetária). Concebido unicamente em termos quantitativos, ele ignora as qualidades: as qualidades da existência, as qualidades da solidariedade, as qualidades do meio, a qualidade da vida, as riquezas humanas não calculáveis e não monetarizáveis; ele ignora a doação, a magnimidade, a honra, a consciência.

Para que as comunidades, por outro lado, tenham acesso a esse modelo (o do desenvolvimento) de relacionamento com o mundo, elas teriam, argumentam puristas e seus adversários – os representantes da ordem econômica vigente – que deixar de ser o que são agora. O mesmo argumento, utilizado por segmento opostos, nega a chance de auto-representação de determinado grupo, dito de outro modo, é negada a possibilidade de inserção desses grupos na sociedade envolvente que não seja por meio da sua própria destruição. É por isso que elas devem permanecer como estão: à margem.

Nesse sentido é que concordamos com a posição defendida por Muniz Sodré (2006) quando entendemos a comunidade como "minoria": o que a move é o impulso de transformação. Essa transformação não precisa apontar necessariamente na direção que sugere as políticas neoliberais de "desenvolvimento", puramente mercadológica, mas seguramente esta transformação é cultural e política. É nesse quadro também que a Comunicação Comunitária se insere.

A Comunicação Comunitária que entendemos é aquela menos preocupada com os aparatos tecnológicos, que são quase os mesmos da grande mídia, e mais com os objetivos políticos. É claro que o estudo e a aplicabilidade desse instrumento prático-teórico pressupõe uma filiação ideológica. Mas ela não pode incorrer, por exemplo, nos erros da velha esquerda política que não admitia o contato, a troca de experiência positivas e negativas com que não comunga dos mesmos ideais. Ouvimos hoje que isso acontecia porque o mundo antes era mais simples. Preto era preto; branco, branco. Era mesmo? Não nos parece. Talvez utilizemos

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp253-263

ferramentas mais complexas hoje para dar conta do real o pelo fato de reconhecermos que o real é mais complexo do que supúnhamos anteriormente. E essas são algumas das condições objetivas, e mesmo afetivas, de atuação, dadas hoje à Comunicação Comunitária.

Bibliografia

- ABRIL, Gonzalo (2003): Cortar y pegar: la fragmentación visual en los orígenes del texto informativo, Madrid: Cátedra.
- AMARAL FILHO, Nemézio C. (2006): *Mídia e quilombo na Amazônia*. Tese de Doutorado. ECO-UFRJ.
- BAUMAN, Zygmunt (2003): *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- BERMUDES, Sérgio (2006): "Manipulação e condescendência com o ócio", *O Globo. Opinião. Tema em debate: empresas x índios*, p. 7, 15 dez.
- BHABHA, Homi K. (2003): *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- DUTRA, Manuel Sena (2005): *A natureza da TV: uma leitura dos discursos da mídia sobre a Amazônia, biodiversidade, povos da floresta*... Belém: NAEA.
- FOUCAULT, Michel (1998): *A ordem do discurso*. São Paulo: Ed. Loyola.
- HALE, Charles R. (2002): "Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala", *Journal of Latin American Studies*. Cambridge: University Press.
- HALL, Stuart (2003): *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte: UFMG.
- MORIN, Edgar (2003): "Uma mundialização plural", In: MORAES, Denis (org.). *Por uma outra comunicação: mídia, mundialização cultural e poder*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record.
- NJAINE, Kathie; SOUZA, Ednilsa Ramos de; ASSIS, Simone Gonçalves de (1997): "A produção da (des) informação sobre a violência: análise de uma prática discriminatória", *Caderno Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 13 (3): 404: 414, jul-set.
- SODRÉ, Muniz (2007): "Cidadania e voz comunitária", *Revista do LECC*. Rio de Janeiro: Fábrica do Livro.
- SHOHAT, Ella; e STAM, Robert (2006): *Crítica da imagem eurocêntrica*. São Paulo: Cosacnaify.
- ZIZEK, Slavoj (2003): *Bem-vindo ao deserto do real!*, São Paulo: Boi Tempo Editorial.

IC-2009-6 / pp253-263 ISSN: 1696-25085

COMUNICACIÓN INTERCULTURAL, ANTROPOFAGIA Y LA CANIBALIZACIÓN DE CALIBAN EN AMÉRICA LATINA

INTERCULTURAL COMMUNICATION, CANNIBALISM AND CANNIBALIZING CALIBAN IN LATIN AMERICA

Rodrigo Browne Sartori
(Universidad Austral de Chile)

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp265-282

Resumen

La antropofagia, por sí misma, es una forma nueva de subjetivación que se escapa de las políticas de recuperación de identidad, libera las comunicaciones interculturales, indisciplina las más puras disciplinas y los disciplinamientos sociales, estimula las hibrideces, mestizajes y criollizaciones de las Américas y flexibiliza la experimentación de las improvisaciones para crear nuevos territorios y sus respectivas cartografías. El autor reivindica el carácter intercultural de todo el pensamiento latinoamericano contemporáneo, muy anterior a la reciente incorporación de tal noción entre los estudiosos occidentales.

Abstract

Cannibalism is a new way of subjectivity that escapes from identity politics, releases intercultural communications, gets out of order social rules, encourages hybrid, mixed race and Creole forms in America and soften experimentation of improvisations to create new territories and their maps. The author claims the intercultural nature of contemporary Latin America thinking, previous to recent incorporation of this idea among western scholars.

Palabras clave

Comunicación intercultural / Antropofagia / Canibalismo / Caliban / Latinoamérica

Keywords

Intercultural communication / Antropofagia / Cannibalism / Caliban / Latin America.

Sumario

1. Comunicación intercultural antropófaga e indisciplinada.
2. El "descubrimiento" del caníbal Caliban.
3. Arieles o calibanes: ¿quién es caníbal?
4. Antropofagia cultural y la canibalización de caliban.
5. Las indisciplinas de Caliban: hacia una comunicación intercultural.

Summary

1. Cannibal and undisciplined Intercultural Communication.
2. "Discovery" of cannibal Caliban.
3. Arieles or calibanes: ¿who is a cannibal?
4. Cultural cannibalism and cannibalization of caliban.
5. Caliban's disorders: towards an intercultural communication.

1. Comunicación intercultural antropófaga e indisciplinada.

El movimiento antropófago que, en la década de los '20 y desde el seno de la renovación artística paulista, lanzó Oswald de Andrade a partir del cuadro de Tarsila do Amaral reclamó una nueva forma, en el campo de la deglución cultural, de alimentar las comunicaciones. Los límites disciplinarios de la comunicación, en sus contextos interculturales, fueron devorados por las transgresiones anticolonialistas de la antropofagia cultural y dibujaron recorridos no-lineales e impredecibles que la desestabilizaron y, siguiendo las arqueológicas lecturas foucaultianas (1975), indisciplinaron. Las indisciplinas de la comunicación analizan y deconstruyen las multi y transdisciplinarias tendencias que los más intrépidos estudiosos del área defienden y que, en la mayoría de los casos, tratan de definir, canonizar y estructurar (Browne, 2007).

2. El "descubrimiento" del caníbal Caliban.

Para analizar los estudios antropófagos en el ámbito de una indisciplinada comunicación intercultural es necesario detenerse en la discusión sobre cuál es el símbolo característico de Latinoamérica, entendiendo que hay sectores que defienden la figura que, a partir de Shakespeare, se relaciona con Ariel y, por otra parte y también desde el dramaturgo británico, con el "ajeno" Calibán/Caliban. Como se puede apreciar, la diferencia en la tilde o el acento a la hora de escribir Caliban es un problema que, hasta la fecha, no está completamente resuelto. Así lo precisa Roberto Fernández Retamar (1999) cuando indica que la versión

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp265-282

inicial que se marca en la primera "á" es un anagrama del inglés cannibal. Con la influencia en la discusión del francés (cannibale) Michel de Montaigne se trasladó a la segunda y última "á". Finalmente, y de acuerdo a los intereses de este artículo, en español se respetó la tradición latina quedando de esta manera: Calibán. Continuando la pista de toda la discusión sobre acentos y tildes calibanes, el propio Fernández Retamar sugirió -para tratar de redondear el tema- la siguiente lectura:

> Y en español, por contagio francés, aceptamos y propagamos (yo también lo hice, de modo copioso) 'Calibán' (…) Sin embargo, en nuestra lengua, después de todo la madre del cordero, Colón, de la palabra caribe, hizo caniba, y luego caníbal, cuyo anagrama lógico es Caliban, palabra llana que es la que empleo desde hace tiempo, a partir de una conferencia que ofrecí en Santiago de Cuba (…) Me gustaría que se aceptara esta sana rectificación, a sabiendas de lo difícil que es modificar arraigados hábitos lingüísticos mal avenidos con la lógica. Por mi parte, me parece bien paradójico que un texto que se quiere anticolonialista empiece por no serlo en el título mismo (Fernández Retamar, 1999: 203-204).

Pero, asintiendo las palabras de Fernández Retamar, ¿cómo nace la figura del antropófago como caníbal? Un breve recorrido arqueológico permite indagar que hasta el siglo XV el vocablo antropófago estaba relacionado con los salvajes hombres de la prehistoria que se ubicaban en "(...) los límites de la civilización occidental que comían carne humana" (Arens, 1981: 47). Cien años después, las historias sobre la canibalización adquirieron nuevos ribetes entre los europeos. Esta época terminó como un periodo con oportunidades, supuestamente, infinitas de expansión terminológica y geográfica, gracias al descubrimiento de América y al encuentro con sus habitantes que se transformaron en fuente de inspiración para describir narraciones particularmente asombrosas.

Al respecto, Tzvetan Todorov (1998) señala que este acto es un punto de partida para dar sustento a la modernidad y a gran parte de las fecundas historias que en torno a ésta surgen. Para el investigador búlgaro-francés, dicho acto fue el mayor genocidio de la historia, "(...) no hay ninguna que convenga más para marcar el comienzo de la era moderna que el año 1492, en que Colón atraviesa el océano Atlántico" (Todorov, 1998: 21).

Por lo menos, así lo aseveraron, en su época, Cristóforo Colombo y Amerigo Vespucci, entre otros, al arribar, conquistar, bautizar, colonizar y "mal interpretar" las, para ellos, desconocidas tierras. El 12 de octubre de 1492 del calendario colonizador se llevó a cabo el primer encuentro entre miembros de la cultura euroccidental y representantes del "nuevo mundo".

IC-2009-6 / pp265-282 ISSN: 1696-25085

Estos últimos, fueron catalogados -curiosamente y a pesar de ser los invadidos- como "Otros", a partir de la mismidad predominante de los recién llegados. Sobre este particular, es pertinente recordar las palabras que Oswald de Andrade sentencia en el "Manifiesto Antropófago" (1929): "Antes de que los portugueses descubrieran al Brasil, Brasil había descubierto la felicidad" (de Andrade, 2004: 1).

Colón, después de la infelicidad Tupinamba y frente a la necesidad de hacer realidad su sueño y dar con los supuestos dominios del Gran Kan (Señor de los señores) o emperador de China -personaje del cual tenía referencias por los relatos de viaje de Marco Polo- comienza a realizar las más diversas interpretaciones de la lengua de los nativos -por esto Todorov bautizó al Almirante como un "hermeneuta" (Todorov, 1998: 23 y ss.). Un ejemplo elocuente ante lo dicho fue cuando el navegante denominó a los antropófagos como caníbales, tras una libre e interesada adaptación del término nativo cariba y al comprender "(...) de la lengua de los nativos lo que quiere entender, desechando categóricamente toda diversidad semántica" (Reding Blase, 1992: 36).

Cuando arribó a la pequeña isla de los Guanahani, a la que llamó San Salvador, en el archipiélago de las Lucayas (en la parte oriental del cinturón coralino de las Bahamas, Antillas Mayores), Colón, "obcecado por las pasiones", interpreta a los isleños y entiende que en dirección al sur del territorio se encontraban las grandes islas denominadas Colba (actualmente Cuba) y Bohío (Haití) y supuso, ante su deseo incontrolado por llegar a las tierras del Gran Kan, que el tan anhelado Cipango estaba a la vuelta de la esquina.

En relación a estas deducciones del navegante genovés, Todorov (1998), en sus estudios, es categórico al asegurar que Colón escucha cariba y lo asocia con la gente del Kan, sin invertir mayor tiempo en la comunicación humana porque no le interesa. Para Sofía Reding Blase (1992), el problema de Colón es que se obsesionó por escuchar la palabra "caniba" que tradujo libremente como "habitantes de las tierras del Gran Kan". También entiende que dichos canibas tienen cabeza de perro (can) con las cuales se comen a sus víctimas, lo que le hace pensar que estos hombres "(…) 'debían ser del señorío del Gran Can, que los captivaban' (...) Colón ya no dudó ni un ápice que había llegado al país del Gran Kan cuando oyó decir que tierra adentro de Cuba, o 'Cubanacán', había oro" (Reding Blase, 1992: 37). Arens (1981), por su parte, explica que de lo cariba brotó el caníbal: "(...) de cuyo nombre derivó, a través del español de la época, la palabra caníbal" (Arens, 1981: 47).

Pero Colón -al margen de haber sido quien incorporó a nuestra lengua la palabra caníbal y quien, apresuradamente, insinuó los primeros indicios para construir la actual imagen del indio americano en Europa- no estaba convencido, aún, del carácter antropófago de los caribas ya que sólo se basaban en las descripciones que los lucayos le proporcionaban de sus vecinos. A diferencia de epístolas que llegaron a España confirmando el

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp265-282

canibalismo en América, Colón, al dirigirse a los Reyes Católicos, no era capaz de corroborar el carácter antropófago de los nativos y se sometía a indicar que eran indios feroces, poco amables y con apariencia canina. "Mostráronles dos hombres que les faltaban algunos pedazos de carne (...) e hiciéronles creer que los caníbales los había comido a bocados; el Almirante no lo creyó (12.12.1492)'" (Colón, *Diario*, en Reding Blase, 1992: 37).

Colón, aún no muy convencido, se niega a creer lo que le adelantan los lucayos y, a pesar de oír rumores, no encuentra ninguna evidencia concreta. Esto lo lleva a inferir que no, necesariamente, los caribas fueran caníbales. Sin embargo, no abandonó la posibilidad de contribuir a la difusión de que los antropófagos en el "nuevo mundo" eran una realidad (Arens, 1981): "(...) que Caniba no es otra cosa sino la gente del Gran Can, que debe ser aquí muy vecino, y ternán navíos y vernán a captivarlos, y como no vuelven creen que se los han comido (11.12.1492)" (en Reding Blase, 1992: 37).

Un procedimiento de características similares fue también el que cometió, por su parte, Américo Vespucio que, a diferencia de Colón -"(...) cegado por su terquedad" (Reding Blase, 1992: 53)- corrobora -en su misiva *Mundus Novus* y tras vivir entre los nativos veintisiete días con sus respectivas noches- la existencia de antropófagos. "'En fin, es cosa bestial; y es cierto que uno de ellos me confesó haber comido de la carne de más de 200 cuerpos, y esto lo tengo por cierto, y baste' señala Vespucci en su carta de 1502" (Reding Blase, 1992: 53).

3. Arieles o calibanes: ¿quién es caníbal?

Por su parte y retomando la tradición que despierta este debate, para Roberto Fernández Retamar (1995) el nombre caribe y su degeneración a caníbal quedaron estampadas entre los europeos. A modo de ejemplo para la proyección en el "nuevo mundo" de los imaginarios que circulaban y circularon por el "viejo continente", este autor cubano continúa exponiendo la visión que sobre Caliban se (re)presenta en la época: "(...) en Shakespeare (...) Calibán/caníbal es un esclavo salvaje y deforme para quien son pocas las injurias. Sucede que Shakespeare, implacable realista, asume aquí al diseñar calibán la otra opción del naciente mundo burgués" (Fernández Retamar, 1995: 27 y 30).

El punto específico que recupera Fernández Retamar y que, como se sabe, está basado en la obra de teatro *La tempestad* (1611) de William Shakespeare estimuló variadas discrepancias que involucraron a intelectuales de alto prestigio en torno a los estudios latinoamericanos y en relación a la representación del mestizaje e hibridismo criollo.

Por ejemplo, en el 1900 y desde Uruguay, José Enrique Rodó publicó que la real figura de América Latina era Ariel y la de América del

IC-2009-6 / pp265-282 ISSN: 1696-25085

Norte Caliban. Este texto surgió a partir de la operación que, en 1898, EEUU hizo en Cuba. La obra de Rodó ha sido un símbolo para los latinoamericanos que se han enfrentado al imperialismo estadounidense (Silva Echeto y Browne, 2007). En el ensayo, los estadounidenses serían los calibanes y, a su vez, los arieles estarían encarnados en lo mejor del continente, es decir, América Latina.

"La calibanización", por su parte, era sinónimo de "la desespiritualización" (Real de Azúa, 2001: 12), producto de "la sed de bienestar" que se imponía, del maquinismo y de la industria. En un contexto, donde había triunfado la clase media, el estado constitucional y la concepción democrática -"verdadera fe secularizada"- apoyada en la revolución científica, en la autonomía individual y en la naturaleza. Estos aspectos, motivaron -también- a que se difundiera cierto conformismo, un culto a la felicidad, "(…) el afán de lucro, un incontrastable materialismo utilitario y práctico como tono de la conducta, una sana, pero prosaica y fea, vulgaridad en todas las manifestaciones de la existencia" donde predomina lo cuantitativo sobre lo cualitativo, el pragmatismo filosófico "y el triunfo lento, pero incontenible, de una igualdad concebida sobre todo como uniformidad progresiva de vida, conciencias y personas". A esas llamadas "calibanizaciones" discutió Rodó, confrontando al deshumanizado Caliban con el humanista de Ariel.

Tal fue la lectura que planteaba a Caliban como bárbaro que, en Uruguay en el siglo XIX, se describía a la sexualidad popular como una "inclinación a la barbarie", calificando a los sectores populares de "República de Carives", utilizando "(…) la antinomia civilización y barbarie en un sentido más que el de Sarmiento, en un sentido que hace recordar el Ariel y Calibán shakesperiano" (Barrán, 1993: 15).

Fernández Retamar (1995: 39), por su parte, considera que los mestizos de América Latina ven con particular nitidez que Caliban sea el símbolo y no Ariel. "Próspero invadió las islas, mató a nuestros antepasados, esclavizó" a Caliban y le enseñó "su idioma para poder entenderse con él": ¿qué otra cosa puede hacer Caliban sino utilizar ese mismo idioma para maldecirlo, para desear que caiga sobre él 'la roja plaga'?". La cultura de América es la cultura de Caliban desde Tupac Amaru hasta nuestros días:

> Próspero.- En dicha época, esta isla -a excepción del hijo que había dado luz a la bruja, un pequeño monstruo rojo y horrible -no era honrada con la presencia de un humano.
>
> Ariel.- Sí; os referís a Calibán, su hijo.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp265-282

En un célebre escrito de 1971, Fernández Retamar (1995) apuesta por Calibán/Caliban y discute no tanto con la teoría de Rodó -con la que está de acuerdo en gran parte- sino con la representación que el intelectual uruguayo realiza de América Latina, simbolizándola en la figura de Ariel (como se dijo la obra de Rodó *Ariel* fue publicada originalmente en 1900 y Calibán en 1971). En éste, Fernández Retamar precisa que, para los latinoamericanos, el símbolo de la hibridez, por su extraña e impredecible mezcla de atributos, es Caliban. "Esto es aún más cierto para lo creole o para el compuesto mestizo de la nueva América", escribiría Edward Said (1996: 331) tiempo después.

En las primeras páginas de su ensayo, Fernández Retamar (1995: 27) anuncia que Caliban en el sentido de antropófago se había empleado en otras obras de Shakespeare como *La tercera parte del Rey Enrique VI* y *Otelo*. Ese término a su vez proviene de caribe, nombre que los españoles les pusieron a las comunidades que vivían en el entorno del mar homónimo. Los Caribes "hicieron una resistencia heroica, eran los más valientes, los más batalladores", recuerda el autor cubano. El nombre caribe y la deformación caníbal, ha quedado perpetuado a los ojos de los europeos de manera infamante. "Es ese término, este sentido el que recoge y elabora Shakespeare en su complejo símbolo" (Fernández Retamar, 1995: 27).

Por otra parte, hay que considerar que la obra de Shakespeare tiene como escenario el continente americano y su locación es la mistificación de una de las islas ubicada en el actual Caribe. Pero, ¿cómo llegó el inglés al conocimiento de los caníbales? William Shakespeare accedió a la traducción de Giovanni Floro, amigo personal del dramaturgo, de la obra de Michel de Montaigne *De los caníbales*, aparecida en 1604. Este político e intelectual francés sostiene al respecto:

> No dejo de reconocer la barbarie y el horror que supone comerse al enemigo, más sí me sorprende que comprendamos y veamos sus faltas y seamos ciegos para reconocer las nuestras. Creo que es más bárbaro comerse a un hombre vivo que comérselo muerto; desgarrar por medio de suplicios y tormentos un cuerpo todavía lleno de vida, asarlo lentamente, y echarlo luego a los perros o a los cerdos; esto, no sólo lo hemos leído, sino que lo hemos visto recientemente, y no es que se tratara de antiguos enemigos, sino de vecinos y conciudadanos, con agravante circunstancia de que para la comisión del tal horror sirvieron de pretexto la piedad y la religión. Esto es más bárbaro que asar el cuerpo de un hombre y comérselo después muerto. Podemos, pues, llamarlos bárbaros en presencia de los preceptos que la sana razón dicta, mas no si los comparamos con nosotros, que los sobrepasamos en todo género de barbarie. Sus guerras son completamente nobles y generosas; son tan excusables y

IC-2009-6 / pp265-282 ISSN: 1696-25085

> abundan en acciones tan hermosas como esta enfermedad humana puede cobijar (Montaigne, 1978: 115-116).

Fernández Retamar (1995: 30) precisa que "(…) no sólo Floro era amigo personal de Shakespeare, sino que se conserva el ejemplar de esta traducción que Shakespeare poseyó y anotó". En *La tempestad*, además, hay fragmentos literales de los *Essais* de Montaigne que acababa de traducir al inglés Giovanni Floro, lo que confirma la tesis mencionada. Hay que considerar que si en Montaigne nada hay de bárbaro y de salvaje en la descripción de esas naciones; en Shakespeare Caliban es un esclavo salvaje y deforme digno de ser sometido a calumnias y degradaciones.

Asumir la condición de Caliban implica repensar la historia de América Latina desde el otro lado, desde el otro protagonista, porque uno de los protagonistas de *La tempestad* es Próspero -y no Ariel- y el otro Caliban. No hay verdadera polaridad Ariel-Caliban, sino que ambos son siervos en manos de Próspero, el hechicero extranjero. Ariel también quiere su libertad. En un momento del drama shakespeareano puede leerse el siguiente diálogo entre Próspero y Ariel:

> Próspero.- ¡Cómo! ¿Malhumorado? ¿Qué es lo que puedes pedir?
> Ariel.- Mi libertad.

Tupi or not tupi? That is the question… Esta es la cuestión que se desprende del ensayo de Rodó y de su recuperación arieliana. En una postdata al ensayo escrito en 1995, Fernández Retamar amplía su visión de la América Caliban, indicando que no será con la explotación, con la ignorancia de sus realidades, con el desprecio y el intento cruel de imponer una cultura occidental de segunda o tercera mano como se logrará que las comunidades indígenas se muevan hacia un mestizaje fértil. Ese mestizaje sólo puede nacer en el *entre* de las culturas, en la interpenetración de las matrices originarias de los unos y los otros, en los ejercicios e intercambios comunicativos interculturales y/o, en su defecto, en los procesos de transculturación.

Dicho proceso se inició en América Latina hace más de medio siglo. Por ello no son novedosos en el continente los conceptos de hibridez, criollización, multiculturalismo o interculturalidad, aunque las modas teóricas contemporáneas de los culturalistas europeos así lo quieran hacer ver. "A nadie en sus cabales se le ocurriría decir entre nosotros, por ejemplo, que Hostos, Gómez o Lezama son gran figuras blancas, y Maceo, los Henriquez Ureña o Guillén, grandes figuras negras. Todos son representantes de una historia, de unas culturas mestizas o híbridas" (Fernández Retamar, 1995: 90).

La elección entre Ariel o Caliban es una respuesta a la pregunta: ¿cómo hace una cultura para independizarse del imperialismo y para imaginar

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp265-282

su propio pasado? Una posibilidad es hacerlo con Ariel, entendiéndolo como el criado diligente de Próspero. Otra opción es la de Caliban, consciente de su pasado bastardo y dispuesto a aceptarlo, "pero no impedido para el futuro desarrollo". La tercera es convertirse en un Caliban que se sacude de su servidumbre y su desfiguración física "en el proceso de descubrimiento de un yo esencial y precolonial". Los dos calibanes se alimentan y necesitan el uno del otro. "Cada comunidad sometida de Europa, Australia, África, Asia y las Américas, ha hecho el papel del duramente tratado y oprimido". Caliban respecto a algún Próspero del exterior (Said, 1996: 333). La resistencia es contra ese Próspero "(…) y su nuevo séquito de intelectuales cortesanos, tecnócratas, burócratas, funcionarios nacionales e internacionales de todo color y plumaje" que "se han convertido en los dueños del campo de batalla" neoliberal (Rojo, Salomone y Zapata, 2003: 68).

4. Antropofagia cultural y la canibalización de caliban.

Es interesante constatar cómo inicialmente no se produce una relación directa entre Caliban y la antropofagia brasileña. Oswald de Andrade no cita al personaje shakespeareano ni, en sus primeros escritos, Fernández Retamar se refiere a la vanguardia brasileña. La explicación de este último es sencilla: "la simple razón por la que no fue así es que en 1971 yo desconocía aún" la obra de Oswald (Fernández Retamar, 1999: 204). La vinculación se produce recién en 1976, cuando el escritor cubano pronuncia una conferencia en el VIII Congreso de la Asociación Internacional de Literatura Comparada, celebrada en Budapest. Ahí señala: "Uno de los logros más notables de la vanguardia latinoamericana, en consonancia con la esencia misma de la verdadera vanguardia nacida críticamente en Europa, fue su desafiante proclamación de los valores no occidentales en la América Latina". Es el caso de "Oswald de Andrade al lanzar, maduro ya el modernismo brasileño, su Manifiesto antropófago". Entrada la década de los '90, invitado a publicar en una compilación de sus textos "calibanes", bajo el título de Todo Calibán (esta vez con acento en la segunda "á"), sumó nombres y algunas indicaciones bibliográficas específicas sobre este particular. Entre los agregados, como ejemplos de la cultura Caliban, se encontraban Oswald, Mário de Andrade y Tarsila do Amaral. Sin embargo, "el travieso ángel de las erratas eliminó el primer nombre". Situación que cambió, años después, cuando se volvió a publicar ese escrito en Costa Rica.

En resumen, hasta los años '90, Caliban y la antropofagia deambularon por derroteros diferentes hasta que, finalmente, sus bifurcados senderos se encontraron. En 1999, el poeta cubano dijo que "no creía que 'Caliban' (es decir, el tema de que se trata) hubiese perdido vigencia". Con menos razón "debo decir algo similar de la Antropofagia oswaldiana", que de la "devoración incorporativa de su primera salida, cuando exaltó con jubilosa

IC-2009-6 / pp265-282 ISSN: 1696-25085

ferocidad nuestro mundo inmediato, fue a parar a un audaz planteo utópico de regreso de la humanidad a lo más noble del pasado", alimentándose "de los logros de la historia. Todo, con el aliento de un poeta que creía en sus imágenes con fuerza y valor" (Fernández Retamar, 1999: 211).

De Andrade, en la última década de su vida (después de la ruptura con el movimiento comunista, en los años treinta y cuarenta) revalorizó las categorías planteadas en el "Manifiesto Antropófago". "Su tesis filosófica -sostiene Baitello Junior (2004: 33)- pretendía hacer un tipo de cartografía del pensamiento patriarcal y sus aflicciones, observando las rendijas del resurgimiento del matriarcado, orden social, no-jerárquico e igualitario: una nueva era de la antropofagia". También inspirado en las lecturas oswaldianas, Eduardo Subirats (2003) precisó que el canibalismo se transformó en un concepto agresivo y sádico y, por lo mismo, se oponía a la utopía antropófaga que reivindicaba "la libertad, la armonía como naturaleza y como creación poética" (Subirats, 2003. 23).

Hay que destacar, no obstante, que es sintomático que la noción de canibalismo (concepto que presenta toda una carga colonizadora e imperial) -y no la de antropofagia- fuera la expresión que utilizaron algunas vanguardias europeas por la misma época de la proclama latinoamericana. Hay distintos antecedentes que vinculan a Salvador Dalí con el canibalismo y no así con la antropofagia. De 1936-1937 es el óleo sobre tela *Cannibalisme d' automne*. También -por la misma época, la revista de Francis Picabia *Cannibale* proclama el lema del canibalismo. Primero en sus fraudulentos manifiestos y más tarde en sus parodias autobiográficas, como las describe Subirats (2001). El Manifiesto caníbal DADA de Francis Picabia es de los años '20. La violencia de los lenguajes, como en otros acercamientos al canibalismo por parte de los artistas europeos, se hace presente en esta propuesta. Como se observa ya la utilización (sintáctica y denotativa) del término canibalismo (y no antropofagia), desde el punto de vista connotativo, lleva consigo toda la carga imperial y colonizadora de Europa.

Las vanguardias europeas destacaban lo exótico y primitivo de las culturas americanas y africanas. Subirats, en ese ámbito, expone algunos ejemplos, entre ellos, la visión entre lo trágico y lo idílico del pintor franco-peruano Paul Gauguin, la pasión de Picasso por el expresionismo de las máscaras rituales africanas, la fascinación de Stravinsky, Heckel o Lorca por la música y por las musas del África negra. En definitiva, la pasión de los artistas europeos de las primeras décadas del siglo XX por las religiones africanas y precolombinas, y sus expresiones artísticas correspondientes, no era simplemente un juego formal. Detrás de ello se ocultaba una afinidad metafísica, un redescubrimiento de las libertades expresivas y el retorno a una naturaleza desacralizada, en una perspectiva similar a la antropófaga. No obstante, había una diferencia fundamental, para la antropofagia estás situaciones no presentaban ningún carácter desconocido, exótico o primitivo.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp265-282

A diferencia de las vanguardias europeas, tanto los antropófagos Oswald y Mário de Andrade como Tarsila do Amaral, así como Frida Kahlo y escritores-etnólogos como José María Arguedas, no manifestaban una atracción por lo desconocido y mucho menos por lo exótico, sino el reconocimiento de sus culturas, de las mezclas barrocas de las Américas y de la heterogeneidad y pluralidad de las mismas.

Lo que para el artista europeo era exótico, para el artista latinoamericano era una introspección (Subirats, 2001). En París, Oswald de Andrade y Tarsila do Amaral perciben que el canibalismo de los artistas españoles y franceses no captaba la especificidad histórica y etnológica de la antropofagia americana. Era antes que nada una cuestión de sensibilidades diferentes.

Es así como en las obras de los artistas americanos, puede observarse la sensualidad de los colores y de los cuerpos, la violencia extrema del poder, la recuperación de la corporeidad y las mezclas armónicas entre humanidad y naturaleza.

De esa forma, los aforismos y poemas de Oswald de Andrade son directos, espontáneos, así como su diccionario que, aunque escrito en su etapa comunista, mantiene la estética característica de la antropofagia. Algunas entradas del diccionario son: "Caim: o primeiro burguês (...) Criador e defensor perpètuo da propiedade privada". (Cain: el primer burgués (…) Creador y defensor perpetuo de la propiedad privada). "Adão: Primeiro marido de Eva". (Adán: primer marido de Eva). "Noé: Diretor do Grande Circo Aquático que percorreu o mundo à toa e acabou se dispersando por falta de público". (Noé: Director del Gran Circo Acuático que recorrió el mundo y se acabó dispersando por falta de público) (de Andrade, 1990: 21-22).

Las novelas de Mário de Andrade, por su parte, relatan las mezclas culturales, integran la humanidad a la naturaleza, como en el caso de Macunaíma, niño/a que pasó más de 6 años sin hablar una palabra (de Andrade, 2004: 13). Macunaíma, como Caliban, maldice la lengua de Próspero-colonizador porque ella fue impuesta con violencia. Por tanto, no hablar la lengua de la metafísica occidental, del logocentrismo y del significado trascendental, era una de las estrategias político-simbólicas de Caliban/antropófago. Como señala Roland Barthes (1980), "(…) aquel objeto en el que se inscribe el poder desde toda la eternidad humana es (…): la lengua", porque, ésta no es reaccionaria, ni progresista, sino fascista: obliga a decir". Por su parte, Derrida (1971: 7), en *De la gramatología*, se refería al etnocentrismo que "(…) tuvo que dominar siempre y en todas partes, al concepto de escritura". Logocentrismo (metafísica de la escritura fonética) "(…) que no ha sido fundamentalmente, otra cosa que -por razones enigmáticas, pero esenciales e inaccesibles para un simple relativismo histórico- el etnocentrismo más poderoso y original, actualmente

IC-2009-6 / pp265-282 ISSN: 1696-25085

en vías de imponerse en todo el planeta". A este etno/logocentrismo resiste Macunaíma/Caliban al no hablar la lengua del colonizador.

En este punto es donde se puede señalar el carácter anticolonizador del proyecto antropófago, más que postcolonizador, como lo han querido ver algunos teóricos que solidarizan con esta postura. Desde el manifiesto de la semana del '22 se expresa un profundo rechazo al significante colonizador. Entre ellos su lengua y los signos de la conquista como, por ejemplo, la religión: punto en el que se encuentra el planteamiento de Nietzsche sobre la muerte de Dios. Otros signos anticolonizadores son la crítica al patriarcado, así como la revalorización del mestizaje cultural. En todos estos signos se cruzan los textos de la historia de las Américas con el de los teóricos europeos críticos que cuestionan el proyecto colonizador y capitalista de la modernidad. Como señala João Almino (1999: 41), la antropofagia no revaloriza -como puede interpretarse de una lectura superficial del manifiesto- solamente la cultura brasileña y, por tanto, insular y vuelta únicamente sobre sus raíces, sino que se encuentra con los críticos europeos de la modernidad. En esta encrucijada de caminos es donde se vislumbra la antropofagia con la crítica que nace en Europa al maquinismo y a la sociedad de consumo y se actualiza en la cultura del simulacro y del hiperconsumismo. Para Almino (1999: 45), hoy, a pesar de sus limitaciones, es posible recuperar aspectos de la metáfora antropófaga para criticar la globalización capitalista y el multiculturalismo relativista.

5. Las indisciplinas de Caliban: hacia una comunicación intercultural

Esta estrategia pretende proponer una nueva manera de ver lo que Fernández Retamar (1995) recoge de Shakespeare y -polemizando con la obra de Rodó (1900)- expone como una re-lectura de los tradicionales imaginarios (Durand, 1960 y 1994) sociales construidos sobre y de la calibanización: "(…) el hombre bestial situado irremediablemente al margen de la civilización" (Shakespeare, 1951: 28). Mediaciones del lenguaje colonizador que se disciplinan y que separan, a su vez, la civilización (cocido) de la barbarie (crudo):

> Calibán.– Me habéis enseñado a hablar, y el provecho que me ha reportado es saber cómo maldecir. ¡Qué caiga sobre vos, la roja peste, por haberme inculcado vuestro lenguaje!

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp265-282

La figura del Caliban de *La tempestad* se sumerge en las podredumbres de la canibalización conceptual de "oriente" (frente a los prósperos de Occidente y los intelectuales y fieles arieles), llegando a plantear como sinónimo al nativo con el antropófago precolombino de la Europa clásica. Los cuentos y relatos de Colón y sus aliados levantan la voz y -salvo excepciones como la de Michel de Montaigne- diseminan la inhumanidad del caliban=caníbal=antropófago. Por tanto y como se sabe, los calibanes son víctimas directas del hermeneuta Colón y de los imaginarios sociales construidos a partir de los ya reconocidos actos de colonización. Es así como Próspero, el mismo duque de Milán, se refiere a Caliban señalando que es el hijo dado a luz por una bruja, "(…) un pequeño monstruo rojo y horrible (…) criatura atrasada (…) hacía ladrar lobos…" y penetraba "en el corazón de los siempre enfurecidos osos" (Shakespeare, 1951: 24).

Como respuesta a estas construcciones sociales y como ya se anunció, la operación y el extraño bisturí indisciplinado, contrametodológico y antiepistemológico de los antropófagos brasileños fue más bestial y radical que la propia tradición occidental que definía (con todo el poder de las ciencias humanas) al canibalismo como el peor de los pecados, digno de combatir y eliminar en nombre de Dios, el Hombre y la victoriosa cultura europea.

Con esa huella de Caliban, los antropófagos brasileños reabren el apetito cultural y proponen una nueva era de la antropofagia...

La era de la antropofagia que se anuncia desde el cruce entre las comunicaciones, los intercambios culturales mestizos, híbridos y criollos de las Américas implica la rebelión y rebeldía de Caliban. Se terminó la figura del esclavo colonizado y maltratado. También se acabaron las simpatías y "generosidades" románticas del buen salvaje. Renace el mal salvaje. Calibanes que transgreden las decisiones de Próspero y se transforman en los bárbaros de los nuevos tiempos. Su hambre no tiene límites, derriba fronteras y milita en los espacios intermedios que cruzan y destiñen la armonía binaria. Caliban es polígamo, plural, políglota, polivalente, heterogéneo, autofágica, panfágica, heterofágica: "antropofagia da grande taba do mundo" (de Andrade, 1929).

Como el antihéroe Macunaíma de Mário de Andrade (2004): "preto retinto e filho do medo da noite (…) criança feia" que "passou mais de seis anos não falando" (de Andrade, 2004. 13). No hablar la lengua de la metafísica occidental, del logocentrismo y del significado trascendental, era una de las principales estrategias político-simbólicas del Caliban/antropófago.

El despertar de Caliban no es siempre en el mismo sitio, no pertenece a nada ni a nadie. Caliban no tiene identidad, no tiene sentido de pertenencia. La pregunta sobre la existencia de una cultura latinoamericana es secundaria. Caliban no congenia con América Latina. Latinoamérica es otro invento producido por el poder, tal cual como el propio Caliban y los caníbales.

IC-2009-6 / pp265-282 ISSN: 1696-25085

La mixtura es sintomática a la nueva era antropófaga. Caliban se alimenta de las muertes de Dios, el Hombre, la representación, el Estado, las Hipótesis, y el propio autor que lo escribió. Caliban desautoriza al autor. Esta es la canibalización de caliban: la subversión a la escritura shakesperiana (y sus consecuencias) como acto de resistencia frente a la autoridad que lo nombró y definió como tal. La cultura popular menospreciada y expulsada por los sectores dirigentes criollos.

También es Caliban Pierre Ebuka, nativo de una tribu caníbal de África central, que se trasladó a Alemania para graduarse como epistemólogo en la Universidad de Heidelberg. Según sus compañeros, el "exótico" Ebuka, estaba considerado como uno de los principales especialistas en el movimiento prerrafaelista y al mismo tiempo aseveraba, entre otras cosas, la existencia de posibles relaciones entre epistemología y canibalismo, "(…) basándose en que epistemología es básicamente teoría del conocimiento científico y que no hay fórmula superior de conocimiento que la metabolización de lo por conocer..." (Vázquez Montalbán, 2000: 13).

El menú de Ebuka se compone de contundentes tradiciones que le permiten potenciar al Caliban que lleva dentro: tripas de español al estilo del mondongo del barrio de Triana, solomillo de aduanero francés al *foc-demi-cru* de abadesa de Perigord, brochette de azafata griega aromatizada con salvia de la isla de Skorpios, salchichas blancas de carne molida de agente de cambio y bolsa de Munich con patatas criadas en las proximidades de cementerios de minorías étnicas. En este contexto y comprendida como una renovación de los manifiestos caníbales, Nicholson escribe: "Queremos hacernos como ellos. Queremos que ellos se conviertan en parte de nosotros. Queremos que su carne sea nuestra carne" (Nicholson, 1997: 251).

Macunaíma es Caliban. La renovación escritural de Macunaíma es la rebeldía calibana. La rapsodia es la fantasía instrumental que evoca la improvisación al (des)componer los sonidos y al formular las bases del antihéroe de los calibanes. "Houve um momento em que o silêncio foi tão grande escutando o murmurejo do Uraricoera, que a índia tapanhumas pariu uma criança feia. Essa criança é que chamaram de Macumaíma" (de Andrade, 2004: 77).

Los plurales calibanes llevan en sí el soporte simbólico de una "comunidad". Cuando un Caliban -asumido como tal- muere, retorna al polvo del cual nació. Por tanto, es parte del medioambiente y circula por los aires sociales. Otros, luego, respiran dichos aires y alimentan su espíritu y pulmones de las partículas que engalanan a los calibanes. Todos han respirado a todos. "Los hemos respirado a todos, los hemos inspirado y espirado a Cortés y a Fritz Haarman y al Marqués de Sade" (Nicholson, 1997: 182). También esta alimentación calibana descubre en su dieta a Shakespeare, Martí, Darío, Fernández Retamar, Rodó y todos aquellos que

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp265-282

dejan de ser autor para solidarizar con el proyecto de la nueva era antropófaga.

Caliban es Malinche, mujer abandonada y traicionada tanto por el colonizador Cortés como por el cacique indígena. Malinche es la Eva mexicana: así la representó José Clemente Orozco en su mural de la Escuela Nacional Preparatoria. "Por eso la tesis hispanista que nos hace descender de Cortés con exclusión de la Malinche, es el patrimonio de unos cuantos extravagantes -que ni siquiera son blancos puros-. Y otro tanto se puede decir de la propaganda indigenista, que también está sostenida por criollos y mestizos maniáticos, sin que jamás los indios le hayan prestado atención" (Paz, 1980: 78).

A fin de cuentas y como se desprende de lo anterior, se puede precisar que el cuerpo antropófago está en permanente desterritorialización. Flujos mutantes de las subjetivaciones (Rolnik, 2006) y tendencia a la (de)formación infinita. Esa es la fealdad de Caliban: la desfiguración de sí mismo. La sensación de asco y rechazo dictado por la "verdad" de Occidente y representado, en este caso, en la hija de Próspero: la joven y bella Miranda de La tempestad.

> Y, por la misma lógica, también lo hemos comido; gusanos, peces, reyes, mendigos; una vieja historia, una vieja cadena del ser. Y si eso no es inmortalidad ¿qué es? Mil años después de la muerte de un hombre aún estamos consumiendo su cuerpo, aunque algo cambiado por supuesto. Y también nosotros seremos comidos; nuestros átomos, nuestras partículas, nuestro ADN (Nicholson, 1997: 279).

La canibalización de Caliban es la venganza del caníbal hacia el propio Colón. Los calibanes también se engulleron al conquistador. Los calibanes re-colonizaron a Colón y lo hicieron parte, a su manera, de la nueva era de la antropofagia.

Esto se debe a las ingeniosas cartografías que Oswald de Andrade dilucida y bosqueja en sus festines alimenticios contraculturales. Mapeos interculturales que esbozan los recorridos nomadológicos de los antropófagos Tupinambá. Los antropófagos Tupinambá son calibanes y cosmopolitas. Los antropófagos Caeté son sedentarios, arbóreos y estáticos, gozan de un canibalismo chauvinista que los hace echar raíces. Su carácter hiperactivo y múltiple les permite crecer desde una noción rizomática y asignificante (Manunaíma no habló la lengua del conquistador por seis años). La alimentación Caliban es nómada y vagabunda. Los Tupinambá, como buenos calibanes, saben ser y actuar como nativos, saben ser exiliados y logran otear desde el afuera, desde la periferia que activa los golpes, estimula el giro, el cambio, la mutación hacia la nueva era antropófaga (Tupinambá).

IC-2009-6 / pp265-282 ISSN: 1696-25085

La mutación de Caliban permite despintar las fronteras construidas para limitar los territorios, principios e identidades y abre alternativas para que, desde las comunicaciones indisciplinadas y sus cruces inter(entre)culturales, habilite proyectos "Contra el mundo reversible y las ideas objetivadas. Cadaverizadas. El stop del pensamiento que es dinámico. El individuo víctima del sistema. Fuente de las injusticias clásicas" (de Andrade, 2004: 1), considerando -como sostiene Suely Rolnik (2006)- que las principales críticas del movimiento antropófago iban destinadas a los regímenes identitarios que defendían a las sociedades fordistas y disciplinarias. La antropofagia, por sí misma, es una forma nueva de subjetivación que se escapa de las políticas de recuperación de identidad, libera las comunicaciones interculturales, indisciplina las más puras disciplinas y los disciplinamientos sociales, estimula las hibrideces, mestizajes y criollizaciones de las Américas y flexibiliza la experimentación de las improvisaciones para crear nuevos territorios y sus respectivas cartografías. Ya que el cartógrafo es, ante todo, un antropófago (Caliban) (Rolnik, 2006): "Fue porque nunca tuvimos gramáticas, ni colecciones de viejos vegetales. Y nunca supimos lo que era urbano, suburbano, fronterizo y continental. Perezosos en el mapamundi del Brasil" (de Andrade, 2004: 1).

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp265-282

Referencias bibliográficas

- ALMINO, João (1999): "Por um universalismo descentrado. Considerações sobre a metáfora antropófaga" en Anthropophagy today?, Antropofagia hoje?, ¿Antropofagia hoy?, Antropofagia oggi?. Stanford, Nuevo Texto Crítico 23/24, Department of Spanish and Portuguese, enero-diciembre.
- ANDRADE, Mário de (2004): *Macunaíma o herói sem nenhum caráter*, Belo Horizonte-Río de Janeiro: Garnier.
- ANDRADE, Oswald de (1929): "Manifiesto Antropófago" en *Revista de Antropofagia (1928-1929)*, Sao Paulo: Abril da Metal.
- (1992): *Obras completas. O perfecto cozinheiro das almas deste mundo*, Sao Paulo: Globo.
- (2004): "Manifiesto antropófago". HISTAL (agosto de 2007) http://www.histal.umontreal.ca/espanol/documentos/manifiestoantropofago.htm
- ARENS, W. (1981): *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*, México: Siglo XXI.
- BAITELLO JUNIOR, Norval (2004): "Las cuatro devoraciones. Iconofagia y antropofagia en la comunicación y la cultura" en C*omunicación*. Revista Internacional de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Estudios Culturales. nº 2, Sevilla: Departamento de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura, Universidad de Sevilla.
- BARRÁN, José Pedro (1993): *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. Tomo I, La cultura Bárbara (1800-1860),* Montevideo: Banda Oriental y Facultad de Humanidades y Ciencias.
- BROWNE, Rodrigo (2005): "Resistencia y re-lectura antropófaga, estudios culturales e (in)disciplina" en Boletín Hispánico Helvético, Ginebra: Universidad de Ginebra.
- (2007): "La investigación de la comunicación como estrategia inter o transdisciplinaria: ¿una cuestión rizomática?" en DEL VALLE, Carlos; BROWNE, Rodrigo; SILVA ECHETO, Víctor; NITRIHUAL, Luis y MAYORGA, Javier (coords.): C*ontrapuntos y entrelíneas sobre cultura, comunicación y discurso,* Temuco: Universidad de La Frontera/Universidad Austral de Chile, Ediciones UFRO.
- DURAND, Gilbert (1960): *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*, Madrid: Taurus.
- (1994): *Lo imaginario*, Barcelona: Del bronce.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto (1995): *Calibán Contra la Leyenda Negra*, Lleida: Ediciones de la Universidad de Lleida.
- (1998): *Todo Calibán*, Concepción: Cuadernos Atenea. Universidad de Concepción.
- (1999): "Caliban ante la antropofagia" en *Anthropophagy today?, Antropofagia hoje?, ¿Antropofagia hoy?, Antropofagia oggi?*, Stanford, Nuevo Texto Crítico 23/24: Department of Spanish and Portuguese, enero-diciembre.
- FOUCAULT, Michel (1994): *Vigilar y castigar*, Madrid: Siglo XXI.
- (1998): *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa.
- HARRIS, Marvin (1978): *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas,* Barcelona:

- Argos.
- MONTAIGNE, Michel de (1978): "De los caníbales" en *Ensayos Escogidos*, México: Universidad Autónoma de México.
- NICHOLSON, Geoff (1997): *El festín*, Barcelona: Tiempos Modernos.
- PAZ, Octavio (1980): *El laberinto de la soledad*, México: F. C. E.
- PEÑUELA CAÑIZAL, Eduardo (2004): "La visualidad sonora en autorretratos de Frida Kahlo" en *La inquietante ambigüedad de la imagen, tres ensayos*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- REDING BLASE, Sofía (1992): *El buen salvaje y el caníbal*, México: U. A. M.
- REAL DE AZÚA, Carlos (2001): *Medio siglo de Ariel (su significación y trascendencia literario-filosófica),* Montevideo: Academia Nacional de Letras.
- RODÓ, José E. (1900): *Ariel*, Montevideo: Arca.
- ROJO, Grínor; SALOMONE, Alicia y ZAPATA, Claudia (2003): *Postcolonialidad y nación*, Santiago de Chile: LOM.
- ROLNIK, Sueli (2006): *Cartografía sentimental. Tranformaçoes Contemporâneas do Desejo*, Porto Alegre: UFRGS.
- SAID, Edward (1996): *Cultura e imperialismo*, Barcelona: Alfaguara.
- SHAKESPEARE, William (1951): *La tempestad*, Buenos Aires: Austral.
- SILVA ECHETO, Víctor y BROWNE, Rodrigo (2007): *Antropofagias. Las indisciplinas de la comunicación*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- SUBIRATS, Eduardo (2001): *A penúltima visão do paraíso. Ensaios sobre memória e globalização*, São Paulo: Nobel.
- (2003): "Río virou ruina de cidade histórica cercada de favela" entrevista de Claudia Nina en Vitruvius. São Paulo, http://www.vitruvius.com.br.arquitextos (agosto de 2007).
- TODOROV, Tzvetan (1998): *La conquista de América. El problema del Otro*, México: Siglo XXI.
- VÁZQUEZ MONTALBÁN, Manuel (2000): "El festín de Pierre Ebuka. Reflexiones sobre los riesgos de la decadencia europea" en Theatrum. 1. Barcelona.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp265-282

III. IDENTIDAD EN CONFLICTO

LA IDENTIDAD COMO PATCHWORK[1]
IDENTITY AS PATCHWORK

Miquel Rodrigo Alsina
(Universidad Pompeu Fabra, Barcelona)

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp285-305

Resumen
En este texto se puntualiza, en primer lugar, en la importancia de las metáforas en la construcción de la realidad. A continuación, se propone la metáfora de la identidad como *patchwork* para entender cómo se construye la identidad. Finalmente, se recoge la metáfora de la identidad como *password* para comprender las dinámicas identitarias.

Abstract
This text points out, firstly, the importance of metaphors in the construction of reality. Then, it suggests the metaphor of identity as a patchwork to understand how to build an identity. Finally, it takes the metaphor of identity as a password in order to understand the dynamics of identity.

Palabras Clave
Metáfora / Identidades / Patchwork / Password.

Keywords
Metaphor / Identities / Patchwork / Password.

Sumario
1. Introducción.
2. El valor heurístico y hermenéutico de las metáforas.
3. Confeccionando el *patchwork*.
4. Cuando el *patchwork* se convierte en *password*.
5. Conclusiones.

Summary
1. Introduction.
2. Heuristic and hermeneutic value of metaphors.
3. Making the patchwork.
4. When patchwork becomes password.
5. Conclusions.

---

[1] Desearía agradecer los comentarios y críticas, a una primera versión de este texto, de los estudiantes del curso de Doctorado "Comunicación Intercultural" que impartí, durante el año académico 2006/2007, en la Universidad Pompeu Fabra.

1. Introducción.

> La misión de esta enseñanza es transmitir, no el saber puro, sino una cultura que permita comprender nuestra condición y ayudarnos a vivir; al mismo tiempo ha de favorecer un modo de pensar abierto y libre
> (Morin, 2004, p.11).

El objetivo de este artículo es proponer una metáfora para dar sentido a uno de los fenómenos más importantes y complejos con los que se enfrentan las ciencias de la comunicación. En primer lugar, justificaré la utilización de metáforas para iluminar fenómenos humanos complejos. En segundo lugar, propondré entender la identidad como un *patchwork* y mostraré la utilidad de esta propuesta. Por último, como la identidad no es simplemente algo que se tiene sino que, partir de la interacción social, es un proceso que negociamos con los demás, propondré una segunda metáfora: la identidad como *password*.

Si se me permite la paráfrasis podríamos decir que un fantasma recorre el mundo, es el fantasma de la identidad. El carácter fantasmal de la identidad viene dado por las dificultades de su aprehensión y por la aprensión que provoca su discusión. En palabras de Bauman (2005, p.165): "La identidad, digámoslo claramente, es un 'concepto calurosamente contestado'. Donde quiera que usted oiga dicha palabra. Puede estar seguro de que hay una batalla en marcha. El hogar natural de la identidad es un campo de batalla".

Sin embargo, la identidad toca un tema central en la vida de las personas y de las comunidades. Es un intento de responder a ¿quién soy? y ¿quiénes somos? Las respuestas han sido múltiples y ninguna de ellas es inocente. Cada una de las respuestas va a tener sus consecuencias personales, políticas y sociales.

Las identidades individuales y colectivas están en pleno vórtice. Las reivindicaciones identitarias colectivas surgen por doquier, mientras las incertidumbres identitarias individuales nos sumen en la confusión. Se abre un tiempo de reflexión y de autorreflexión. Pero, quizás, para pensarnos de nuevo sean necesarias nuevas ideas, aproximaciones distintas a nuestras realidades. Este artículo tiene esta pretensión: aportar alguna idea para repensar las identidades.

El tema de la identidad se puede abordar desde múltiples puntos de vista. De hecho la identidad se ha convertido en un objeto de estudio transdisciplinar en las ciencias sociales y humanas. Por mi parte me voy a permitir hacer una aproximación metafórica. Como apunta Fitzgerald (1993, p. 220-221) en la sociedad de la información en la que vivimos las metáforas que utilizamos se vuelven rápidamente obsoletas, lo que nos obliga a una búsqueda permanente de un nuevo vocabulario de la

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp285-305

identidad. Sin embargo, antes de nada, hay que plantearse qué implica utilizar las metáforas, como instrumentos de comprensión de la realidad, en el ámbito de las ciencias de la comunicación.

2. El valor heurístico y hermenéutico de las metáforas.

Los sabios se apoderan de todo lo que encuentran, aun
en los lugares menos probables
(Vidal, 2005, p.90).

En primer lugar, debemos constatar que, tanto en la vida cotidiana como en el ámbito de las ciencias, el uso de metáforas es mucho más frecuente de lo que se piensa. Lakoff y Johnson (1991, p.40) van más lejos cuando señalan que "sobre la base de la evidencia lingüística ante todo, hemos descubierto que la mayor parte de nuestro sistema conceptual ordinario es de naturaleza metafórica. Y hemos encontrado una forma de empezar a identificar detalladamente qué son exactamente las metáforas que estructuran la manera en que percibimos, pensamos y actuamos". Por mi parte, lo que quisiera constatar es la importancia de las metáforas en la comunicación de ideas. Muchas de las clásicas teorías de la comunicación han usado metáforas para dar nombre a la teoría. Veamos algunos ejemplos: "Teoría de los *dos escalones* de la comunicación", "Teoría de la *espiral* del silencio", por no hablar de la "Teoría de la *aguja hipodérmica*" o la "Teoría de la *bala mágica*".

Otro ejemplo interesante es el de la cibernética que pretendía reproducir el funcionamiento del cerebro humano y que ha producido, sin embargo, una gran cantidad de metáforas sobre el cerebro humano. La imitación se ha convertido, de esta forma, en el espejo de lo imitado. La imitación provee de sentido a lo imitado. Así, por ejemplo, Hofstede (1999, p.32-36) define la cultura como el *software* mental o Fitzgerald (1993, p.30) diferencia el cerebro como el *hardware* y la mente como el *software*.

Las metáforas son mucho más que un juego semiótico o un entretenimiento a veces sútil e inteligente. Para mí, el principal valor de la metáfora es su función heurística y hermenéutica. Para Lakoff y Johnson (1991, p.236) "la metáfora es uno de nuestros instrumentos más importantes para tratar de entender parcialmente lo que no se puede entender en su totalidad". Nos encontramos ante una de las formas más útiles para intentar explicar fenómenos complejos. Cuando un fenómeno es tan complejo que se nos escapa, la forma de entenderlo y comunicarlo es buscar una metáfora que lo haga comprensible. Cada vez que utilizamos una metáfora, en el fondo, estamos reconociendo la dificultad de abordar directamente aquel fenómeno. "*La esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra*" (Lakoff y Johnson, 1991, p. 40) (en cursiva en el original).

Hablar del ser humano premoderno, moderno o posmoderno es realmente difícil. ¿Qué es el hombre premoderno o moderno, o el ser

IC-2009-6 / pp285-305 ISSN: 1696-25085

humano posmoderno?[2] Las metáforas nos pueden ayudar a aproximarnos a la mentalidad imperante en estos períodos históricos. El hombre premoderno era un guardabosque, mientras que el hombre moderno se convierte en un jardinero. Estas metáforas no son baladíes. Como señalan Lakoff y Johnson (1991, p.198): "Las metáforas pueden crear realidades, especialmente realidades sociales. Una metáfora puede así convertirse en guía para la acción futura". Creo que la cita de Bauman (1998, p.75) es suficientemente esclarecedora al respecto: "los que estaban al mando de las sociedades premodernas podían adoptar la actitud confiada y calmada de los guardabosques: la sociedad, abandonada a sus propios medios, se reproducía año tras año, generación tras generación, sin apenas ningún cambio perceptible. Pero no sus sucesores modernos. Aquí ya no se podía dar nada por sentado. No crecería nada a menos que se hubiera plantado y si crecía algo de forma independiente debía ser algo malo y, por tanto, peligroso, que confundía o comprometía el plan total".

Como apunta Toulmin (2001, p.152-153) los tres sueños de los racionalistas modernos son: "Los sueños de un método racional, una ciencia unificada y una lengua exacta se unen en un único proyecto. Todos se proponen 'purificar' las operaciones de la razón humana descontextualizándolos; es decir, divorciándolos de situaciones históricas y culturales concretas". La modernidad concibe "la sociedad como un objeto a administrar, como una colección de distintos 'problemas' a resolver, como una 'naturaleza' que hay que 'controlar', 'dominar', 'mejorar' o 'remodelar', como legítimo objeto de la 'ingeniería social' y, en general, como jardín que hay que diseñar y conservar a la fuerza en la que fue diseñado..." (Bauman, 1998, p. 23).

En esta línea de pensamiento, como señala Bauman (1998), el holocausto está en la lógica del "jardinero" moderno. ¿Y el ser humano posmoderno, qué será? Quizás lo que se está produciendo es el paso del jardinero, que modifica su entorno sin una visión holística, a la persona (mujer u hombre) ecologista o medio ambientalista (Vázquez Medel, 1999), que sabe que todo está interconectado y que al intervenir sobre la sociedad es consciente que hay que ser muy respetuoso con el contexto para minimizar el efecto mariposa. Así la consigna de nuestra época es el cambio sostenible, la sostenibilidad. Sin embargo, no es ésta la metáfora que deseo explorar.

Como mínimo creo que se me aceptará, después de estos ejemplos, que las metáforas crean representaciones, formas de mirar la realidad, y estas representaciones favorecerán determinados modos de actuación.

---

[2] En las dos primeras etapas hablo del "hombre" ya que éste era el modelo androcéntrico dominante.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp285-305

El objetivo de este texto es modificar la percepción esencialista de la identidad, conseguir que se observen las identidades de otra manera. Esto me parece importante porque las metáforas pueden estructurar nuestros pensamientos y programar determinados cursos de acción, aunque no quisiera caer en un relativismo lingüístico radical (Rodrigo, 1999, p. 107-113). Empero, en cada momento histórico, por exigencias extralingüísticas, se activan determinadas metáforas y pienso que los tiempos que corren nos exigen nuevas metáforas que coadyuven a la mirada intercultural y a las mezclas culturales.

Volviendo a la importancia de las metáforas hay que recordar que "la función primaria de la metáfora es proporcionar una comprensión parcial de un tipo de experiencia en términos de otro tipo de experiencia. Esto puede implicar semejanzas aisladas preexistentes, o la creación de semejanzas nuevas, y mucho más" (Lakoff y Johnson, 1991, p. 195-196). Las metáforas nos permiten visualizar realidades abstractas y complejas, que de otro modo serían difíciles de aprehender. Además nos ayudan a descubrir características y relaciones de esta realidad. Las metáforas potencian una aproximación imaginativa a la realidad y ayudan a afirmar nuestra interpretación.

La identidad es una realidad que nos es tan próxima, tan pegada a nuestra piel, que no tenemos la distancia suficiente para analizarla con cuidado. Además, como sabemos, las identidades provocan impulsos emocionales que no siempre nos permiten una discusión serena sobre las mismas. Pero, precisamente, las metáforas pueden evocar emociones que expliquen otras emociones y así tomar algo de distancia de una realidad identitaria que nos reta. Como afirman Lakoff y Johnson (1991, p.235-236), a partir de su aproximación experimentalista, "la razón de que nos hayamos centrado tanto en la metáfora es que une la razón y la imaginación. La razón supone categorización, implicación, inferencia. La imaginación, en uno de sus muchos aspectos, supone ver un tipo de cosas en términos de otro- lo que hemos denominado pensamiento metafórico. La metáfora es, así, racionalmente imaginativa". Es decir no se trata de hacer volar la imaginación sin más ni más, sino conjugar razón e imaginación en un difícil equilibrio en que ambas se potencien y no se anulen.

Este me parece el principal valor de la metáfora, su potencial heurístico y hermenéutico. La metáfora es la realidad hecha palabra, pero consciente de su realidad simbólica e imprecisa. La construcción identitaria no siempre es fácil de percibir, mientras que una metáfora puede hacerla más fácilmente visualizable. Así, mediante las metáforas, podremos conseguir destacar ciertos aspectos de nuestras experiencias identitarias, que quizás nos pasaron desapercibidas y descubrir nuevas interrelaciones del fenómeno identitario que nos permanecían ocultas.

Debe quedar claro que la metáfora es un modo de ver la realidad, no es la realidad en sí misma. Los aparatos ópticos con los que contemplamos

IC-2009-6 / pp285-305 ISSN: 1696-25085

la realidad y que nos descubren aspectos desconocidos no son más que instrumentos de aproximación al fenómeno analizado. Como apunta Fitzgerald (1993, p. 213) el problema es la reificación de las metáforas, lo que puede ser objeto de confusión es pretender que la metáfora suplante la realidad. Uno de los mayores peligros de la utilización de metáforas es que no se sea consciente de su naturaleza metafórica. En ocasiones, algunos conceptos son presentados sin el reconocimiento de que son básicamente metafóricos. Mi forma de soslayar este peligro es utilizar, para las dos metáforas identitarias que propongo, palabras inglesas. Mediante la utilización de otro idioma la marca metafórica se me antoja indeleble.

Una de las debilidades de las metáforas es que implican también, a pesar de su aparente visión global del fenómeno metaforizado, una simplificación. Por muy brillante que sea una metáfora siempre dará cuenta de algunos aspectos parciales del fenómeno. Por ello hay que tomar de las metáforas aquello que nos pueden dar, y no más. En las metáforas propuestas, inevitablemente, habrá características del fenómeno identitario que no tendrán cabida. Además no se trata de forzar las metáforas, si no simplemente tomarlas *in suo ordine*.

Una última cuestión, relacionada con estas aclaraciones, es la de hasta qué punto una metáfora es verdadera. Como afirman Lakoff y Johnson (1991, p. 200): "Aunque las cuestiones de la verdad surgen para metáforas nuevas, las cuestiones más importantes son las de la acción apropiada. En la mayoría de los casos lo que importa no es la verdad o falsedad de la metáfora, sino las percepciones e inferencias que se siguen de ella, y las acciones que sanciona". No se trata pues si la metáfora es verdad, si no si una metáfora ha sido conseguida y es útil para iluminar aspectos de fenómenos que habitualmente permanecen ocultos. Lo importante de una metáfora es su fuerza performativa. Espero que las metáforas propuestas se consideren iluminadoras, en cualquier caso esta valoración se la dejo al lector al finalizar la lectura del texto. También he de decir que no puedo reclamar la paternidad de la idea de la identidad como *patchwork*. Una breve ojeada por Internet es suficiente para constatar que llegué tarde. Por ejemplo, Kraus (2000) se plantea cómo en la construcción identitaria un individuo es capaz de dar coherencia a fragmentos de su experiencia que recogen situaciones incongruentes entre sí. Así esté autor habla de la identidad-*patchwork*. A mí no me gusta este concepto porque podría dar a entender que hay una identidad-*patchwork*, que es un tipo de identidad, frente a una posible identidad-*no patchwork*. No es esta la postura de Kraus (2000), aunque sí de otros textos, que analizan la identidad desde una perspectiva católica. Así Schalück (2000) considera que la "*patchwork*-identidad" es una identidad deslavazada, carente de grandes ideales y basada en el pragmatismo y el consumismo.

Lo que Berger y Lukmann (1997) predicaban de la modernidad, con la posmodernidad parece haber aumentado. Desde algunos sectores se apunta

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp285-305

una "nueva" identidad-*patchwork* fruto de posmodernidad y la globalización. Sin embargo, en realidad, en mi opinión la identidad siempre ha sido un *pachtwork*, en el sentido de Kraus (2000), una identidad en permanente construcción. Por el contrario, hay una idea desvalorizadora de la identidad-*patchwork*, que la muestra como una identidad hecha de retazos, con valores móviles e inconsustanciales, que propicia el relativismo (valorado negativamente), aleatoria, imprevisible, constantemente recompuesta, y hasta cierto punto caótica. También se apunta que esta identidad en recomposición constante implica una descomposición identitaria. En mi opinión estamos ante el viejo discurso esencialista, excluyente, dogmático, uniformizador y antimestizo, sobre la identidad, en el que no voy a entrar (Rodrigo, 2003a). A pesar de lo dicho creo que la idea del *patchwork* es una metáfora que está todavía por explotar y que puede dar mucho juego.

3. Confeccionando el *patchwork*.

«Las palabras son como una frazada
a veces nos da calor,
a veces no ahoga.
A veces nos tapa,
a veces nos deja desnudos.
No son nada y lo son todo.
No tienen cara ni perfil,
son una malla de entornos nebulosos
pero nos dan el nombre de cada cosa.
Son serviciales
y a veces matan, o dan vida, o paralizan.
Las palabras me dan miedo
y nunca se muy bien cómo cogerlas,
qué hacer con ellas,
dónde meterlas.»
(Garés, 1977, p. 33)
[Traducción de Anna Estrada].

Toda forma de ver es una forma de ocultar; por esto no pretendo hacer una aproximación panóptica a la identidad, sino simplemente intentar defender una metáfora que tenga la suficiente fuerza heurística y hermenéutica para desvelar algunos de los aspectos del complejo fenómeno de las identidades.

En otros textos ya he propugnado la necesidad de pluralizar la identidad (Rodrigo, 1999, p. 51-57), sin embargo debo reconocer que nos cuesta pensar en nuestra identidad (tanto individual como colectiva) como identidades. En nosotros prima un sentimiento de unicidad, de coherencia, de

IC-2009-6 / pp285-305 ISSN: 1696-25085

congruencia, y la pluralidad evoca la escisión de nuestra personalidad o la pérdida de cohesión de nuestro grupo. Por ello voy a hablar de identidad, en singular, a pesar de que estoy convencido de su carácter plural, dinámico y cambiante. De todas formas, la metáfora propuesta se va a encargar de mostrar esta pluralidad y dinamismo.

En primer lugar, debemos explicar que es un *patchwork*. La traducción del término podría ser, "edredón", "frazada", "colcha" o "cobertor" pero perdería una de las características de este tipo de colchas que es el estar hechas a partir de pedazos. Si nos fijáramos en esta característica, que me parece esencial, también podría traducirla, de forma menos literal, por "mosaico". Pero con esta segunda traducción se pierde la textura de la identidad que me parece también esencial. La idea de mosaico nos remite a los fragmentos yuxtapuestos, pegados uno al lado del otro, pero no entrando uno en el otro. Tampoco me sirve la palabra "collage" porque se parecería al mosaico, con el agravante que el material tiene la fragilidad del papel. Creo que cualquier traducción, o la utilización de otro término, haría perder fuerza a la metáfora, por ello prefiero mantener la palabra inglesa.

Si buscamos en un diccionario inglés podemos encontrar que esta palabra tiene dos acepciones. Para el *Collins Dictionary of the English Language* (1986): "1. Trabajo de costura realizado cosiendo juntas piezas de diferentes materiales. 2. Algo, como una teoría, confeccionado a partir de distintos retazos: *Un patchwork de ideas copiadas, plagiadas*"[3]. Como puede apreciarse la segunda acepción es de alto riesgo para un artículo académico.

Para otro diccionario, el *Collins Cobuild English Language Dictionary* (1992), «1. El patchwork es un trabajo de costura realizado cosiendo juntos materiales de diferentes colores y formas (…) 2. Si se describe algo como un patchwork significa que está hecho a partir de distintos fragmentos o piezas…»[4].

Por su parte el *Diccionario del español actual*, de Seco, Andrés y Ramos (1999), recoge la voz "patchwork"[5] también con una doble acepción: «a) Tejido hecho de retazos de otros (…) b) Cosa resultante de una mezcla de elementos heterogéneos».

---

3 Reproduzco el texto en inglés porque ya se sabe, traduttore, traditore, que en las traducciones siempre hay matices que se escapan "1. needlework done by sewing pieces of different materials together. 2. something, such as a theory, made up of various parts: a patchwork of cribbed ideas."

4 «1. Patchwork is needlework that is done by sewing together pieces of material which are of different coulours and shapes (...) 2. If you describe something as a patchwork, you mean that it is made up of different parts or pieces...».

5 A partir de aquí me permito seguir utilizando esta palabra sin cursivas.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp285-305

Lo primero que podríamos decir es que el patchwork como la identidad es algo construido. Como apunta Castells (1998, p.29) «Es fácil estar de acuerdo sobre el hecho de que, desde una perspectiva sociológica, todas las identidades son construidas...». Si desde la sociología, y también la psicología, se acepta el carácter construido de las identidades, la historia reafirma, así mismo este carácter de las identidades colectivas. Como afirma Fontana (2005, p.23) "…cualquier comunidad tiene tantas historias posibles como proyectos de futuro alimenten sus miembros. Y no tiene nada de extraño, en consecuencia, que cuando un colectivo no se siente reflejado por el tipo de historia que se le quiere imponer, reaccione planteándose su alternativa" (la traducción es mía). La identidad colectiva también es una construcción, con la diferencia que, en muchas ocasiones, no son todos los protagonistas, por igual, los que la escriben. Por último, desde la comunicación también se sustenta esta visión constructiva: «…las identidades son *construcciones discursivas* (es decir, maneras de 'hablar' formadas en el discurso o reguladas); de hecho, no puede haber identidad, experiencia o práctica social que no esté construida discursivamente, habida cuenta de que no podemos sustraernos al lenguaje. Es decir, que las identidades son construcciones del lenguaje y no cosas eternas y fijas. Esta idea de que las identidades son construcciones discursivas se sustenta en una concepción del lenguaje según la cual no hay esencias a las que se refiere el lenguaje y, por tanto, no hay tampoco identidades esenciales" (Barker, 2003, p. 53).

Además, creo que la construcción de las identidades tiene más de proceso artesanal que industrial, en el sentido que requiere su tiempo y que en cada caso cada identidad será un obra personal y, aunque semejante a otras, con sus propias singularidades. Es decir que pienso con Maalouf (1999, p. 32) que tenemos una identidad compuesta que es "compleja, única, irreemplazable, imposible de confundirse con ninguna otra". Todos tenemos un patchwork, pero ninguno es exactamente igual. Se trataría de patchworks que reproducirían, en sus fragmentos, nuestra la historia personal.

¿Cómo se ha construido, y se sigue construyendo, nuestra identidad? Nos encontramos ante un proceso histórico, social e individual, en definitiva biográfico. El proceso continuo de socialización es un factor determinante en la construcción identitaria. Ésta se va con-formando gracias a los materiales significantes que el/los contexto/s cultural/es pone/n a nuestro alcance y que experimentamos de forma singular. Es decir que la construcción de la identidad está enraizada en la socialización de determinada sociedad, pero su conformación individual está sujeta a los avatares personales (Rodrigo, 2003a). Cada uno de nosotros va confeccionado su identidad a partir de los retazos que tiene a su alcance. Creo que en este punto la Teoría del Emplazamiento podría hacer aportaciones muy productivas: «El emplazamiento es una respuesta a la necesidad adaptativa en relación con el entorno, y a nuestra plasticidad en el mundo. Pero la Teoría del Emplazamiento no es mecanicista ni determinista. Aun cuando nuestro estar-

IC-2009-6 / pp285-305 ISSN: 1696-25085

en-el-mundo quede frecuentemente condicionado por un conjunto de circunstancias emplazantes, reconocemos la posibilidad de actuar –aunque sea desde el propio sistema contra el que decidimos rebelarnos- desde el reducto último de nuestra responsabilidad» (Vázquez Medel, 2003, p. 2).

Cada uno debe ser responsable de coser su patchwork. Téngase en cuenta que al coser la colcha, los fragmentos deben encajar muy bien, si no se deben deshacer y volver a coser. Los fragmentos dispares de nuestras experiencias de vida deben integrarse de forma coherente (Kraus, 2000) a pesar la heterogeneidad. A veces pueden parecer disonantes, contradictorios, pero como en un patchwork los pedazos se han ido tejiendo poco a poco, relacionándose unos con otros. Es posible que en algunos retazos las costuras estén reforzadas, mientras que en otros apenas estén hilvanados. Un cambio identitario siempre es posible. Así se dan líneas de fuga, agenciamientos, etc. (Silva Echeto, 2003), pero también hay que tener en cuenta la fuerza de las costuras.

Recordemos otra de las características de las colchas patchwork. Los fragmentos con los que se confecciona la colcha son muy caros, son telas de alta calidad. Los fragmentos de vida con los que conformamos nuestra identidad nos son muy caros (queridos), y en ocasiones nos han salido muy caros (gravosos). Nadie parece dudar de la importancia de la identidad, tenga ésta las características (más individualistas o más comunitaristas) que tenga. Por esto hay la tendencia a proteger nuestra identidad. Recordemos que el reverso de la colcha patchwork está acolchado, se protege con otra tela que se cose en el reverso. Pero este reverso no es el patchwork, es un sistema de protección de la colcha. Creo que lo que pretenden algunas posturas esencialistas identitarias es dar la vuelta al patchwork de forma que sólo se vea la parte acolchada, lisa, blanca, uniforme e idéntica en todos, porque el anverso de la identidad nos muestra los remiendos, que esta postura considera inaceptables. En el fondo, nos muestran el forro de nuestra identidad y así se pretende ocultar la diferencia de cada una de las identidades.

La cultura provee modelos identitarios, pero quizás habría que decir que no se trata de una sola cultura sino que, aunque puede haber una cultura hegemónica, hay que tener en cuenta que tanto a nivel internacional como a nivel local hay culturas hegemónicas y no hegemónicas que también están al abasto de las personas. Por ello hay que puntualizar que la identidad cultural de las personas desborda frecuentemente el marco de referencia que se le supone a una sola cultura. Como afirma Bauman (2005, p. 35): "Pocos de nosotros (en el caso de que haya alguien) estamos expuestos a una sola 'comunidad de ideas y principios'…». Sin embargo, la construcción identitaria nacional sigue teniendo una gran fuerza, aunque no siempre ha sido así. Bauman (2005, p. 43 y ss.) nos recuerda que a mediados del siglo XX se hizo un padrón en Polonia al que tuvieron que añadir la categoría de "los lugareños", ya que muchos no se sentían con una identidad nacional, sino del

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp285-305

lugar próximo donde habían nacido, frecuentemente identificado con un deíctico: "somos de aquí". Aunque, poco a poco, la identidad nacional se fue imponiendo: "Hubo que esperar a la lenta desintegración y a la merma del poder de control de las vecindades, además de a la revolución de los transportes, para despejar el terreno y que naciera la identidad como un *problema* y, ante todo, como una *tarea*" (Bauman, 2005, p. 46) (en cursivas en el original). Conviene seguir recordando, en relación a la construcción identitaria en el Estado-nación, que "la identidad nacida como ficción requirió de mucha coerción y convencimiento para fortalecerse y cuajar en una realidad (más concretamente: en la única realidad imaginable), y estos dos factores sobrevolaron la historia del nacimiento y de la maduración del Estado moderno" (Bauman, 2005, p. 49). Además, y quizás ésta fue su mayor carga, como afirma Bauman (2005, p. 53): "La identidad *nacional*, déjeme añadir, nunca fue como otras identidades. Al contrario de otras identidades que jamás exigieron lealtad sin ambages y fidelidad exclusiva, la identidad nacional no reconoce la competencia, ni mucho menos una oposición. La identidad nacional concienzudamente construida por el Estado y sus organismos (…) tiene por objetivo el derecho de monopolio para trazar el límite entre el nosotros y el ellos" (en cursiva en el original).

En la actualidad, frente al programa de uniformización nacional del siglo XVII "*un roi, une loi, une foi*" ("un rey, una ley, una fe") (Toulmin, 2001, p. 86), en el siglo XXI, en las sociedades cada vez más interculturales y frecuentemente multiculturales, hay que aceptar que la identidad puede implicar pertenencias múltiples, lealtades diversas y fidelidades plurales.

Como afirma García Canclini (2004, p. 161): «Las identidades de los sujetos se forman ahora en procesos interétnicos e internacionales, entre flujos producidos por las tecnologías y las corporaciones multinacionales; intercambios financieros globalizados, repertorios de imágenes e información creados para ser distribuidos a todo el planeta por las industrias culturales. Hoy imaginamos lo que significa ser sujetos no solo desde la cultura en que nacimos, sino desde una enorme variedad de repertorios simbólicos y modelos de comportamiento. Podemos cruzarlos y combinarlos.». En este mismo sentido, Bauman (2005, p. 68) afirma que, en la modernidad líquida "se ha dado plena libertad a las identidades y ahora son los hombres y mujeres concretos quienes tienen que cazarlas al vuelo, usando su propios medios e inteligencia". Pero tampoco hay que entender que en el mercado globalizado de las identidades la construcción del patchwork pierde su carácter artesanal. Es bien cierto que las industrias culturales nos aportan muchos y nuevos modelos identitarios. A diferencia de tiempos pasados, el individuo de la sociedad posmoderna no posee, de forma insoslayable, una etiqueta identitaria. Como afirma Bauman (2005, p. 32): "Uno se conciencia de que la 'pertenencia' o la 'identidad' no están talladas en la roca, de que no están protegidas con garantía de por vida, de que son eminentemente negociables y revocables". A lo largo de su vida, y con mayor o menor nivel

IC-2009-6 / pp285-305 ISSN: 1696-25085

de libertad, cada uno será el artista-artífice de sí mismo, recogiendo, adaptando, conociendo e incorporando modelos, facetas, posibilidades que la sociedad globalizada o glocalizada en la que vive le ofrece. Pero todas estas posibilidades se verán unas más alentadas y otras más desalentadas en la sociedad más próxima en la que se va a convivir. Así, por ejemplo, es más sencillo ser *mahu*[6] en la Polinesia francesa que en España. Los *mahus* son una identidad prácticamente irreconocible en Europa y por ello muy difícil de activar en las relaciones sociales. Además, como señala Barker (2003, p. 277), "el hecho de que las identidades sean cuestiones de cultura y no de naturaleza no significa que podamos desechar sin más esas identidades étnicas o sexuales en las que nos ha insertado la aculturación y adoptar otras nuevas, pues, si bien las identidades son construcciones sociales, nos constituyen mediante las imposiciones del poder y las identificaciones de la psique". Sin embargo, también hay que constatar que una de las características de nuestro tiempo es el aumento de modelos culturales que tenemos a nuestra disposición. En este sentido, cuanto mayores sean las posibilidades del individuo para "crear" su propia identidad, más rica y compleja será ésta. Dotarse de una identidad pasa a ser una tarea creativa que durará toda la vida; en el proceso, se perderán elementos de identidad importantes para un momento determinado, pero vacíos de contenido en momentos futuros; a la vez, se van incorporando nuevas facetas, nuevas posibilidades. Así, "la construcción de la identidad se ha trocado en experimentación imparable. Los experimentos nunca terminan. Usted prueba una identidad cada vez, pero muchas otras (que todavía no ha probado) esperan a la vuelta de la esquina para que las adquiera" (Bauman, p. 180-181). Pero seguimos viviendo en una sociedad de clases, en la que no todo el mundo tiene las mismas oportunidades, ya que se parte de circunstancias muy diferentes. Como nos recuerda Bauman (2005, p. 204) "la mayoría está excluida del festín planetario. No hay un 'bazar multicultural' para ellos". No todo el mundo puede hacer al patchwork con las mismas facilidades. Para algunos "seleccionar los medios requeridos para lograr una identidad alternativa a la elección de uno ya no es un problema (siempre y cuando tenga el dinero suficiente para comprarse la consabida parafernalia)" (Bauman, 2005, p. 179), mientras que para otros, como veremos en el último apartado, su identidad o su cambio de identidad no es reconocida.

En el pachtwork a pesar del efecto mosaico hay una homogeneidad en la heterogeneidad, además los hilos ocultos a la vista le dan cohesión y firmeza. La identidad, como dijimos, está hecha a mano, artesanalmente, a

6 La antropología nos ha mostrado que no sólo están los géneros masculino y femenino, si no que existen otros géneros. Así, los mahu serían hombres cuyo comportamiento es femenino. Otro ejemplo son, en la India, los hijras que son hombres que se visten y actuan como mujeres.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp285-305

pesar de los intentos de industrialización, yo diría de manipulación identitaria. A veces desde las instancias del poder nos dicen quién es un buen catalán o español en un intento de condicionar nuestra identidad y nuestra sentimentalidad (Medina y Rodrigo, 2005). Esta homogeneización identitaria intenta ocultar el patchwork.

El patchwork es una tela que tiene una determinada textura, un determinado texto en el que está inscrita mi historia, que es una historia que voy tejiendo, e incluso destejiendo, a lo largo de toda mi vida, hasta el último hilo. Como afirma Maalouf (1999: 35) "la identidad no se nos da de una vez por todas, sino que se va construyendo y transformando a lo largo de toda nuestra existencia". Transformar significa que el patchwork nunca está totalmente finalizado ya que se pueden añadir nuevos pedazos. Sin embargo, hay que añadir que no se añaden de forma instantánea sino mediante un laborioso tejer. La construcción identitaria es un recoser permanente, pero todos los añadidos están entretejidos, aunque con mayor o menor consistencia. Aquí la casuística puede ser muy variada. Es posible que para añadir lo nuevo tenga que remplazarlo por otro fragmento o simplemente añadirlo a continuación. Hay fragmentos de mi identidad que están sobrehilados para que no se deshilachen, mientras que otros apenas están punteados y que serán fácilmente reemplazables. Por supuesto, este tejer y destejer no está al margen de las circunstancias, políticas, sociales, económicas y culturales del entorno. Un claro ejemplo de esto nos lo propone Maalouf (1999, p.22-23) cuando plantea una encuesta imaginaria sobre su identidad a un hombre de unos cincuenta y tantos años en Sarajevo: "Hacia 1980, ese hombre habría proclamado con orgullo y sin reservas: '¡Soy yugoslavo!'; preguntado un poco después, habría concretado que vivía en la República Federal de Bosnia-Herzegovina y que venía, por cierto, de una familia de tradición musulmana. Si lo hubiéramos vuelto a ver doce años después, en plena guerra, habría contestado de manera espontánea y enérgica: '¡Soy musulmán!' Es posible que se hubiera dejado crecer la barba reglamentaria. Habría añadido enseguida que era bosnio, y no habría puesto buena cara si le hubiésemos recordado que no hacía mucho que afirmaba orgulloso que era yugoslavo. Hoy, preguntado en la calle, nos diría en primer lugar que es bosnio, y después musulmán; justo en ese momento iba a la mezquita, añade, y quiere decir también que su país forma parte de Europa y que espera que algún día se integre en la Unión Europea. ¿Cómo querrá definirse nuestro personaje cuando lo volvamos a ver en ese mismo sitio dentro de veinte años? ¿Cuál de sus pertenencias pondrá en primer lugar? ¿Será europeo, musulmán, bosnio…? ¿Otra cosa? ¿Balcánico tal vez?".

Recordemos que el patchwork se confecciona a partir de fragmentos que me son dados; es decir, el conocimiento de nuevas realidades, nuevos modelos identitarios, o nuevas formas de vivir mi identidad son cambios que parten de lo social para ir concretándose en lo individual. Podríamos decir que la persona tiene a su abasto una serie de modelos identitarios

IC-2009-6 / pp285-305 ISSN: 1696-25085

históricamente establecidos y socialmente connotados y que, al mismo tiempo, se van renovando. Lo que caracteriza la sociedad actual es la proliferación de modelos. Ténganse en cuenta los procesos de globalización y el papel de los medios audiovisuales (Baker, 2003) y digitales. Cada persona, a partir de modelos de identificación culturales que tenga a su alcance, irá construyendo su identidad cultural (Rodrigo, 2003a).

A veces este añadido al patchwork es un remiendo y en otras ocasiones la trama del nuevo tejido enlaza perfectamente con la ya existente. Cada uno, a partir de lo que incorpora a su patchwork, establece su diseño identitario. Es la gramática de la identidad.

Si aceptamos que la identidad es un proceso de reconstrucción dinámico, habrá que aceptar que también hay pérdidas identitarias. Al mismo tiempo que añado nuevos pedazos a mi patchwork, otros se pueden ir perdiendo. Evidentemente, se pueden perder de muchas formas diversas mediante desgarros, que pueden dar lugar a costurones, o simplemente porque con el tiempo, poco a poco, el fragmento se va desprendiendo.

La metáfora de la identidad como patchwork, tiene otros aspectos que no voy a explorar, por ejemplo el de las funciones o disfunciones de la identidad. Las identidades nos protegen, pero también nos pueden ahogar. Las necesitamos porque sin ellas nos sentimos desnudos, pero a veces son una carga difícil de sobrellevar.

El patchwork es la sintaxis y la semántica de nuestra identidad, vamos estableciendo nuestra identidad a partir de los retazos que vamos añadiendo. Implica la autoabscripción a determinados modelos identitarios. Sería la dimensión más personal/social de la identidad. Sin embargo, la identidad también tiene una dimensión social/pública.

4. Cuando el patchwork se convierte en password[7].

«Leyendo *Los idus de marzo* encontré una frase siniestra
que el autor atribuye a Julio César: *Es imposible no terminar
siendo como los otros creen que uno es.*»
(García Márquez, 2004, p. 93).

La construcción identitaria tiene un importante aspecto pragmático. Más allá de la construcción sintática y semántica, la identidad se "con-forma" en la interacción con los otros. Es decir, es en las relaciones intersubjetivas donde las identidades adquieren su forma. Así podríamos apuntar que los cambios operados en los modelos de identidad femenina repercuten directamente en los

[7] La idea inicial de la identidad como *password* se la debo a Juan Carlos Fernández Serrato, profesor de la Universidad de Sevilla, cuando, en una conversación informal, comentamos la idea de la identidad como *patchwork*.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp285-305

modelos de identidad masculina, y en otros aspectos más generales de la cultura (Vázquez Medel, 1999).

Pero estas dinámicas identitarias (Revista CIDOB d'Afers Internacionals, 1998/1999) no siempre son fáciles y pacíficas. En ocasiones, ciertos conflictos propician repliegues identitarios. Cuando ciertos fragmentos de nuestro patchwork son criticados puedo ocultarlos o, por el contrario, mostrarlos orgullosamente como una reacción identitaria a un ataque a un aspecto de mi identidad, que incluso puede ser o podría ser secundario. Es decir, determinadas actitudes de los otros pueden reafirmar, por reacción, algunos aspectos de mi identidad. Como señala Maalouf (1999, p. 57) "el derecho a criticar al otro se gana, se merece. Si tratamos a alguien con hostilidad o desprecio, la menor observación que formulemos, esté justificada o no, le parecerá una agresión que lo empujará a resistir, a encerrarse en sí mismo, difícilmente a corregirse; y, a la inversa, si le demostramos amistad, simpatía y consideración, no solamente en las apariencias sino con una actitud sincera y sentida como tal, entonces es lícito criticar en él lo que estimamos criticable, y tenemos alguna posibilidad de que nos escuche".

Recordemos que las identidades no sólo son un proceso de autoabscripción sino también un proceso de atribución por parte del otro. La identificación de mi identidad por el resto de las personas es lo que actualiza, social y públicamente, mi identidad. Este reconocimiento es imprescindible para que mi identidad tenga una dimensión pública. Esta identidad con-formada es con-firmada en las interacciones sociales. Esta identidad social y pública es la que me permitirá actuar en el ámbito de lo social. Para hacer valer esta identidad debo mostrarla, de alguna manera. Así la identidad patchwork se convierte en una identidad *password*. Los fragmentos visibles de nuestro patchwork, nuestras señas de identidad, nuestra firma, configuran nuestros *passwords*. El *password* implica la visibilidad de determinados aspectos del patchwork. Por ello si no se me permite la entrada en un lugar determinado debo utilizar otros *passwords*, mostrar otro fragmento. Se trata de justificar mi derecho a acceder.

De nuevo, en esta metáfora, utilizaré la terminología inglesa porque me parece más ilustrativa de la idea que pretendo transmitir. Seco, Andrés y Ramos (1999), en su *Diccionario del español actual*, definen *password*[8] como «Clave de seguridad». El *Collins Cobuild English Language Dictionary* (1992) sigue la definición española: "Un password es una palabra o expresión secreta que se debe utilizar para poder acceder a un lugar en concreto"[9]. Pero la definición del *Collins Dictionary of the English Language* (1986) nos ofrece una doble acepción: "1. una palabra secreta,

8 A partir de aquí me permito seguir utilizando esta palabra sin cursivas.

9 «A password is a secret word o expression that you must say in order to be allowed into a particular place».

IC-2009-6 / pp285-305 ISSN: 1696-25085

frase, etc. que otorgando una identidad, pertenencia a un grupo, etc. garantiza la admisión o aceptación a un lugar 2. una acción, característica, etc. que permite la admisión o aceptación"[10].

Esta última definición me interesa más que las primeras, que son más restringidas. Veamos la primera acepción: la identidad, a pesar de las apariencias, es algo oculto. Uno puede presuponer una identidad ajena, aquí los estereotipos y las representaciones de las alteridades juegan un papel de creación de sentido muy importante (Rodrigo, 2003b). Pero cada vez podremos estar menos seguros de las identidades ajenas, porque los estereotipos permiten una creación de sentido rápida y fácil, pero incierta. Sólo es mediante la identificación efectiva, mediante el password, que se conoce la identidad del otro. Así al mostrar el pasaporte, el *passport*, que hace de password, quedamos realmente identificados como nacionales de un país.

La segunda acepción de la segunda definición inglesa todavía es más amplia. Nos remite a las características que permiten la integración en un colectivo determinado. *A sensu contrario* también podríamos plantear que la ausencia de esta característica da lugar a la exclusión del grupo. Téngase en cuenta que la identidad cultural puede ser tanto un mecanismo de inclusión como de exclusión (Rodrigo, 2003a), todo dependerá del password, de la característica demandada. ¿Qué es lo que se me exige para ser de este colectivo? ¿Qué palabra o símbolo es el necesario para ser aceptado? Las exigencias son cambiantes, aunque a veces, para algunos son imposibles de cumplir. Son los eternos extranjeros, son aquellos que tienen que estar permanentemente justificando su pertenencia. Imaginemos el siguiente diálogo de un norteamericano caucásico y otro con rasgos asiáticos:

> "-¿De dónde eres?
> - De los Estados Unidos.
> - No, quiero decir, ¿dónde naciste?
> - En los Estados Unidos.
> - Si, pero ¿de dónde son tus padres?
> - De los Estados Unidos.
> - ¿Los dos?
> - Sí
> - Ah, ¿y tus abuelos? ¿de qué país asiático vinieron?
> - Todos nacieron en los Estados Unidos"
>
> (Rodrigo, 2000, p. 62).

10 «1. a secret word, phrase, etc., that ensures admission or acceptance by proving identity, membership, etc. 2. an action, quality, etc., that gains admission or acceptance».

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp285-305

Dentro de algunas generaciones, un diálogo tan absurdo como a éste será posible en España, a menos que cambie nuestra autopercepción del patchwork de la identidad cultural española. Téngase en cuenta que la tan loada integración sólo será efectiva si se produce un cambio tanto de los que vienen de fuera como de la sociedad de recepción. Una España mestiza es integradora, la España de la limpieza de sangre tan solo puede excluir. España, a poco se analice, tiene una incuestionable historia mestiza, que se ha ocultado sistemáticamente. Pero, en la actualidad, el mestizaje cobra nuevas presencias. A partir de datos del Instituto Nacional de Estadística, el diario *El País* (2007, 17 de febrero, p.38) informa que el 17,6% de los recién nacidos en España, en el año 2005, tienen al menos uno de los progenitores extranjeros. En el año 1996 este porcentaje era del 4,54%. El mestizaje se me antoja imparable.

Como ya apuntamos anteriormente, el festival identitario que proporciona la posmodernidad no es igual para todo el mundo. La posibilidad de elección identitaria no está al alcance de todo el mundo. La estratificación social también se manifiesta en la construcción identitaria. «En un extremo de la jerarquía global emergente están los que pueden componer y descomponer sus identidades más o menos a voluntad, tirando del fondo de ofertas extraordinariamente grande de alcance planetario. El otro extremo está abarrotado por aquellos a los que se les ha vedado el acceso a la elección de identidad, gente a la que no se da ni voz ni voto para decidir sus preferencias y que, al final, cargan con el lastre de identidades que otros les imponen y obligan a acatar; identidades de las que se resienten pero de las que no se les permite despojarse y que no consiguen quitarse de encima. Identidades que estereotipan, que humillan, que deshumanizan, que estigmatizan…» (Bauman, 2005, p. 86-87). Como nos recuerda Bauman (2005, p. 87) "la mayoría de nosotros estamos desairadamente en suspenso entre estos dos extremos…". Pero también hay el extremo del espacio inferior: "En este espacio cae (o, más correctamente, se empuja a) la gente a la que se niega el derecho a reivindicar una identidad distinta de una clasificación imputada e impuesta, la gente cuya demanda no se admitirá y cuyas protestas no serán escuchadas ni siquiera aunque soliciten la anulación del veredicto" (Bauman, 2005, p.89). Sería el caso de "los ilegales", "los sin papeles", los nuevos esclavos del siglo XXI. "El significado de 'identidad de clase inferior' es ausencia de identidad; la desfiguración hasta la anulación de la individualidad, de la 'cara' (…) se le arroja fuera del espacio social, donde se buscan, eligen, construyen, evalúan, confirman o refutan las identidades" (Bauman, 2005, p.90). En medio de los dos extremos hay una gran variedad de situaciones. Pero para algunos conseguir el password es mucho más difícil que para otros. Para estos el peligro de expulsión siempre está latente. Como comentaba un joven francés de 23 años: "Tengo la nacionalidad francesa, pero Francia me trata como a un extranjero y al otro lado de la frontera, en África, sólo

IC-2009-6 / pp285-305 ISSN: 1696-25085

soy un turista. Ay, hermano, yo no sé de dónde soy." (*El País*, 2005, 13 de noviembre, p. 5). ¿Por qué deben ocultar determinados aspectos de su patchwork para que su password sea válido? (El Hachmi, 2004). Una forma de arrostrar las coerciones identitarias (Rodrigo y Medina, 2006) de los passwords excluyentes es concebir la identidad como patchwork. Las identidades nacionales excluyentes pueden convertirse en un obstáculo en los tiempos actuales. Dos ejemplos serán suficientes para ponerlo de manifiesto. Maalouf (1999, p. 11) en la primeras palabras de su obra señala: "Desde que dejé Líbano en 1976 para instalarme en Francia, cuántas veces me habrán peguntado, con la mejor intención del mundo, si me siento 'más francés' o 'más libanés'. Y mi respuesta es siempre la misma:' ¡Las dos cosas!' Y no porque quiera ser equilibrado o equitativo, sino porque mentiría si dijera otra cosa. Lo que hace que yo sea yo, y no otro, es ese estar en las lindes de dos países, de dos o tres idiomas, de varias tradiciones culturales. Es eso justamente lo que define mi identidad. ¿Sería acaso más sincero si amputara de mí una parte de lo que soy?". Por su parte Bauman (2005, p. 27-29) empieza su libro con una anécdota personal. El autor nos recuerda que en una universidad checa es costumbre que se interprete el himno nacional de la persona que va a ser investida doctor *honoris causa*. El problema que se planteó en su investidura es que le pidieron que eligiera entre el himno británico (su país de acogida) y el himno polaco (su país de nacimiento), pero Bauman no queriendo excluir ninguna de sus pertenencias pidió finalmente que se tocara el himno europeo. ¿Hasta qué punto estas identidades liminares son, más que la excepción, la norma?

Aquí podríamos introducir la idea de la identidad colectiva/cultural (Rodrigo, 2003a) como un patchwork imaginario del que los individuos concretos comparten más o menos fragmentos. Podríamos pensar que el sentido de identificación o de pertenencia se da cuando se tienen suficientes fragmentos del ideal. Esto nos plantea algunos problemas que sólo apuntaré. Un problema es cuando se me obliga a deshacerme de una parte de mi patchwork para ser aceptado. ¿Puede España tener un presidente de gobierno homosexual, musulmán, catalán o dentista? Si al leer esta pregunta alguien se ha preguntado: ¿dentista, por qué no? Ya ha puesto de manifiesto este primer problema. Otro problema es ¿cuántos fragmentos son suficientes para sentirme identificado con una identidad cultural? y ¿cuántos fragmentos son suficientes para que los otros me identifiquen como participante de esta identidad cultural? ¿cuál es el password correcto para poder acceder al colectivo? No siempre es fácil acceder al santo y seña, a la contraseña idónea. Recordemos, como ya hemos apuntado antes, que hay personas que parece que nunca tienen los patchwork-passwords adecuados, y siempre son considerados como los otros. Este podría ser el caso de los gitanos, en España, o de los judíos. De esta forma, estos grupos se convierten en extranjeros en su propia patria. Como apunta Bauman los

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp285-305

judíos eran culturalmente indistinguibles y socialmente invisibles, por ello la política segregacionista nazi les obligó a llevar visible el patchwork-password de la estrella de David (Bauman, 1998, p. 78). Obligar a visibilizar la identidad para segregar es un atentado contra nuestra identidad. Pero, ¿qué sucede cuando un colectivo quiere visibilizar voluntariamente parte de su patchwork? Es conocida la polémica que en Francia ha producido la prohibición que las chicas musulmanas lleven velo en las escuelas. En este tema albergo dudas sobre si la solución es la prohibición.

Conclusiones

> «…ya no hay lectores inocentes. Ante un texto, cada uno aplica su propia perversidad. Un lector es lo que antes ha leído, más el cine y la televisión que ha visto. A la información que le proporcione el autor, siempre añadirá la suya propia. Y ahí está el peligro…» (Pérez-Reverte, 1993, p. 457).

Volviendo a la visibilización del vestir, en el mundo de la moda se utiliza el término pacthwork para las prendas, no necesariamente colchas, hechas de fragmentos. Qué duda cabe que las prendas son un sistema identificante o significante de una identidad aparente. Así la forma de ir vestido funciona como un password para acceder a ciertos lugares. Pero un password no es un *passe-partout*, un mismo password no sirve para ser aceptado de todos los colectivos. Si aceptamos la concepción plural de la identidad, deberemos reconocer que en las sociedades complejas necesitamos distintos passwords para poder entrar en distintos lugares, así hay que ser identificado como un hombre para entrar en los urinarios públicos masculinos, es necesario identificarse como joven para obtener determinados descuentos, hay que acreditar ser español para poder acceder a la función pública o tener el password europeo adecuado para poder circular por la Unión Europea sin *passport*. También es posible que sean necesarios distintos passwords sucesivos para poder acceder un mismo programa social. ¿Cuáles son las identidades aceptables o inaceptables para ser presidente del gobierno español?

Para finalizar quisiera decir que, en mi opinión, los procesos de interculturalidad o interculturalización que vivimos propician el pensar la identidad como un pachtwork. Quizás mi texto está un poco deshilvanado y, con la metáfora propuesta, no he podido hilar muy fino. Estoy convencido que este artículo tiene muchos flecos, pero supongo que es lo propio al tratarse de un patchwork. De todas formas, cada uno de los lectores debe decidir el valor heurístico y hermenéutico de la propuesta. Si le sirve para activar su imaginación y para concebir y explicar mejor el complejo

IC-2009-6 / pp285-305 ISSN: 1696-25085

fenómeno de la identidad considero que habré alcanzado mi objetivo. Si no es así, simplemente tírela a la papelera del olvido, y perdón por la metáfora.

Referencias bibliográficas

- Baker, C. (2003). *Televisión, globalización e identidades culturales*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (1998). *Modernidad y Holocausto*. Toledo: Sequitur.
- Bauman, Z. (2005). *Identidad*. Madrid: Losada.
- Berger, P. L. y Luckmann, T. (1997). Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. Barcelona: Paidós.
- Castells, M. (1998). La era de la información. Sociedad, Economía y Cultura. Vol.2 El poder de la identidad. Madrid: Alianza.
- Collins (1986). Collins Dictionary of the English Language. Londres: Collins.
- Collins Cobuild (1992). Collins Cobuild English Language Dictionary. Londres: Harper Collins.
- El Hachmi, N. (2004). *Jo també sóc catalana*. Barcelona: Columna.
- Fitzgerald, T. K. (1993). *Metaphors of Identity. A Culture-Communication Dialogue*. Albany (New York): State University of New York Press.
- Fontana, J. (2005). La construcció de la identitat. Barcelona: Editorial Base.
- García Canclini, N. (2004). Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad. Barcelona: Gedisa.
- García Márquez, G. (2004). *Memorias de mis putas tristes*. Barcelona: Mondadori.
- Garés, J. (1977). Fals sense mà (poemes de presó). València: Eliseu Climent.
- Hofstede, G. (1999). Culturas y organizaciones. El software mental. La cooperación internacional y su importancia para la supervivencia. Madrid: Alianza.
- Kraus, W. (2000). Making Identities Talk. On Qualitative Methods in a Longitudinal Study. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* (1,2). [publicación en línea]. Disponible desde Internet en: <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/2-00/2-00kraus-e.htm> [con acceso el 20 -12-2008].
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1991). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Maalouf, A.(1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.
- Medina, P. y Rodrigo, M. (2005). Las emociones como barreras y accesos a la diversidad cultural. *Redes.Com. Revista de Estudios para el Desarrollo Social de la Comunicación*, 2, 19-28.
- Morin, E. (2004). *La mente bien ordenada*. Barcelona: Seix Barral.
- Pérez-Reverte, A. (1993). *El club Dumas*. Madrid: Alfaguara.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp285-305

- Revista CIDOB d'Afers Internacionals (1998/1999): Dinámicas identitarias/ Dynamiques identitaires. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 43-44, diciembre-enero. También disponible desde Internet en: http://www.cidob.org/es/publicaciones/revistas/revista_cidob_d_afers_internacionals/num_43_44_dinamicas_identitarias [con acceso el 20-12-2008].

- Rodrigo Alsina, M. (1999). *La comunicación intercultural*. Rubí (Barcelona): Anthropos.

- Rodrigo Alsina, M. (2000). *Identitats i comunicació intercultural*. Valencia: Edicions 3 i 4.

- Rodrigo Alsina, M. (2003a): Identidad cultural y etnocentrismo: una mirada desde Catalunya. En V. Sampedro y M. Llera (Eds.), *Interculturalidad: interpretar, gestionar y comunicar* (pp.197-221). Barcelona: Edicions Bellaterra.También disponible desde Internet en: <http://www.aloj.us.es/gicomcult/portada/37tx/3.htm> [con acceso el 20-12-2008].

- Rodrigo Alsina, M. (2003b). Inmigración y comunicación. En F.R. Contreras, R. González Galiana, y F. Sierra Caballero (coords.), *Comunicación, cultura y migración*. (pp.163-181). Sevilla: Junta de Andalucía.

- Rodrigo, M. y Medina, P. (2006). Posmodernidad y crisis de identidad. *Revista Científica de Información y Comunicación*, 3, 125-146.

- Seco, M., Andrés. O. y Ramos, G. (1999). *Diccionario del español actual*. Madrid: Aguilar.

- Schalück, H. (2000). La OFS ante los desafios del 2000. *LISTA C I O F S* Consejo Internacional de la OFS (6, 32). [publicación en línea]. Disponible desde Internet en: <http://www.ciofs.org/per/2000/lca0es32.htm.> [con acceso el 20-12-2008].

- Silva Echeto, V. M. (2003). *Comunicación e información (inter)cultural. La construcción de las identidades, la diferencia y el multiculturalismo*. Sevilla: Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo.

- Toulmin, S. (2001). Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad. Barcelona: Península.

- Vázquez Medel, M. Á. (1999). *Mujer, Ecología y Comunicación*. Sevilla: Mergablum.

- Vázquez Medel, M. Á. (2001). Identidad Cultural, multiculturalismo y cambio social. Disponible desde Internet en: <http://www.cica.es/aliens/gittcus/identidad.html> [con acceso el 20-12-2008].

- Vázquez Medel, M. Á. (2003). Bases para una teoría del Emplazamiento. En M. Á. Vázquez Medel et. al. (Eds.), *Teoría del Emplazamiento: aplicaciones e implicaciones* (pp. 21-40). Sevilla: Alfar.

- Vidal, G. (2005). *Creación*. Madrid: Diario El País.

MIMETISMO Y MIGRACIÓN
MIMICRY AND MIGRATION

Raúl Antelo
(Universidade Federal de Santa Catarina)

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp307-317

Resumen
Los integrantes del Colegio de Sociología tendieron a la sacralización de la vida social y trataron de restaurar diferencias jerárquicas. En especial, Roger Caillois creía que el poder es preferible al goce. Ambos se excluían mutuamente pero no como mundos opuestos. Dominación y placer eran contiguos. Ese debate implicaba una crítica de la mímesis y una deriva hacia el mimetismo subversivo. Muchas de estas ideas fueron desarrolladas por Caillois en su exilio en la Argentina y seguidas de cerca por dos lectores alemanes, Theodor Adorno y Walter Benjamin.

Abstract
Members of College of Sociology tended to sacralize social life and tried to restore hierarchical differences. Roger Caillois particularly believed that domination was preferable to pleasure. Both were mutually exclusive, but not as separate worlds. Domination and pleasure are contiguous. The debate supposed a critique of mimesis and a drift into mimetic subversion. Most of these ideas were developed by Caillois during his exile in Argentina and they were closely followed by two German readers, Theodor Adorno and Walter Benjamin.

Palabras clave
Modernidad / Mimetismo / Exilio

Keywords
Modernity / Mimicry / Exile

Sumario
1. Mimetismo
2. La partie, la part du ciel

Summary
1. *Mimicry*
2. *La partie, la part du ciel*

Les 'personnes déplacées', les exilés, les déportés,
les expulsés, les déracinés, les nomades
ont en commun deux soupirs, deux nostalgies:
leur morts et leur langue.
Jacques Derrida – *De l´hospitalité*.

No hay identidad dada. Sólo nos es posible pasar por un proceso de identificación: el de la propia ipsidad, con toda su estela de inflexiones —el *compos*, el *hospes* y el *despotes*— todos actores del *possidere*. En ese sentido, mi propio objeto de reflexión, desplazado y deportado, está escindido en dos espacios, el París anterior a la Ocupación y el Buenos Aires previo al peronismo. En esos espacios se mueven dos figuras, Walter Benjamin y Roger Caillois, reunidos y enfrentados por el valor del mimetismo, el carácter sexual de la apropiación cultural y la anamnesis autobiográfica como cuidado personal en la constitución del sujeto.

Ambos escritores se confrontan por un problema que en verdad los une: la voluntad de poder a partir de una situación de relativa impotencia. Contar esa historia puede volverme a veces obscuro, otras, errático. Pero tratemos de armarla, pese a todo, porque supone un diálogo entre la Escuela de Frankfurt y el Colegio de Sociología en París. Aunque remita también a su borde transatlántico, el exilio de Caillois en Argentina.

1. Mimetismo

Recordemos entonces, a título introductorio, que en un texto del invierno de 1933, "Doctrina de lo similar", Walter Benjamin ensaya su noción de que no sólo la cultura sino la mismísima naturaleza produce semejanzas y para probarlo basta pensar en los fenómenos de mimetismo de suerte que, con más razón, una práctica cultural como la lectura sólo puede definirse, a su juicio, como el fenómeno diferido de encuentro con aquella inmaterialidad que había sido olvidada. Pocos meses después, al principio del verano, redacta otro ensayo, "Sobre la facultad mimética", en que sistematiza tales ideas afirmando que el mundo que circunda al hombre moderno ya no contiene sino restos de las antiguas correspondencias y analogías mágicas que eran familiares a los pueblos primitivos de modo tal que la cuestión a decidir aún es si esos restos son la decadencia de una facultad o bien una trasformación de su potencia. La salida para Benjamin consiste pues en "leer lo que nunca ha sido escrito". Esa frase de Hofmannsthal volverá a reaparecer sintomáticamente en sus notas preparatorias para las *Tesis sobre filosofía de la historia*, como condición de

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp307-317

igualdad entre el materialismo histórico y el método filológico. Leer una energía previa a la cristalización discursiva supone entonces afirmar que la lengua es el estadio supremo del comportamiento mimético, el más perfecto archivo de semejanzas inmateriales y un medio al que emigraron, sin residuos, las antiguas fuerzas de producción hasta acabar con las de la magia y el mito .

Aunque inéditas, esas reflexiones de "sociología sagrada", como las llamaría Bataille, sintonizan con las ideas que a la sazón desarrollaba Caillois. Como se sabe, entre 1934 y '35, tras corregir para su publicación en *Minotaure* el ensayo de Dalí sobre el método paranoico-crítico, desarrollado en conjunto con Lacan, el demonólogo francés publica en la misma revista sus estudios sobre la manta religiosa (un tema ya abordado por Lang pero que le fue indicado por Dumézil) y el mimetismo biológico que él interpreta, en particular, como fenómeno de capitulación y abandono del individuo hacia el medio que lo circunda. En el *Libro de los Pasajes*, Benjamin haría suyas esas observaciones en el sentido de que el automatismo de la manta, que aun descerebrada consigue realizar todas sus funciones vitales, se correlaciona, en función de su significación funesta, con ciertos automatismos míticos, como el de Pandora o el de ciertas muñecas mágicas hindúes, las Krtya, semejantes al otro del vudu haitiano (véase, en esa observación, la marca de Métraux), lo que prueba la relación pulsional entre el amor a la mujer y la muerte. En suma, Benjamin asocia allí lo mecánico y lo satánico.

Por otro lado, a fines de ese mismo año de 1934, Benjamin entrega al *Judische Rundschau* un homenaje a Kafka por el décimo aniversario de su muerte. Me interesa, en particular, observar que allí Benjamin presenta a Kafka como alguien que no cree necesariamente en el progreso, o mejor aún, que supone el radical desquiciamiento del tiempo, una vez que el presente no presupone ningún avance en relación a las épocas prehistóricas. Observa:

Sus novelas se desarrollan en un mundo palustre. La criatura aparece en él en el estadio que Bachofen define como de las hetairas. El hecho de que dicho estado esté olvidado no significa que no aflore en el presente. Incluso se halla presente justamente en virtud de ese olvido.

Es ese olvido aún presente, esa anamnesis ur-histórica, lo que a juicio de Benjamin le permite a Kafka "tener una experiencia", algo que el mismo escritor checo compara a un "mareo en tierra firme". Si la manta como heroína sadeana podía reunirlos, esa referencia a las amazonas de Bachofen es un claro divisor de aguas entre Benjamin y Caillois. Mientras éste rescata el mimetismo a partir de los valores, hasta cierto punto, patriarcales, edípicos, de la virilidad y la aridez (que, tal vez por eso mismo sucumben al mimetismo de la hembra devoradora), Benjamin, por el contrario, toma de Bachofen, probablemente a través de Nietzsche, la noción de una ginecocracia originaria, capaz de hacer estallar el orden

IC-2009-6 / pp307-317 ISSN: 1696-25085

patriarcal. Llega a decir que el interés de marxistas como Engels o anarquistas como Reclus por la obra de Bachofen derivaría del interés por una sociedad comunitaria en la alborada de los tiempos. Caillois, en cambio, no encuentra ejemplos de matriarcados exitosos o duraderos y supone así que la atracción de esa idea no pase de una ensoñación, "tout au plus matière à psychanalyse", una disciplina, por lo demás, de la que él mismo tomaba discreta distancia, al menos en su versión fenomenológica entonces dominante. En todo caso, aunque la ginecocracia sea mera leyenda, no lo es la descendencia matrilineal ni el matrimonio matrilocal. En ese sentido, Caillois censura las ideas de Bachofen (e, indirectamente, su utilización por parte de Benjamin) como "une rehabilitation de la mythologie contre les historiens et les philologues", aunque destaca, sin embargo, que su mérito no reside tanto en el contenido (la primacia del matriarcado) sino en su rigor metodológico (al no leer los mitos como alegorías o ficciones) ya que trata de "expliquer le mythe littéralement", es decir, como realidad autónoma. Sin duda, su posición se asocia a la del amigo y maestro, Georges Dumézil, que lo será también de Foucault, y ambas interesan en la medida en que, rechazando el análisis psicológico del mito, se vuelcan al estudio de fuerzas histórico-políticas enfrentadas en la narración. En su reseña de *Ouranos-Varuna*, el libro de Dumézil, Caillois lo deja claro: hay un vínculo entre soberanía e impotencia que articula el orden sexual y el orden político.

No olvidemos, por lo demás, que Caillois seguía en ese momento los cursos de Marcel Mauss con el que pretendía además ahondar el sentido de lo sagrado entre los romanos, lo cual, inequívocamente, lo obligaba a vincular un orden doméstico y un orden jurídico, como más tarde se verá en los estudios de Agamben sobre el *homo sacer*.

Esas mismas ideas se expresan claramente en una serie de artículos, casi manifiestos del Colegio de Sociología, escritos por Caillois poco antes de su exilio, con desdoblamientos en su experiencia americana. Me refiero a "La aridez" y a "Viento del invierno". Me detengo en el primero de ellos. Allí Caillois, lector de Hobbes y en consecuencia consciente del vínculo social entre subjetividad y sumisión, ensaya "une dialectique de servitude volontaire", al manifestar su inclinación por los vastos parajes, incontaminados de hierbas, sin vegetaciones tropicales que proliferen ni debiliten el espíritu. Esa es la escena de las masas. Es allí donde se desarrolla la independencia, aunque no así la libertad. Esta última no funda ni sostiene nada, mientras que la independencia es demasiado paciente o desdeñosa para requerir satisfacción: se jacta, al contrario, de conseguirlo todo sola y espera de entrada la aridez:

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp307-317

> Il existe entre l'independance et le despotisme des connivences si étroites que rien ne destine mieux à celui-ci que la passion de celle-là. Dès qu´on s´est aperçu que la jouissance asservit, la liberté ne consiste plus à la conquérir, mais à en triompher(…) Entre les êtres alors, dans cette aridité, se développe la lutte de leur intime puissance, et les forces qu´ils affrontent sont exactement celles qui les meuvent.

En el viento que castiga las sienes ve el autor una auténtica *Erfahrung*, algo que, como decía Kafka, nos provoca un "mareo en tierra firme", de modo tal, en resumen, que en la experiencia, para Caillois, "tout se réduit au pouvoir et à la possession", lo cual transforma la ética en una severa *cura sui* cuyo modelo ideal es la secta, en especial, la de los jesuitas, que tanto influyeron en Corneille ("le héros cornélien apparait toujours créateur d´un ordre vivant et possède les traits du jeune militant aux yeux clairs des films soviétiques") y a través suyo en Balzac, en Schopenhauer y hasta en el mismo Benjamin.

Pero cuando el crítico alemán es llamado a reseñar el ensayo sobre la aridez para la revista del Instituto, *Zeitschrift für Sozialforschung*, no duda en apoyarse en las supuestas prevenciones de Adorno para leer sus argumentos como los de un Bund fascista ("Clique autoritärer Propagansaschefs"), cargados de bárbara patología ("pathologischer Grausamkeit"). Caillois, en cambio, lamenta, en una carta a Ocampo, que Benjamin no haya comprendido correctamente su idea ya que, en lo que atañe al poder, "tout nécessairement y est ambigu".

La interpretación de Benjamin expande, como dijimos, las restricciones de Adorno al reseñar el estudio sobre la manta. Más que expandirlas, las radicaliza. Recién emigrado a Estados Unidos, donde comienza a no firmar con su apellido judío, Adorno, a diferencia de Benjamin, destaca el mérito de Caillois en articular áreas como la biología, las investigaciones sobre el mito y la psicología, separadas por la división capitalista del trabajo, para desarrollar un modelo teórico único, un prisma, de continuidad sin fisura. Al adoptar ese modelo de la manta religiosa, Caillois, según Adorno, reencamina los mitos y representaciones a ciertas experiencias primordiales (*Urerfahrungen*) de tipo biológico. En ese sentido, para Caillois, el hombre es un ser que, por así decir, escapa al ritual de la manta, aunque su mito aparezca "como copia equivalente de un acto real, ya hace tiempo consumado". La distinción en relación al *Dasein* animal consiste, pues, en que las leyes biológicas, de las que el hombre creía haberse separado, aún regulan sus representaciones culturales, haciendo de la sociedad un peculiar parque zoológico. En opinión de Adorno, eso asocia el trabajo de Caillois a las tesis de Freud sobre la pulsión de muerte (*Todestrieb*), al inconsciente colectivo de Jung y a la antropología de la moda de Simmel. Pero aunque todo esto sea un dato de mera moda

IC-2009-6 / pp307-317 ISSN: 1696-25085

intelectual, Adorno rescata que, como Freud, Caillois quiera extraer un esquema dinámico, la pre-historia biológica de la especie, la *Vorgeschichte*, a partir de la etiología individual de los casos abordados. Y esto, a su juicio, es muy positivo porque toda crítica a la separación entre naturaleza y técnica tiene su lado progresivo, al reconducir la investigación de tendencias psicológicas no a la vida consciente de los individuos autónomos sino a los hechos somáticos reales, lo cual, según Adorno, sirve al puro aspecto materialista de toda teoría crítica.

Como se ve, el juicio de Adorno es mucho más favorable a Caillois que el de Benjamin y la evocación del nombre del sociólogo por parte del crítico cultural puede tal vez connotar una fidelidad obsecuente, o quizás un mimetismo inconsciente. En rigor, argumentos más severos contra el mimetismo (de Caillois pero también de Benjamin) se leerán recién más tarde, en 1956, en *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, cuando Adorno puntualiza:

El conocimiento jamás logra expulsar sin residuo su factor mimético, la asimilación del sujeto a la naturaleza que éste quiere dominar y que surgiera del propio conocimiento. La semejanza, la 'igualdad' de sujeto y objeto con la que se topara Kant, es el factor de verdad de aquello que la teoría de las imágenes y de los signos expresa en forma invertida, la de la duplicación. El que el conocimiento o la verdad sea una imagen de su objeto es un sustituto y un consuelo a cambio de que lo similar haya sido irrecuperablemente desgajado de lo similar. El carácter de imagen del conocimiento oculta, en cuanto falsa apariencia, el que el sujeto y el objeto ya no se asemejan y ello no significa sino que están mutuamente alienados. Sólo en la renuncia a toda apariencia de esta clase, en la idea de una verdad despojada de imágenes, queda derogada la mímesis perdida, y no en la conservación de sus rudimentos.

2. La partie, la part du ciel

1939. Caillois se instala en la Argentina. En un viaje de Mar del Plata a Balcarce capta el espíritu de la "tierra de lejanía", como la llama Borges, la pampa:

Todos los triunfos de la identidad en la naturaleza, la continua repetición de un mismo vacío, dan al hombre el afán de un destino severo y le comunican esa embriaguez lúcida que nutre las grandes soberbias y hace concebir las grandes ambiciones.

Cree Caillois que "no es inclinación de un corazón débil preferir la suprema ausencia de esta tierra" sino todo lo contrario, ya que la uniformidad orgullosa elimina toda fatuidad de la naturaleza:

Hecha para ser cabalgada la extensión acoge el movimiento como la mujer recibe al hombre en su fondo mismo y éste, en el momento de la

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp307-317

unión, no se sofoca más que después de una carrera sobre esa tierra y no experimenta una alegría más fuerte, una sacudida más violenta, un apaciguamiento más seguro que el caer de rodillas, embriagado e inmortal, sobre ese vasto suelo como sobre un pecho, rendido y descansado ya, sollozando a la manera de quien no quiere dejarlo ver, con sobresaltos reprimidos en el pecho y sin una lágrima.

He allí, como lo llamó Laurent Jenny, el invierno de lo sagrado. Ya una de las primeras cartas de Caillois a Victoria Ocampo, pocos meses antes del viaje, fechada en el Colegio de Sociología, probablemente el 28 de febrero del 39, hacía referencia a lo sagrado congelado a través del modelo de intelectual militante, santo, que, sin entregarse a la heroína sadeana, persigue la voluntad de potencia como valor consagrado, "un pouvoir absolu et immédiat, où il n´y a aurait pas besoin de commander, à plus forte raison de contraindre", frases que salen, como él mismo lo admite, de "La aridez" .Tales nociones retornan en una carta de Victoria cuando ésta le responde airada que desconoce la aridez:

> Collège de Sociologie! Liens du coeur! De quoi, de quoi parlez-vous? Que pouvez vous donner, que prétendez vous donner, alors que vous n´êtes même pas en état de recevoir. Quelles terres seraient susceptibles d´êtres fécondées par vôtre système? Dites donc tout de suite que vous vous fichez des terres et de leur fécondité et que le système vous intéresse comme un jeu d´échecs.

La reacción de Victoria Ocampo parece surgir de la definición de la pampa, es decir, de la experiencia, como efecto de la aridez, de esa templanza de los fuertes sacudidos por el viento del invierno. Es curioso observar que no es tanto el desierto lo que, a juicio de Ocampo, se opone a la fecundidad pampeana, a la pura Erlebnis, sino una cosa, la Cosa, un tablero de ajedrez, que es la pantalla donde, según Caillois, se elabora la experiencia mimética. La imagen es de la mayor importancia para este diálogo teórico.

Se origina en la afirmación de Caillois de que la aridez es espera y de que "l´investigation n´a plus d´autre champ que sa propre syntaxe". Si a los ya citados pasajes que ensalzan la combinación en detrimento de la narración, superponemos las reflexiones que al sociólogo le suscita un libro de Marcel Duchamp sobre el ajedrez, quizás se pueda ver más claramente que Caillois busca, como el autor de *El gran vidrio*, salir de la determinación natural y para eso ensaya mecanismos de reconciliación que, en último análisis, sustentan el carácter mimético del lenguaje.

En efecto, en la reseña del método anartístico, Caillois opone el modelo benjaminiano del soñador (ginecócrata y alegórico) al suyo, del investigador (árido y sintáctico). A este último, en efecto, imaginación no le

IC-2009-6 / pp307-317 ISSN: 1696-25085

falta pero le gusta más sojuzgarla que someterse a ella, pensando que la imaginación es preferible al goce, o por tener la experiencia de que el goce más agudo reside en el ejercicio mismo de la dominación. Parejamente, se concibe que haya seres—los mismos, quizá—que, en el lance amoroso gocen menos del placer que sienten que del que provocan, porque el primero no les deja la posesión de sí mismos, en tanto que el segundo les da como recompensa el del otro: el recuerdo de un rostro convulso, quejidos ansiosos y gritos de radiante desasosiego. Y es como si tuvieran más orgullo que sensualidad. (…) Tanto más seductor es conservar siempre la situación del jugador que no está en el tablero de ajedrez donde se juega la partida y que no se identifica tampoco con una de las piezas importantes o secundarias que hace maniobrar, de manera que, a pesar de la importancia que tiene el encuentro para él, le es siempre posible, en última instancia, hacer sobre la realidad que le concede las reservas de un creador sobre su creación.

Lo que le interesa a Caillois de la experiencia de Duchamp es la total eliminación de ese aspecto psicológico del juego implicado en la naturaleza agonística de la partida e inscripto como dato conjetural en el mismo movimiento de las piezas, es decir, de lo que se trata es de determinar un punto que satisfaga, al mismo tiempo y en toda ocasión, diversas exigencias en un sistema dado de relaciones. Interesan la sintaxis y el orden, que remiten siempre a lo colectivo y no a lo individual.

Ese punto, a su juicio, es el de la suspensión de las oposiciones binarias y se conecta con la búsqueda, en Duchamp, de un más allá de la pintura y un más allá del género, lo que nos conduce a la rearticulación anagramática del lenguaje. A ese saber, denominado ciencia diagonal, Caillois dedicaría, más tarde, un libro, *Medusa & Cia*, cuyo provecho los Seminarios de Lacan atestiguan en más de una ocasión. Lacan es, de hecho, la primera persona a la que Caillois visita a su retorno a Paris.

También en más de una ocasión Caillois aproxima al jugador de ajedrez el detective con lo cual, podríamos decir, afianza la identidad entre el juego y la modernidad, entre el juego y el saber. En su texto sobre Mendeleiev, por ejemplo, propone la tabla de elementos como un tablero real o virtual que sólo confirma la unidad del universo, el *ordo rerum* analizado por Mauss. Diríamos entonces que así como Duchamp oye de un antropólogo, Lehmann-Nitsche, las hipótesis universalistas que guiaron su *Mitología sudamericana*, apoyadas en lecturas mallarmeanas de los cielos, practicadas por las diversas culturas precolombinas que allí reconocen figuras y constelaciones, con ellas arman relatos y, en ultimo análisis, afianzan su identidad como escritura y diferencia, del mismo modo, Caillois se deslumbra ante el cielo de la pampa y admite que en él lo celeste es mero exceso de lo terrestre, transmutación activa de lo pasivo, soberanía e impotencia ambivalentemente conjugadas o, como él mismo afirma, con indudable acento borgiano, una prueba más de que el universo es inmenso y laberíntico.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp307-317

Son ésas, por cierto, las ideas que Caillois desarrolla en sus conferencias sobre "Los grandes temas míticos", dictadas en la Universidad de Buenos Aires en el invierno de 1939. La del 20 de julio, por ejemplo, abordaba la conquista del cielo a través de Nemrod. Tenemos de ese dios desafiador una versión divulgada poco antes de salir de Paris por la revista *Verve*. Dejando de lado el tema de la confusión lingüística, argumenta allí Caillois que los mitos de la conquista del cielo, como el del rey Nemrod, constructor de la torre de Babel, tan extendidos como los del descenso órfico a los infiernos, señalan un desafío real hacia los dioses: sólo podrá detener el poder quien haya previamente osado enfrentar a la divinidad, deseando ser tan fuerte como ella. El ejercicio de una audacia impiadosa y su increíble suceso proyectan al infame más allá de la masa haciendo que el culpable se transforme en legislador y juzgue a los demás en función de la desmesura de su falta. Anticipando los argumentos de Agamben, dice Caillois que "rien ne rend sacré comme un grand sacrilège: c´est une irremplaçable investiture qui isole des hommes le prédestiné, suspend sur la tête le châtiment des dieux et le voue à une fatalité royale". No está de más observar que tanto la manta como el constructor de la torre son individuos que pertenecen a la realeza y lo que en una es transgresión activa, en el otro lo es simbólica.

Ambicionar *la part du ciel*, la soberanía babélica de todas las lenguas, nos impone el desafío de *la partie*, el riesgo de la confusión, la radical escisión del nombre y el desastre como destino. Es por tanto en la experiencia estética postliteraria, la de Babel, que se encuentra el nudo entre la proto-escena y la historia, según el mismo Caillois admite en el prefacio de 1978 a esa misma obra: en los estudios sobre la manta y el mimetismo se entregó a "rechercher ce qui emerge ou subsiste en elle [la humanidad] d´une plus vaste, secrète et indestructible solidarité" con la Ur-historia, mientras que en Babel se sentía atraído y alarmado por una trilogía funesta, el orgullo, la confusión y consecuente ruina de la literatura, que lo llevaban a la búsqueda "d´une ou de plusieurs des lois de l´économie générale du monde", aquello que, con mayor consecuencia, Derrida intentará a partir de Bataille, el otro-yo de Caillois.

Hemos caracterizado a Caillois como investigador de la ambivalencia del poder. En efecto, para definir lo sagrado, tema de sus primeros ensayos, discrimina lo puro de lo impuro, le *je* y le *jeu*. Pero el poder, que es el tema que se le impone cada vez más, está integralmente inscripto en la órbita de lo sagrado, de allí la oposición, que no supone ruptura sino continuidad y complemento, entre el soberano y el verdugo, tema de su primera discrepancia pública con Borges.

Caillois es consciente de que en una sociedad post-sacra, como la moderna, el lugar residual de la mímesis está ocupado por la literatura pero sabe también que esa literatura está definitivamente muerta y que el estudio de una estética generalizada, el mimetismo, puede ser la forma

IC-2009-6 / pp307-317 ISSN: 1696-25085

arcaica y proto-histórica de rescatar el conflicto primordial de una sociedad que declina: su identidad. En otras palabras, la identidad moderna consiste en la diseminación, no sólo anónima sino anómala, de una competencia específica. Es importante, entonces, a su juicio, analizar el repliegue de la estética hacia las representaciones suscitadas por la misma morfología de la sociedad y observar, por ejemplo, que el mito moderno de la ciudad surge recién cuando todos alcanzan a leer, es decir, en consecuencia de leyes estatales de enseñanza pública obligatoria.

Esa idea es enunciada por Caillois en su ensayo sobre París. Es puntualmente copiada y explicitada por Benjamin en sus notas, tomadas en la Biblioteca Nacional, para el *Libro de los Pasajes*. Pero es también traducida por Baeza en Buenos Aires, casi de inmediato, como deseo de Victoria Ocampo de preparar una disposición de leer, de recibir lo diverso. Esa idea, en fin, viene a subrayar el vínculo entre mimetismo, metáfora y magia.

En otras palabras, lo que vincula esas tres cuestiones aparentemente dispersas, mimetismo, metáfora y magia, es la problemática de la máscara. De manera sintomática, la misma relación Benjamin-Caillois ilustra cabalmente esa ambivalencia. Benjamin ensaya ante Caillois, alternativamente, los recursos de la vivencia y de la experiencia. Diríamos que, con Caillois, a espaldas de Adorno, Benjamin habla usando la estrategia de un *hospes*, un parásito que se alimenta del nombre ajeno. Lo parafrasea hasta la cita. Contra Caillois, sin embargo, habla como quien declina el compos de su propio nombre: la reseña alemana de "L´aridité" no está firmada por Benjamin sino por su anagrama, J. E. Mabbin. La máscara, como dirá más tarde el mismo Caillois, disimula, metamorfosea y fascina, es soporte ambivalente de una identidad trabada y sólo una "sociedad redimida puede entonces emerger del automatismo zoológico" que supone un mimetismo que se explica más por la relación Benjamin-Adorno que por el mismo vínculo entre Benjamin y Caillois.

Marcel Duchamp, en consonancia con las búsquedas de Benjamin y Caillois, llamó a ese fenómeno nominalismo. En sus notas de *A l´infinitif* llegó a imaginar un diccionario de películas, hecho a partir de microscopias de grandes objetos. Esas imágenes ya no remitirían a sus referentes originales y permitirían, en cambio, componer un diccionario en que cada película sería la representación de un grupo de palabras en el interior de un enunciado de tal modo que la película ganaría un nuevo sentido y la nueva relación entre films y valores, una vez incorporada, o sea, traducida en palabras, sería la base de una nueva escritura que no reconocería como sus unidades al alfabeto o a las palabras, y sí a los signos, las películas, emancipadas ya del balbuceo ordinario del lenguaje. Es, si cabe, lo que Godard realiza en su *Histoire(s) du cinéma*.

En todos esos ensayos, como se ve, podemos reconocer el radical extrañamiento del exilado—Benjamin y Caillois, claro, pero incluso Duchamp y aún el "suizo" Godard—que a todo momento busca reencontrar

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp307-317

el *ordo rerum*, las palabras y sus muertos. Una de las notas preparatorias del *Libro de los pasajes* benjaminiano nos resume y confirma esa común concepción nominalista que se esboza en el diálogo truncado entre París y Frankfurt. Confiesa Benjamin que, a partir de una discusión con Adorno, consciente de que el conocimiento contenido en el nombre es extremamente desarrollado en el niño, aunque luego desaparezca en el adulto, se le ocurrió jugar con su propio nombre, como lo hiciera, bajo la tutela adorniana, para censurar a Caillois:

> Suis-je celui qui s'appelle W. B., ou bien est-ce que simplement je m'appelle W. B.? Ce sont les deux côtés de la médaille, mais le second est fruste tandis que le premier a l´éclat d´une monnaie à fleur de coin. La première formule fait voir que le nom est l´objet d´une mimèsis. Celle-ci a certes la particularité de se montrer non pas sur ce qui vient mais sur ce qui a eu lieu autrefois, c'est-à-dire sur ce qui a été vécu. L'habitus d'une vie vécue: voilà ce que le nom conserve et, en même temps, ce dont il trace le modèle. La notion de mimèsis suffit en outre à indiquer que le domaine du nom est celui du ressemblant. Et comme la ressemblance est l´organon de l´expérience, cela revient à dire que le nom ne peut être connu que dans des contextes d'expérience. Eux seuls font connaître son essence, c'est-à-dire son essence langagière (Q°, 24).

De ese punto, al que llega Benjamin, a través de Caillois y contra Adorno, arranca precisamente un discípulo latinoamericano de Caillois, Severo Sarduy, que no desdeña la onomastomancia. Pero esa ya es otra historia. Tal vez, a título conclusivo, fuese ahora más correcto invertir el juicio inicial de Derrida. No interesa tanto, como el filósofo afirma en *De l´hospitalité*, si los deportados y exilados suspiran por sus muertos y su lengua sino de entender que en la lengua, como huella de la facultad mimética, respira lo muerto, lo arcaico, lo primordial, que sin pausa se suscita ante cualquier estímulo inesperado. Sólo esa experiencia renovada nos permite migrar hacia el territorio incierto de la verdad.

IC-2009-6 / pp307-317 ISSN: 1696-25085

COMUNICACIÓN Y TERRITORIALIZACIÓN. EXTRAÑOS EN ABU GHRAIB

COMMUNICATION AND TERRITORY. STRANGERS IN ABU GHRAIB

Cristina Peñamarín
(Universidad Complutense de Madrid)

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp319-336

Resumen

El trabajo estudia los medios en los procesos de territorialización y de formación de "causas colectivas", que mueven la acción política, en los discursos públicos durante la guerra de Irak y en las fotografías de Abu Ghraib. Para ello, analiza la transmisión de emociones colectivizadoras de acuerdo con las diferentes categorizaciones de los otros.

Abstract

The paper studies media in territory processes and the formation of "collective causes", that can move political action, in public discourses during Iraq war and in Abu Ghraib pictures. For this purpose, it analyses transmission of collective emotions based on different categories of "the others".

Palabras clave

Comunicación / Política / Territorialización / Iraq / Abu Ghraib

Keywords

Communication / Politics / Territory / Iraq / Abu Ghraib

Sumario

1. La mediatización de la guerra de Irak.
2. Las fotografías de Abu Ghraib y la formación de un territorio de identidad.

Summary

1. *Irak War mediatised.*
2. *Abu Ghraib pictures and identity territory making.*

IC-2009-6 / pp319-336 ISSN: 1696-25085

> Nada queda del pasado, y sin duda es mejor así (...) Lo que Alexandre A. borró con su orgullo no tenía mucha importancia: las casas coloniales, la variedad de los peristilos, la cometa del pináculo, los porches cansinos (...) Por el contrario, no hay que olvidar nunca a los primeros inmigrantes que llegaron a Mauricio procedentes de Bretaña, huyendo de la hambruna y la injusticia, buscando un nuevo Edén (...) No hay que olvidar a los barcos negreros de nombres espantosos, el *Phenix*, el *Oracle*, el *Antenor*, el *Prince-Noir*, cada uno con su cargamento de medio millar de hombres, mujeres y niños capturados en las costas de Mozambique y en Zanzíbar, en Madagascar (...) Tampoco hay que olvidar jamás a los culis indios, los "peones" embarcados mediante engaños en Calcuta, en Madrás, en Vizagapatnam, a los jóvenes raptados en los poblados por los arcotis...
>
> J.M.G. Le Clézio, *La cuarentena*.

El escritor piensa aquí en la actividad de narrar como una contribución a la memoria común que no puede dejar de ser, al mismo tiempo, una confrontación con ciertas formas de olvido. Él mismo, el autor, se pone como receptor, actor sensible a la exigencia de observar con atención, de captar y traducir algo, la memoria de alguien, que desaparece si no adquiere alguna forma en el conjunto de las representaciones actuales.

Las construcciones de memoria estabilizan referentes como marcas de territorios en los que se pueden reconocer determinadas colectividades, lo que implica la exclusión de otros posibles territorios de memoria y auto-reconocimiento. Hacer memoria, como actividad de recuperación selectiva y orientada de rastros del pasado, implica la creación de hitos y de límites del espacio común y conlleva las dimensiones moral y política, al privilegiar ciertos colectivos e intereses en la configuración de lo común y al abrir determinadas perspectivas de futuro.

Podemos concebir estas dinámicas de la memoria como modelo para pensar la construcción de territorios de reconocimiento de unos y de segregación de otros, no referidos a la recuperación de elementos del pasado, sino a la experiencia y la representación del presente, por ejemplo, a la difusión de las fotos de la prisión de Abu Ghraib durante la guerra de Irak. Pero hay que precisar algo, pues la noción de territorio parece subrayar la estabilidad, en un tiempo como el nuestro de inestabilidad en la producción de subjetividades y de reformulación constante del yo, según los más difundidos análisis. Entendemos tanto las identidades como los territorios simbólicos en que se asientan como entidades fluidas caracterizadas por una inmanente variación continua en la que hay que aprender a ver la formación de distinciones y fronteras a partir más de variaciones de posición e intensidad de las vinculaciones que de netas separaciones a priori. Por ello,

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp319-336

atenderemos en particular a las dinámicas de formación y desplazamiento de territorios colectivos –los procesos de territorialización y desterritorialización sobre los que insistía Deleuze- buscando, al traerlas al primer plano de la reflexión, iluminar algo de lo que ocurre en nuestro mundo. Como seres híbridos encontramos nuestro lugar a menudo en los lindes, entre una demarcación y otra, pero creamos también refugios frente a la inestabilidad y la ambivalencia en territorios que por un tiempo parecen una tierra firme capaz de darnos el amparo de la certidumbre de todos los demás, los territorios del lugar común y del sentir coordinado con una colectividad. Pero las certidumbres requieren un constante trabajo de mantenimiento y reafirmación, que impida que se diluyan, se desestabilicen o se transformen. Son estos procesos de estabilización, disolución, contaminación o dislocación lo que es necesario comprender.

Los discursos sobre la guerra de Irak que dominaron los medios de comunicación y el espacio público en EEUU, entre los años 2003 y 2008, activaron recursos semióticos orientados a mover la imaginación y la sensibilidad de sus destinatarios hacia el apoyo sin fisuras a la guerra y, una vez conseguido, a fijar y estabilizar esa posición. Lograron ampliamente su objetivo, lo que implicó cortocircuitar los flujos de comunicación divergentes con esa orientación y cerrar el espacio público dentro de límites rígidamente definidos. La difusión de las fotografías de la prisión de Abu Ghraib abrió una brecha en ese espacio rígido por la que fluyó otra visión de la guerra y de sus principales actores, lo que contribuyó decisivamente a la formación de otro territorio de identidad.

La actitud de los medios estadounidenses hacia la guerra de Irak, debido seguramente al terrible impacto causado por los atentados del 11-S de 2001 y a la gestión de la comunicación de la administración de G.W. Bush, fue muy diferente de la anterior Guerra del Golfo. Según el estudio de Hallin y Gitlin, en la víspera de la llamada Guerra del Golfo (iniciada el 2 de agosto de 1990) el público estaba en Estados Unidos dividido aproximadamente en partes iguales acerca de la decisión de entrar en guerra con Irak, y la televisión privilegiaba la información sobre las opiniones opuestas a la guerra, tanto en las grandes como en las pequeñas ciudades. Pero cuando la guerra misma comenzó todo esto cambió. "En pocos días, el foco pasó del debate al consenso: se podría decir que la guerra se desplazó del marco secular al sagrado. La unión de la comunidad tras las tropas y la bandera se convirtió en la primera historia en las noticias locales, y los periodistas la celebraban como manifestación de espíritu de comunidad". Los periodistas y profesionales de las televisiones declaran, cuando los investigadores les entrevistan para su estudio, que había entre ellos una tendencia a ser "empapados" o "arrastrados" -expresiones que, según los autores, se repiten una y otra vez- por las mareas de la opinión. En su trabajo ante la pantalla, subrayaban "lo que usted puede hacer" y

IC-2009-6 / pp319-336 ISSN: 1696-25085

mostraban que ellos mismos estaban también "implicados" (Hallin,D.C. & Gitlin, T., 1993).

Estas observaciones apuntan algo que nos interesa subrayar. Los medios de comunicación se piensan mejor como mediadores de doble dirección: transmiten y dan forma a unos contenidos para una audiencia y también, en su necesidad de lograr afinidad con esas audiencias, captan aquello que éstas querrían escuchar y ver. Están sometidos a intereses de los grupos de poder de los que dependen como empresas de producción y emisión de contenidos, pero también a los de sus audiencias destinatarias, allí donde éstas son libres de elegir otro medio más de su gusto. Forman sentimientos, opiniones, etc., y recogen y traducen preferencias, sensibilidades, tendencias actuales o potenciales de sus destinatarios. Es preciso tener en cuenta un doble dinamismo: el de la formación de territorios, afinidades e identidades colectivas y el de la mediatización, que requiere siempre a su vez una territorialización en las culturas e intereses de los receptores de esos flujos que circulan globalmente.

La guerra de Irak iniciada el 20 de marzo de 2003 –en la que, entre otras diferencias respecto de la anterior guerra, como la gran difusión de Internet en muchos países, competía con las cadenas globales de información la cadena televisiva en lengua árabe Al-Yazira– permite observar algo muy conocido, pero también muy relevante para esta reflexión, respecto a los medios en la era de la globalización: aun transmitiendo prácticamente los mismos acontecimientos, las informaciones de los medios situados en diferentes lugares del globo describían un conflicto y unos actores distintos. La información tenía, tiene siempre, pero sobre todo en los conflictos –como se dice con un término pobre pero expresivo- un *sesgo* muy diferente en unos medios y otros, dependiendo del territorio simbólico-político en que ubique a sus destinatarios. Y ese sesgo de su discurso es el que eligen sus audiencias, por ser el que le permite ubicarse en un territorio de identidad. Los medios "convencionales" (no interactivos, como Internet), conforman espacios públicos no dialógicos, en el sentido literal del término (Thompson 1998; Saleri y Spinelli, 2008), pero sí sensibles, en modos y grados diferentes, a las perspectivas de sus destinatarios. En los medios sigue siendo acertado el *dictum* de Bajtin: la comunicación se produce siempre en el terreno del receptor.

¿Cómo captar los procesos de formación de territorios colectivos? La cualidad del territorio es la de proporcionar al sujeto la distinción entre lo propio y lo ajeno más que como algo dado, como algo que se impone, que uno elije o que le elige a uno, de donde se desprende una posible pauta para su análisis. Aquello de lo que nos "apropiamos", que entra a formar parte de lo que cada sujeto individual o colectivo percibe como su territorio, establece las diferencias sensibles y emocionales entre el allí, el afuera, lo ajeno, y el aquí, donde yo estoy y soy yo, o nosotros. Está regido por el gusto –incluido el gusto por cierto lenguaje, cierto discurso o forma de

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp319-336

hablar-, hecho de diferencias inapelables entre lo que "no soporto" y lo que "me encanta"; de entonaciones y ritmos en los que puedo participar como si fueran míos. Es el ámbito donde las experiencias importan y dejan huella –o el ámbito conformado por las huellas de las experiencias que importan. El gusto es memoria encarnada, experiencia, contacto con lo otro o los otros vivida como mía, inalienable en este instante, donde me reconozco o me descubro -"yo soy eso". Este territorio es tan político como íntimo, poético, mediático, cotidiano. Es el lugar donde estoy en mi mundo, donde elijo los rastros de memoria a los que retornar, es decir, los que me centran, me ubican, me dan un hogar. El territorio tiene un límite, está definido claramente cuando se enfrenta a su negación, lo que me disgusta. Ciertamente, estas barreras del gusto, aunque radicales en cada momento, son tan móviles como las demás fronteras, que difieren entre sí en su velocidad de transformación o desplazamiento. Las operaciones de nostalgia y recuperación a las que tienden los mercados, incluido el del arte, tratan de crear el efecto retrospectivo de territorialización: puesto que esto estuvo en tu pasado, forma parte de ti, de tu territorio y no tenerlo te supone la pérdida de algo fundamental en tu memoria sensible. No necesariamente es así, pero a menudo nos prestamos a inventarnos un placer retrospectivo –como, según Agamben y Juaristi, en la melancolía se inventa una pérdida en el pasado que nunca existió. Los estereotipos arraigan en ese terreno, donde adquieren rasgos particulares, se asocian a olores, sabores, colores, incluso inventados, y ponen una etiqueta a esas sensaciones. Los vínculos estéticos -que difieren de los vínculos afectivos y pueden estar en conflicto con ellos- propician vinculaciones tenues o fugaces, según Bauman, lo que puede ser cierto cuando son "sólo" estéticos. Pero se asocian a todas las otras formas de vinculación, potenciando su fuerza de atracción o rechazo.

El franquismo en España nos da un fácil ejemplo. En los 60 y 70 del siglo XX, los adolescentes y los jóvenes pugnaban por salir del universo obligado que el régimen ponía a su alcance, y su búsqueda de lo otro en el terreno sobre todo estético -en este caso, las modas y estilo europeos, el pop, el rock, etc.- confluía con las ansias de democracia de ciudadanos de esas mismas y de otras generaciones: el rechazo a lo cutre, carca, polvoriento, aburrido, feo, se unía al rechazo ideológico y político. Las palabras comunes con que se nombran las sensaciones son etiquetas que conectan esas reacciones con el orden los discursos, los relatos, las ideologías. Hoy podemos documentar los hitos en la formación de ese territorio de identidad antifranquista y democrática en periódicos, películas, canciones, chistes, relatos: las marcas de un proceso entonces encubierto que hoy forma parte de la memoria personal y oficial.

El sentido de pertenencia a un espacio común delimitado y exclusivo se construye activamente cada día en la comunicación interpersonal o mediatizada. Recoge D. Morley estudios sobre el papel de

IC-2009-6 / pp319-336 ISSN: 1696-25085

los medios en la construcción de nuestro sentido del espacio de la contemporaneidad, tal como se produce en el "ahora expandido" del mundo mediado. Según ellos, en el mundo noticiado encontramos, en forma mediada, una gran variedad de extranjeros presentes como contemporáneos a los que no tenemos acceso espacial recíproco, aunque sí tenemos con ellos una forma de "mediated togetherness" (Morley, 2000: 180). Pero la estructura espacial de la información mediática, en todos los medios del mundo, ubica al destinatario en el centro del espacio representado (cada medio situando el centro en su propio, distinto, lugar). Y por tanto, sitúa a los otros respecto a esa topología definida desde mi centralidad: vecinos, extraños, aliados, enemigos. Los copresentes no están presentes de la misma manera: los medios son potentes máquinas para construir discursos y sensaciones sobre los otros junto a (contra, entre, bajo, con...) los que estamos[1].

Aunque supuestamente todo sea visible por igual en el globo terráqueo que gira en la pantalla, para cada uno de los espectadores de los informativos televisivos, como de los receptores de otros medios, el mundo dista de ser homogéneo. La imagen del territorio local, familiar, es constantemente saturada por la información de memoria, del afecto por lo nuestro; el discurso verbal-visual-sonoro aporta sin cesar hitos, momentos, personajes, lugares, especiales o curiosos que llenan de vida y carácter a "nuestra" comunidad y, aunque pobre, nos da algún conocimiento de su organización, instituciones, rituales, etc., mientras el espacio "extraño" es ignorado y apenas llegamos a concebirlo como un mundo estructurado socialmente. O le hemos atribuido unos rasgos en nuestro discurso que apenas resisten el contraste con los que perciben ellos, "los otros", de sí mismos (como diría E. Said, en *Orientalismo*). Esto resultó evidente en la transmisión televisiva de la guerra de Irak, cuando los medios de comunicación coincidieron con las autoridades de los países de "la coalición" en su nulo conocimiento de la sociedad donde introducían sus ejércitos y disparaban su armamento con el propósito de "liberarlos" de sus gobernantes. Una guerra plenamente colonial, en este sentido. El discurso informativo se dirige a cada destinatario como miembro de una colectividad cuyo ámbito local, en el sentido territorial y simbólico, contribuye a conformar; presupone y crea una comunidad de lugareños, "nativos", cuyos afectos básicos viene a confirmar (Peñamarin, 2006). La información mediática persigue crear la ilusión de fusión del punto de vista del

1 La topología se ciñe al espacio "para ello utiliza lo cerrado (dentro), lo abierto (fuera), los intervalos (entre), la orientación y la dirección (hacia, delante, detrás) la cercanía y la adherencia (cerca, sobre, contra, cabe, adyacente) la inmersión (en), la dimensión... y así sucesivamente, todas ellas realidades sin medida pero con relaciones. Antiguamente llamada por Leibniz analysis situs, la topología describe las posiciones y tiene su mejor expresión en las expresiones preposicionales" (Serres, Atlas, p. 68 Cit. Por L. Castro Nogueira, La risa del espacio. Madrid, Tecnos, 1997).

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp319-336

panóptico con la perspectiva local, particular, mientras reitera y estabiliza lo nuestro, lo que pervive en el tiempo y en la memoria y presenta fugaces y erráticas visiones de los otros, todos por igual eventuales en el poco tiempo o espacio dedicado al "resto del mundo".

¿Nos concebimos como insensibles a los humanos que habitan ese convulso "resto del mundo"? La elaboración social de la compasión es fundamental para permitirnos vivir con las imágenes de los otros desposeídos, en esa proximidad mediada de las atrocidades que padecen otros humanos, así como para configurar nuestro espacio público y la definición de nosotros mismos. Según ciertas visiones de los medios, la mediación del sufrimiento de los otros, lo que en los discursos públicos y en los medios se llama la solidaridad, sería innecesaria, ya que los medios, como la televisión, por su modo de presentación inevitablemente nos distancian de las imágenes que vemos. La atrocidad y el entretenimiento se alternan en el mismo rectángulo de cristal brillante. El espectador en el confort de su casa está separado del dolor, el calor y el olor de lo que ocurre, lo que distancia a los espectadores de unos eventos que pueden parecerles como ocurriendo en un teatro de actividad humana increíblemente remoto. El medio tiende a actuar como un cordón sanitario que nos aísla emocionalmente de los eventos que muestra (D. Morley -2000: 184- cita a Kracauer: "en las revistas ilustradas, la gente ve el mundo que las revistas ilustradas les impiden ver"). Sin embargo, no hay información de guerra o de desgracias humanas que no vaya acompañada de historias sobre operaciones humanitarias de ayuda a los desgraciados y de llamadas a la solidaridad de los receptores.

El discurso solidario –según Saiz Echezarreta- enuncia, al mismo tiempo, nuestra responsabilidad ineludible acerca de los otros y nuestra posibilidad de 'deshacernos' de la misma a través de la acción delegada: nos recuerda nuestras obligaciones y, al mismo tiempo, la forma de 'desatenderlas'. Las ONG de Desarrollo, como mediadores expertos, articulan un conjunto de vínculos mediante los que se define una comunidad de pertenencia, un nosotros, que no sólo remite a un estado-nación, sino que implica la pertenencia a un nosotros-humanidad. Por medio de su publicidad, esas organizaciones construyen también un modelo de relación con los otros distantes caracterizados como sufrientes y necesitados. "Las ONGD aportan una dimensión solidaria a la ciudadanía, no sólo porque actúan como delegados en ámbitos de lo social, sino porque se han legitimado como gestores del capital axiológico, afectivo y político del nosotros ciudadano" (Saiz Echezarreta, 2008).

Hay además algunos otros ausentes de los medios a los que tenemos acceso en nuestro entorno. En los discursos informativos de los medios, el espacio propio es construido expulsando a otros a la inexistencia, aquellos cuyas vidas y muertes no forman parte de nuestra realidad, ni, por tanto, tienen el poder de afectarnos. Así ocurre, como señala Butler, con los

IC-2009-6 / pp319-336 ISSN: 1696-25085

iraquíes muertos en guerra, con las numerosas muertes de africanos o palestinos que quedan sin imágenes ni mención en los medios de Estados Unidos. Así mismo, el uso de términos como terrorista o masacre en esos medios tras el 11-S, se hace en modos que excluyen de la humanidad a enteras poblaciones. El discurso público funciona estableciendo unos límites de lo inteligible, de nuestra realidad, tras los que desaparecen las vidas y las muertes de aquellos otros inexistentes para nosotros (Butler, 2006: 61, 187).

Entendemos las representaciones mediáticas, más que como reflejos del mundo –aunque esta expectativa de "documentación" sobre lo real no puede ser excluida del marco del discurso informativo- como escenificaciones de los mundos que cada medio prevé que puede atraer a sus audiencias. Representaciones que se componen como un terreno de lucha animado por las tensiones entre los agentes implicados (los excluidos, que pugnan por conquistar un lugar en él y los incluidos, que tratan de hacer prevalecer su perspectiva sobre otras en competencia). Las fronteras entre los discursos y los territorios de reconocimiento e identidad no dejan de desplazarse y a su vez, de ser objeto de operaciones de cristalización y consolidación.

1. La mediatización de la guerra de Irak.

Para entender la consolidación de una versión oficial y hegemónica en el espacio público, que condujo al apoyo masivo de los estadounidense a la guerra de Irak, es preciso observar cómo participaron los medios en la formación de una "causa colectiva" (lo que, según Boltanski, equivale a observar la dinámica de la acción política, (Boltanki, 2000: 25). Un territorio no implica inmediatamente una causa, si bien una causa colectiva sí precisa la existencia o la conformación de un territorio. La formación de una causa colectiva requiere una iniciativa, un objetivo, una red de alianzas que permitan aglutinar una colectividad-sujeto. Necesita un discurso que dé forma al objetivo, que transmita determinados sentimientos a sus destinatarios, que les incite a participar en el proyecto. En ese discurso, el otro se configura como enemigo, muy diferente del otro sufriente del discurso de la solidaridad o del otro expulsado fuera de los límites del mundo común.

En palabras de S. Sontag, "se han propuesto (en EEUU) dos modelos para interpretar la catástrofe del 11 de septiembre. El primero de ellos es que esta es una guerra iniciada por un «ataque furtivo» comparable al bombardeo japonés de la base naval estadounidense en Pearl Harbor, Hawai, el 7 de diciembre de 1941, el cual empujó a Estados Unidos a entrar en la segunda guerra mundial. El segundo, que se ha ido extendiendo en Estados Unidos y en Europa Occidental, es que se trata de una lucha entre dos civilizaciones rivales,

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp319-336

una productiva, libre, tolerante y secular (o cristiana) y la otra retrógrada, intolerante y vengativa" (Sontag, 2007: 121).

Ambos modelos perfilan una causa colectiva, promueven una guerra por alcanzar dos objetivos imperiosos, la propia seguridad y el bien más alto. En el primer modelo, los atacantes son innobles, actúan de manera rastrera, abusan de la confianza, no plantan cara, no son soldados frente a soldados, sino furtivos frente a presas. El modelo suscita el miedo ante un tipo de ataque irregular, por infiltración en la normalidad de nuestro mundo de elementos enemigos, y simultáneamente la indignación ante unos enemigos caracterizados como lo opuesto a la justicia y la humanidad. En el segundo modelo vemos una respuesta a la pregunta ¿por qué nos odian?, que se planteó públicamente en Estados Unidos tras el 11-S. La respuesta inmediatamente difundida fue: nos odian porque nos envidian, porque somos superiores. Y en esta versión, ellos pueden ser toda una civilización, al igual que nosotros somos otra.

Estos modelos, ciertamente, no se proponen como esquemas abstractos. Para que susciten la implicación de las audiencias, sus promotores han de estimular la imaginación del destinatario, como palanca para crear una "convergencia emocional" entre emisores y receptores. Para transmitirse a muchos destinatarios, el sentimiento se hace espectáculo, discurso que alimenta la imaginación del receptor por medio de géneros y formas que incluyen la descripción de las emociones de los personajes; de "escenarios paradigmáticos" que permiten el vaivén entre los enunciados y las emociones. Discursos que procuran la identificación y el etiquetado de las experiencias emocionales, que serán estabilizadas por la re-evocación que las pone en común. Las formas de expresión –como cuentos, reportajes, canciones, relatos, historias- que describen una situación y al tiempo los estados interiores de los que participan en ella, dan forma sensible al modo como un sujeto se ha sentido afectado e implicado y nutren esa forma de imaginación indispensable para la puesta en común de las experiencias emocionales. La convergencia emocional requiere lo que Boltanski llama "convergencia imaginativa" entre quien hace una proposición de implicación emocional y quien la recibe (Boltanski, 1993: 84). "Que el capitán Dreyfus haya sido injustamente condenado en París en 1894, no basta para alimentar nuestra imaginación evaluativa. Para eso hace falta sumergir esta circunstancia particular en un conjunto fluido de relatos –algunos de los cuales se dan por reales, otros son, como se dice, novelados- cuyo agrupamiento permite la cristalización de una viñeta, la del acusado inocente y disculpado, que pueda funcionar como un esquema re-aplicable a un gran número de situaciones" (Boltanski, 1993: 81).

Boltanski analiza los rastros de esos pasos de los sentimientos por las expresiones, que pueden ser relativamente estables y dibujar sensibilidades comunes sobre las cuales pueden apoyarse acuerdos prerreflexivos –del orden del prejuicio- entre las personas que se

IC-2009-6 / pp319-336 ISSN: 1696-25085

reconocen, si no con los mismos valores éticos, al menos como una comunidad de reacciones, que suelen llamarse "viscerales", por ser previas a su justificación por principios (Boltanski, 1993: 86). Es en tanto que son sensibles a un problema, sensibilizadas, que las personas se pasan de una a otra el relato de los espectáculos que les han indignado, chocado o emocionado, creando así una coordinación de las "sensibilidades". La sensibilización es, para Greimas y Fontanille (1991), el soporte y la primera etapa de una moralización porque inserta una configuración pasional en un espacio comunitario. Por ello, el estudio de la moralización presupone el de la sensibilización (Boltanski, pp. 84-85).

Una comunidad de sensibilidad, o "de reacciones", no es todavía una colectividad de orden político. Para ello necesita normas y discursos dispuestos a darle forma, a definir los límites de lo que queda dentro y fuera, a señalar una orientación moral, a darle el impulso afectivo y ético que organice el sentido de esa unidad y pueda dirigirla hacia una acción común. J. Butler analiza la construcción de esos límites en el espacio público mediado en Estados Unidos durante los años de la guerra de Irak: "lo público se forma sobre la condición de que ciertas imágenes no aparezcan en los medios, de que ciertos nombres no se pronuncien, de que ciertas pérdidas no se consideren pérdidas y de que la violencia sea irreal y difusa. Tales prohibiciones no sólo sostienen un nacionalismo basado en objetivos y prácticas militares, sino que también suprimen cualquier disenso interno que pueda exponer los efectos concretos y humanos de su violencia" (Butler, 2006: 65). Los límites del espacio público, de la colectividad del nosotros, se definen rígidamente utilizando incluso prohibiciones legales, pero sobre todo, descalificaciones morales. Si entre los estadounidenses usuarios de Internet circularon discursos disidentes e informaciones que contradecían la versión oficial, tales posiciones tardaron años en adquirir el derecho a pronunciarse en el espacio público de los medios convencionales y más de un lustro en ser hegemónicas en ese país, a diferencia de lo que ocurría durante ese tiempo en el resto del mundo.

Los discursos públicos que lograron el apoyo a la guerra se centraron en transmitir emociones colectivizadoras, en particular el miedo y la indignación. Arsenault y Castells mencionan, entre los factores que hicieron posible en EEUU la prolongada desinformación durante la guerra de Irak, los estudios de Barber y Kellner sobre el papel que jugó el miedo en la promoción de la agenda política de G.W. Bush. Enmarcando las acciones de EEUU en Irak y Afganistán como parte de la "Guerra contra el terror", la Administración de Bush creó en su país un clima de miedo en el que el disenso era considerado subversivo. Los medios mayoritarios colaboraron con este marco de miedo que, al mantener a los estadounidenses en un estado constante de alerta, con sus ojos fijos en las pantallas, incrementaba los beneficios de los medios (Arsenault y Castells, 2006: 289). Para Lakoff, "el marco de la "guerra contra el terror"

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp319-336

presupone que la masa está aterrorizada, mientras que las alertas naranja, junto con otras medidas y retóricas de la Administración, mantienen activo el marco del terror" (Lakoff, 2007: 70). Butler se refiere a la propagación de un "pánico sin objeto". "Cuando Rumsfeld hace entrar a los estados Unidos en periódicos estados de pánico o de "alerta", no le dice a la población de qué tiene que cuidarse, sino sólo que preste mayor atención a cualquier actividad sospechosa", lo que se traduce fácilmente en sospechas de toda persona de piel oscura (Butler, 2006: 107). Al hablar de "mantener activo el marco del terror", de promover "periódicos estados de alerta", estos autores apuntan al trabajo de reiteración de los enunciados que transmiten estas emociones y que tratan de fijar o intensificar un estado afectivo común que une a la colectividad en la sensación de estar todos igualmente amenazados –y precisamente por el hecho de formar parte de la colectividad de los estadounidenses.

Pero el miedo puede ser paralizador, lo que moviliza a la colectividad y la une en torno a un objetivo es más que el miedo, es el compartir la indignación moral. Siguiendo el estudio de Adam Smith sobre las emociones del espectador, Boltanski señala que al simpatizar con quien sufre una injusticia, el espectador accede al sentimiento de indignación, que desplaza la atención desde el desgraciado a su perseguidor. Cuando se trata, por ejemplo, de desgracias de "compatriotas" causadas por "extranjeros", la indignación puede imputarse a una identificación comunitaria, que arrastre un "reflejo" de xenofobia (Boltanski, 1993: 93). Esta forma de indignación "unánime" se vuelve inmediatamente hacia el supuesto culpable y hacia la búsqueda de castigo. Dirigentes y dirigidos hablan con una sola voz y designan conjuntamente un culpable. Toma la forma de una "indignación moral", por la que el colectivo reafirma sus valores estigmatizando la inmoralidad de un culpable (id, p. 96). Ese sentimiento y los discursos en los que se transmite hacen que la colectividad se forme de sí misma una imagen de colectividad moral que ha de enfrentarse a un enemigo tan inmoral que deja de ser humano (sirven como ejemplo los titulares de las emisoras británica BBC y estadounidense CNN de un mismo día, el 28 de marzo de 2003, a las pocas semanas de comenzar la invasión de Irak, donde se informa de que "Fuerzas paramilitares iraquíes amenazan a civiles alrededor de Basora" (BBC); "Militares británicos dicen que los soldados iraquíes han disparado a civiles, mujeres y niños que trataban de escapar de Basora" (CNN)[2], presentando una imagen de los combatientes iraquíes moralmente deleznable).

2 En cambio ese "hecho" está ausente de los titulares de las emisoras "no favorables" a la guerra: sobre lo que ocurre con los civiles que salen de esa ciudad, Basora, France 2 señala en sus titulares ese mismo día: "Cientos de habitantes huyen de los combates en las ciudades del sur de Irak". Y la española Tele 5: "Las ciudades se han convertido en el quebradero de cabeza de las tropas británicas y norteamericanas. En Basora se añade el problema de las riadas humanas que entran y salen de la ciudad sin rumbo fijo".

IC-2009-6 / pp319-336 ISSN: 1696-25085

La acción bélica requiere la construcción de un enemigo caracterizado como temible y despreciable –tan indispensable es para la guerra ese enemigo, que si no se encuentra en el terreno de las operaciones militares, hay que crearlo. La justificación de la acción bélica y la unidad de la población en su respaldo precisan esa violencia de caracterización por la que se presta a algunos otros los rasgos de lo peor; se les priva de cualesquiera otras cualidades para que puedan ocupar de lleno la imagen de lo que nos atemoriza e indigna y hace ineludible que persigamos destruirlo.

2. Las fotografías de Abu Ghraib y la formación de un territorio de identidad

Las fotografías e informaciones difundidas a finales de abril de 2004 por un canal estadounidense de noticias sobre abusos y humillaciones de soldados estadounidenses a prisioneros iraquíes en la cárcel de Abu Gharib en Irak, produjeron un considerable escándalo. En marzo de 2006 las autoridades de ese país decidieron el cierre de esa prisión y el traslado de los detenidos a otros centros (la utilización desde 2002 de la prisión de alta seguridad de la base Estadounidense de Guantánamo en Cuba para sospechosos de terrorismo capturados en Afganistán, en la guerra que siguió a los atentados del 11-S, y posteriormente para detenidos en Irak, había sido denunciada por organizaciones de derechos humanos y las fotografías de la situación de esos detenidos causaron reacciones de indignación en muchos lugares del mundo. Pero no tuvieron el efecto, sobre todo en Estados Unidos, que siguió a la publicación de las fotos de Abu Ghraib).

Las escenas fotografiadas en la prisión de Abu Ghraib, que muchos receptores percibieron inmediatamente como torturas, son de varios tipos, pero predominan dos: en un escenario de prisión, en el primer grupo se ven prisioneros en situaciones dolorosas y degradantes solos o con sus guardianes, soldados estadounidenses; en el segundo, vemos a soldados posando para la cámara junto a prisioneros en esas mismas posiciones, o junto a cadáveres. Como es sabido, estas fotos fueron enviadas por sus autores o por los retratados a sus amigos por la red electrónica, poniéndolas en circulación en un ámbito restringido. De ahí pasaron a una difusión más amplia en red hasta que fueron emitidas por un medio "convencional", la cadena CBS, momento en el que adquirieron una relevancia política, hasta el punto de que tanto G.W. Bush como D. Cheney y otros dirigentes tuvieron que responder públicamente. En sus declaraciones trataron sobre todo de desechar la categorización de esos comportamientos como tortura y de evitar que fueran identificados con EEUU, que se consideraran representativos de la actitud de la nación, de su ejército o de sus dirigentes.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp319-336

La audiencia de los medios convencionales ha podido percibir Abu Ghraib como un "escenario paradigmático" donde se presenta justamente aquello que debe quedar fuera del espacio común al que se siente y al que quiere pertenecer. Incluso las personas que en cualesquiera lugares del mundo no tuvieran una actitud opuesta a la guerra de Irak (en este rincón de Europa donde escribo era una minoría que no llegaba al 10%), fácilmente se sentirían asqueadas por esas imágenes. Para que la repugnancia se transforme en repulsa moral ha de sumarse algo del orden del sentido. La batalla por el sentido de esas escenas se desplegó inmediatamente. Para algunas voces mediáticas de EEUU debían ser consideradas chiquilladas comparables a las novatadas, desahogo de muchachos sometidos a demasiada presión, como señala Sontag (2007). Pero las autoridades de EEUU no podían acogerse a ese expediente y lo etiquetaron como excesos de un reducido número de soldados. Una vez la escena a la vista no era posible un discurso oficial de defensa o de naturalización de esas actuaciones de los soldados, sino sólo uno de minimización de su ámbito de responsabilidad: no son todos, sino algunos pocos los responsables. Esta es una cualidad de la fotografía que estalla en los medios actuales, en la información sobre todo. La imagen fotográfica recoge la huella de una situación y el punto de vista de esa toma de luz reflejada; la perspectiva visual, pero también cognitiva, valorativa y afectiva. Grabada en un soporte digital puede circular inmediatamente y permanecer como registro recuperable en cualquier momento y desde casi cualquier lugar. Las fotos de Abu Ghraib nos ponen ante una escena primera, la que tiene lugar en el interior de los muros de esa prisión, vista desde la perspectiva de los propios soldados. ¿Qué sentido le podemos dar? ¿Qué diferencias de sentido puede haber entre las diversas audiencias globales? ¿Cómo lo interpretarán aquellos que se identifiquen con los prisioneros?

Los soldados probablemente creían compartir con el grupo reducido de destinatarios a quienes enviaron personalmente las fotos el sentido que tenía para ellos la situación. Comunicaban en el interior de una comunidad de sentido y sensibilidad. Y es esa comunidad, sus supuestos básicos, lo que se hace visible para otros espectadores –ajenos a tal comunidad de sentido- en la escena fotografiada. Esas otras audiencias no previstas se pueden preguntar por el sentido que tenía esa situación para sus protagonistas, los soldados que no sólo fotografían a los prisioneros y a sus compañeros, los demás guardianes, sino que posan satisfechos, con frecuencia levantando el pulgar con un gesto convencionalizado de sentido unívoco. En la cultura de los soldados, nos preguntamos: ¿son esas escenas equiparables a juegos porno, como señala, por ejemplo, S. Sontag? Posiblemente reproducen cuadros típicos de la pornografía sado-maso que circula ampliamente en muchos medios. Esa alusión (intertextual) a una cultura particular del cuerpo y el sexo refuerza la impresión de que los

IC-2009-6 / pp319-336 ISSN: 1696-25085

soldados han naturalizado en su "comunidad de reacciones" un comportamiento que en otras comunidades interpretativas resulta inaceptable. Porque en la visión de cualesquiera receptores, prisión, guardianes y prisioneros son términos densos de sentido e historia/s (documentadas o ficcionales). Sabemos algo de lo que implican, y entre sus primeros rasgos el de la falta de libertad de los prisioneros y el dominio sobre ellos de sus guardianes. Nos resulta inmediatamente evidente que el prisionero no juega, ni, como el escolar sometido a las novatadas, puede esperar librarse mañana de la situación de sometimiento en que se encuentra. Forman parte también de nuestra enciclopedia las numerosas historias de abusos en situaciones de falta de supervisión y control sobre los guardianes, que nos indican que tales situaciones suelen propiciar el abuso de poder, y que eso es precisamente lo que ha motivado las leyes y acuerdos internacionales sobre el trato de prisioneros que custodian nuestro sentido de la justicia.

S. Sontag, buena conocedora de la historia de la fotografía, señala la excepcionalidad de la actitud de los soldados que posan para la cámara. "Los soldados alemanes en la segunda guerra mundial fotografiaron las atrocidades cometidas en Polonia y Rusia, pero las instantáneas en que los verdugos se colocan junto a las víctimas son muy infrecuentes, como puede apreciarse en un libro de reciente publicación, *Photographing the Holocaust* de Janina Struk. Si existe algo comparable a lo expuesto en estas imágenes serían algunas de las fotografías de las víctimas negras de linchamientos tomadas entre el decenio de 1880 y los años treinta, que muestran la sonrisa de estadounidenses pueblerinos debajo del cuerpo desnudo y mutilado de un hombre o una mujer colgado de un árbol. Las fotografías de linchamientos eran recuerdos de una acción colectiva cuyos participantes sintieron que su conducta estaba del todo justificada. Así son las fotografías de Abu Ghraib" (Sontag 2007: 142-143).

Este supuesto acude inmediatamente a la mente ante la visión de esas escenas: están hechas como "recuerdos" de situaciones memorables -quizá por curiosas o "atrevidas"-, en cualquier caso, donde las acciones de los protagonistas, los soldados, están plenamente justificadas para ellos, en primer lugar, por el hecho de ser acciones colectivas -lo que "todo el mundo" hace- y además, porque ese colectivo se ha dado un sistema de justificación más o menos explícito. El receptor que no comparte esa perspectiva percibe, al tiempo que las imágenes, el abismo que hay entre sus supuestos y los de "ellos".

En el momento en que inferimos el sentido que tiene para los soldados percibimos la distancia insalvable entre las interpretaciones, las sensibilidades de ellos/de nosotros. Y entonces surgen también las preguntas: ¿Quiénes son ellos –los que naturalizan eso? (pues parece más que probable que en ese centro de detención, los mandos consienten tales actuaciones; para ellos no hay problema moral -de hecho, en una de las fotografías difundidas,

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp319-336

tomada desde la altura de un corredor en un primer piso, se ven pasando con toda naturalidad cinco o seis soldados junto a varios prisioneros desnudos y amontonados- ¿Quiénes somos nosotros –los que rechazamos esas actuaciones como lo más deleznable? Lo que les da el carácter de límite moral y afectivo de lo tolerable es el hecho de que para que se den esas acciones, los prisioneros han tenido que perder el estatus de persona con derechos y dignidad. Esto hace tan radical la pregunta cuántos se sienten como yo, cuántos formamos la comunidad de los creyentes en ese derecho a la integridad y la dignidad de cualesquiera personas. ¿Se sienten otros, como yo, ofendidos, indignados? ¿Cuántos dentro de EEUU forman parte de esa comunidad moral a la que siento que pertenezco? ¿Cuántos en Irak, en Egipto, en Palestina? La cuestión es política más que cuantitativa, ya que, incluso para los estadounidenses que se sentían víctimas del "terrorismo", esas imágenes pueden invertir las posiciones de víctima y verdugo en un plano imaginativo y sensible, capaz de transmitirse, si encuentra los vehículos, los enunciados apropiados, a una multitud de destinatarios y de hacerles compartir una sensibilidad. Y esas convergencias de la imaginación y los afectos pueden hacer compartir a personas muy distantes un territorio simbólico y moral; pueden hacerles sentir que pertenecen a una comunidad.

La extrañeza ante las imágenes de tortura, en Abu Ghraib o en otros lugares, surge al percibir la neutralización de la reacción de los carceleros ante lo humano, el rostro humano del prisionero. Tanto Butler como Bauman se refieren a la noción de Levinas del rostro, cuya precariedad apela en mí a la paz. "La paz como un despertar a la precariedad del otro", cita Butler (2006: 169). Una apelación al 'No matarás' que hace del otro un requisito fundante del lenguaje y de la posibilidad de ser humano, es decir, un ser de lenguaje y comunicación. La ética es anterior lógicamente a la filosofía; es condición del pensamiento y del ser humano, que ha de ser reconocido como vulnerable entre otros humanos, a su vez seres expuestos y vulnerables.

El trabajo de la imaginación no se dirige sólo a movilizar la representación del otro como deleznable e indignante. Es preciso también un minucioso trabajo de anulación del otro como unidad-persona, como rostro capaz de apelar a la sensibilidad ética de su captor. El conocido análisis de Bauman (en el libro *Modernidad y holocausto*) tiene la virtud de mostrar los pasos que son necesarios para que sea posible tratar desde cerca, manipular, los cuerpos-persona de esos otros como si fueran cosas. De acuerdo con la racionalidad moderna, que organiza las acciones en secuencias de tareas independientes, desvinculadas de su finalidad y, por tanto, de su posible evaluación moral por parte de quienes las realizan, señala Bauman, el impulso ético que suscita el otro puede ser neutralizado. Para contrarrestar ese impulso se ha de diferenciar a los otros como objetos de acción en agregados de rasgos funcionales específicos y mantener estas características independientes para evitar que surja la ocasión de volver a

IC-2009-6 / pp319-336 ISSN: 1696-25085

armar el "rostro" con "partes" dispares y asegurar que la tarea asignada a cada acción esté exenta de evaluación moral (Z. Bauman, 2004:144), lo que requiere también construir una distancia, desde luego moral, pero si es posible también física, y exceptuar a esos otros de la categoría de rostros humanos.

En las escenas de la prisión de Abu Ghraib no se ven marcas de hierro candente en los cuerpos de los prisioneros, mutilaciones u otras "acciones maléficas", en el lenguaje de G.W. Bush (el entonces presidente estadounidense declaraba en un discurso sobre el estado de la Unión en el año 2003, a propósito del régimen de Sadam Hussein: "descargas eléctricas, marcas calientes con hierros al rojo vivo, ácidos sobre la piel, mutilación con taladros eléctricos, ablación de la lengua y violaciones. Si esto no es maléfico, entonces esta palabra no tiene sentido..."). Los "combatientes enemigos" son en primer lugar etiquetados. A los dos meses del 11-S, en un discurso ante la Cámara Americana de Comercio, D. Cheney dijo que los terroristas: "no merecen ser tratados como prisioneros de guerra". "Cheney fue el pionero de una casuística distinción teórica entre la *tortura* no permitida y métodos violentos de interrogación sí permitidos (...). Un documento clasificado del departamento de Justicia, pero motivado por Cheney y su equipo de "gobierno dentro del Gobierno", según reveló el (*Washington) Post*, determinó que la ley estadounidense en contra de la tortura "prohíbe sólo las peores formas de trato cruel inhumano o degradante", con lo cual permite otras. El documento especificó que la tortura prohibida consistía en aquella que causaba dolor "equivalente en intensidad" al del "fallo de un órgano vital... o incluso la muerte". (Carlin, 2009: 4-5). Las formas de "presión" que se podían aplicar a los prisioneros habían sido minuciosamente estudiadas y descritas para que los encargados de aplicarlas y los responsables en la "cadena de mando" pudieran sentirse eximidos de la descalificación moral como torturadores. Los soldados actuaban en Abu Ghraib, según muestran las fotografías, sin inquietud moral alguna, con la satisfacción de quienes realizan una acción, como dice Sontag, plenamente justificada. (Para asegurar la distancia en la manipulación de los cuerpos, a menudo el rostro del prisionero está cubierto con una capucha, aunque su cuerpo esté desnudo, emasculado, amontonado con otros o atado en posiciones descoyuntadas, mientras los guardianes les golpean y manipulan siempre con guantes).

En esta forma de configurar al otro, éste no suscita la responsabilidad, la compasión, el miedo ni la indignación. Ha pasado por ese estadio, ha sido marcado como enemigo despreciable e indignante, pero a esa categorización necesaria se ha añadido una elaboración más: para la relación cuerpo a cuerpo se han realizado las operaciones de etiquetado, distancia moral y objetualización que permiten bloquear la percepción de la humanidad del otro y la reacción ante él que nos hace humanos.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp319-336

Las fotografías de Abu Ghraib hicieron sensible, repugnante, esa inhumanidad de los guardianes. El territorio en el que se sitúa la interpretación de las audiencias ofendidas por ellas es ético y político, por razones evidentes (esos soldados forman parte del ejército de EEUU, que invade Irak por una causa declarada humanitaria, etc.). Pero cualquier imagen o relato de tortura suscita una reacción que podemos llamar política porque plantea el límite de la comunidad de los humanos, el límite ético primero. Y sugiere inmediatamente una causa: mi elemental responsabilidad ante el otro y mi sentido de la colectividad a la que quiero pertenecer me impulsan a impedirlo (o, al menos, impedir eso es una causa a la que me adheriría). El impacto que tuvieron las imágenes de Abu Ghraib en la sensibilidad moral de muchos receptores no revirtió la situación de apoyo mayoritario de los estadounidenses a la guerra inmediatamente, pero se propagó como una visión alternativa capaz, junto con otras, de demoler con efecto retardado el edificio aparentemente bien consolidado de la versión oficial. Esas fotografías tuvieron el poder de hacer presente otro territorio de identidad, el excluido de esas escenas, el de la sensibilidad y los valores desde los cuales se suscita la extrañeza, la repugnancia y la indignación. La repugnancia no se siente como meramente individual, forma parte de una historia, de una tradición de valores aprendidos y compartidos, de un territorio ético colectivo que ante esas imágenes se hace relevante.

IC-2009-6 / pp319-336 ISSN: 1696-25085

Bibliografía

- APPADURAI, A. (1996) *Modernity at large: cultural dimensions of modernity*. London and Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ARSENAULT, A. Y CASTELLS, M. (2006) "Conquering the minds, conquering Iraq: The social production of misinformation in the United States - a case study", *Information, Communication and Society*, Vol. 9, N. 3, Junio 2006.
- BAUMAN, Z. (1997) *Modernidad y holocausto*, Madrid, Sequitur.
- BAUMAN, Z. (2004) *Ética posmoderna*, Siglo veintiuno editores Argentina, Buenos Aires,
- BOLTANSKI, L (1993) *La souffrance à distance*. Paris, Métailié
- BOLTANSKI, L (2000) *El amor y la justicia como competencias*. Buenos Aires. Amorrortu (edic. original, 1990, Paris, Métailié)
- BUTLER, J. 2006. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós
- CARLIN, J. (2009) "La obra del señor oscuro" *El País*, 18, enero, pp. 4-5
- CASTRO NOGUEIRA, L. (1997), *La risa del espacio*. Madrid, Tecnos.
- GREIMAS, A.J. Y FONTANILLE, J. (1991) *Semiotique des passions*, Paris, Seuil,
- LAKOFF, G. (2007) *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*. Madrid, Editorial Complutense.
- HALLIN,D.C. & GITLIN, T (1993) "Agon and Ritual: The Gulf War as Popular Culture and as Television Drama" (multicopiado)
- MORLEY, D. (2000) *Home Territories. Media, Mobility and Identity*, Routledge,
- PEÑAMARÍN, C. (2006) "Il focolare e il mondo. L'immaginazione nei discorsi informativi e pubblicitari". *VS. Quaderni di studi semiotici*, n° 100-101. Trad. esp. "El hogar y el mundo. La imaginación en los discursos informativos y publicitarios", *CIC. Cuadernos de información y comunicación*, 12. 2007, Madrid, Universidad Complutense.
- SAIZ ECHEZARRETA, V. (2008) "Resolución de la distancia moral a través de la mediación experta de las ONGD", *CIC. Cuadernos de información y comunicación*, 13, Madrid, Universidad Complutense.
- SALERI, S. y SPINELLI, S. (1998) "Cuestión de estilo. Práctiva de resemantización entre medios y política: el caso de Beppe Grillo", *CIC. Cuadernos de información y comunicación*, 13. Madrid, Universidad Complutense.
- SAID, E. W. (2003), *Orientalismo*. Barcelona, Mondadori.
- SONTAG, S. (2007) *Al mismo tiempo*. Barcelona, Mondadori.
- THOMPSON, J. B. (1998). *Los media y la modernidad*. Barcelona, Paidós.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp319-336

RACISMO Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN: REPRESENTACIONES DEL INMIGRANTE MAGREBÍ EN EL CINE ESPAÑOL

RACISM AND MEDIA: REPRESENTATIONS OF THE MAGHREBIAN IMMIGRANT IN SPANISH CINEMA

Laura Navarro García
(Université de Poitiers y Universidad de Valencia)

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp337-362

Resumen

Con el fin de comprender mejor los complejos dispositivos mass-mediáticos que en la actualidad hacen posible la reproducción social del Orientalismo, este artículo se adentra en el análisis de las estrategias textuales a través de las cuales el cine español acaba reproduciendo muchos de los estereotipos asociados en el imaginario colectivo español a la figura del *moro*.

Abstract

In order to better understand complex media devices that make possible social reproduction of Orientalism, this article focuses on the analysis of the textual strategies through which Spanish cinema reproduces many of the stereotypes associated in Spanish social imaginary to the figure of the Moor.

Palabras clave

Inmigración / Islam / Cine / Medios de comunicación / Orientalismo / Racismo / Estereotipos / Representaciones.

Keywords

Immigration / Islam / Cinema / Media / Orientalism / Racism / Stereotypes / Representations.

Sumario

1. Introducción
2. Un campo de investigación poco trabajado
3. La inmigración en el cine: una representación reciente
4. Crítica social: espejos del racismo
5. Humanización del *moro*
6. Perfil estereotipado: inmigrante *sin papeles*
7. ¿Amor interétnico?
8. Similitudes y diferencias con otros inmigrantes subsaharianos e hispanoamericanos
9. Conclusión

Summary

1. Introduction
2. An unusual scientific field
3. Immigration in the movies: a recent representation
4. Social criticism: racism mirrors
5. Humanization of the Moor
6. Stereotypical profile: undocumented immigrant
7. Crossed race love?
8. Similarities and differences with some other immigrants from Africa and Latin America.
9. Conclusion

1. Introducción

Muchos recordarán el discurso con el que José María Aznar debutó como profesor en la Universidad de Georgetown (Washington): "El problema de España con Al Qaeda", afirmó el ex presidente, no empezó con la crisis de Iraq, sino en el siglo VIII, cuando "España, recién invadida por los moros, rechazó convertirse en una pieza más del mundo islámico"[1]. Un año después, Giovanni Sartori, en su conferencia durante la entrega de premios *Príncipe de Asturias 2005*, defendía que los "inmigrantes musulmanes", por su religión, no eran "integrables" en las sociedades democráticas europeas[2]. En ambos discursos, sus autores utilizaron la cultura –y en particular el Islam– como el factor explicativo por excelencia de dos fenómenos sociales muy complejos.

1 Declaración de José María Aznar recogida en www.elpais.com, 2004, 22 de septiembre.

2 Idea de Giovanni Sartori recogida en www.elpaís.com, 2005, 21 de octubre.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp337-362

Ahora bien, partiendo de la noción constructivista de cultura (Gallissot et al., 2000) y teniendo en cuenta las nuevas definiciones de racismo (Barker, 1981; Taguieff, 1990)[3], consideramos que estas explicaciones culturalistas –que en el fondo conciben la religión musulmana como una totalidad homogénea y una fuerza coercitiva que actuaría sobre los individuos y los dominaría- no sólo resultan reduccionistas, sino además paradigmáticamente neo-racistas. Con el fin de comprender mejor los dispositivos mediáticos que en la actualidad hacen posible la reproducción social de esta perniciosa ideología[4], este artículo se propone analizar las representaciones cinematográficas de la llamada "inmigración"[5] y, especialmente, de la inmigración magrebí. En concreto, se adentrará en algunas de las estrategias textuales que, en el cine español, han contribuido y contribuyen a construir al inmigrante –el *moro*- como diferente, como "exogrupo". Y es que, aunque los cineastas españoles que se acercan al fenómeno migratorio no pretendan informar de éste al mismo nivel que los periodistas, transmiten igualmente imágenes que alimentan, de una manera u otra, el conocimiento que los espectadores tenemos sobre los inmigrantes. Y en este sentido, el estudio de las representaciones cinematográficas de estas personas permite avanzar igualmente en la comprensión de los complejos y numerosos mecanismos mass-mediáticos a través de los cuales se perpetúan y se consolidan determinadas ideologías racistas[6].

El presente artículo se basará en los resultados de un trabajo de investigación en el que se deconstruyen las claves de las representaciones mediáticas hegemónicas de los árabes y musulmanes a través del análisis de diferentes textos televisivos y cinematográficos (Navarro García, 2008). Una investigación que, a pesar de sus limitaciones (pues tanto en la televisión como en el cine, la aparición constante de informativos y de filmes hace imposible la recopilación completa y exhaustiva), permite constatar la

---

3 Definiciones que coinciden en destacar el paso de la inferioridad biológica a la diferencia cultural en la legitimación del discurso racista.

4 Según el concepto de ideología de Teun A. Van Dijk (1999).

5 Nos referimos al concepto de "inmigración" en su uso social y no su concepción sociológica. Y es que como señala Danielle Provansal (1990: 329-333), el cambio de regulación jurídica (concretizada desde la primera Ley de extranjería española de 1985), no sólo clasifica por primera vez a los extranjeros entre "legales" y aquéllos que han estado categorizados desde entonces como "ilegales", sino que además instituye socialmente "la inmigración" como "extracomunitaria" por definición. Así pues, cada vez que empleemos este término en el presente artículo se tendrá presente que se trata de una categorización jurídica que se ha convertido ya en una categorización social y que, por tanto, resulta tan equívoca como interesada.

6 De hecho, estudios como los de Otto Klineberg (1976) demuestran que los estereotipos y prejuicios son producto de la socialización y del aprendizaje, y no de la naturaleza o del instinto del ser humano. Y por tanto, los medios de comunicación de masas, como agentes socializadores privilegiados en la época actual, condicionan en gran medida nuestra imagen del mundo y, por ende, nuestros estereotipos y prejuicios.

IC-2009-6 / pp337-362 ISSN: 1696-25085

reproducción mediática de numerosos estereotipos[7] racistas sobre los inmigrantes en España, así como los intereses políticos y económicos que los atraviesan. Intereses que, como han demostrado diferentes estudios sobre el funcionamiento de la cultura de masas (Méndez Rubio, 2003; Mattelart, 1998), están muy relacionados con la necesidad de legitimación de los grupos dominantes y, en general, de determinadas estructuras y dinámicas de poder.

En definitiva, en las páginas que siguen trataremos de aportar ejemplos cinematográficos que nos servirán para reflexionar sobre el funcionamiento del vínculo entre cultura y poder[8] en la construcción mediática, y, en particular, sobre el papel del cine en la reproducción social de estereotipos racistas y, en especial, de estereotipos orientalistas (Said, 1990). Un objeto de estudio, para cuya mejor comprensión cabría abordar también otros factores que condicionan de una manera u otra el que los inmigrantes musulmanes sean hoy objeto de estereotipos y prejuicios de carácter fundamentalmente negativo. Entre estos factores, destacan la existencia de un imaginario colectivo negativo sobre el mundo árabe-musulmán (Martín Muñoz, 1994); los conflictos históricos con pueblos musulmanes, que conducen a crear estereotipos negativos como medio para expresar el desprecio y el deseo de afirmarse contra el "enemigo" (De Madariaga, 2001); la necesidad desmesurada de seguridad, la falta de comunicación y de otros sentimientos, potenciados por crisis de valores y de proyectos sociales (Vázquez, 2004); y las visiones culturalistas de la historia y de la política de determinadas sociedades, transmitidas en gran medida a través de la enseñanza estatal (Martín Muñoz, 1998). A continuación, nos centraremos solamente en uno de estos factores: los medios de comunicación de masas.

2. Un campo de investigación poco trabajado

Antonio Bañón (2002) es uno de los investigadores que, en nuestro país, se han interesado por el análisis de las diferentes formas del discurso mediático donde se refleja el racismo. Desde el análisis crítico del discurso y desde una perspectiva básicamente semiótica, este autor analiza textos procedentes de distintos medios de comunicación (noticias, reportajes y editoriales de prensa, debates políticos, páginas de Internet...) y demuestra cómo, en las diferentes formas de discurso público, los inmigrantes son definidos como diferentes, desviados, cuando no como una

7 Según la definición de estereotipo de Gabriela Malgesini y Carlos Giménez (2000: 148-150).

8 Nos referimos a la noción de poder de Michel Foucault (1980), quien no concibe el poder como una propiedad sino como una estrategia.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp337-362

amenaza e inferiores a "nosotros". Al igual que Bañón, la mayoría de investigadores que han demostrado la importancia de los discursos públicos en la configuración y/o consolidación de prejuicios e ideologías racistas en España, han centrado su análisis en el tratamiento informativo que reciben los inmigrantes en los medios de comunicación, principalmente, en prensa escrita, radio y televisión[9]. La idea principal compartida por estos autores es la visión negativa del inmigrante, que da prioridad a presentar la inmigración como un "problema", más allá de cualquier análisis del porqué de los movimientos migratorios, de la contribución que estas personas suponen para la sociedad española (tanto en el ámbito económico, como en el cultural, social...) o de las condiciones de sus países de origen.

Ahora bien, el análisis del racismo en el cine español ¿ha despertado el mismo interés entre los investigadores? Si tenemos en cuenta la bibliografía disponible, se constata que el déficit de obras sobre racismo y discurso cinematográfico es mayor que el de las obras centradas en los discursos de otros medios de comunicación como la prensa y la televisión. Los pocos autores que –como Isabel Santaolalla (2005)- se han acercado al tema, lo han hecho generalmente desde el análisis del tratamiento de la categoría étnica en las películas. Una categoría cuyo análisis (sobre todo, en el cine de la última etapa democrática) ha despertado menos interés científico que el de otras categorías a partir de las cuales también se conciben y construyen identidades y diferencias, como por ejemplo, el género, la sexualidad y el grupo generacional.

En cuanto a las investigaciones centradas específicamente en la imagen de los árabes y los musulmanes en el cine español, el déficit bibliográfico es si cabe aún mayor. Sólo en las últimas dos décadas, se ha observado un interés creciente por este campo de investigación, especialmente por la visión cinematográfica de las relaciones hispano-musulmanas (aunque, como precisa Eloy Martín Corrales, 2000, dicho interés ha estado excesivamente centrado en la imagen cinematográfica del colonialismo español en Marruecos). Estas investigaciones han puesto de manifiesto una interesante dualidad en el discurso cinematográfico español de este último periodo: por una parte, un esfuerzo generalizado por ofrecer una imagen positiva de los árabes y musulmanes; y, por otra, la persistencia de los viejos estereotipos, heredados del pasado y que siguen estando presentes en buena parte de los filmes en los que se retratan temas de actualidad (Martín Corrales, 2000). Entre estos temas, destaca el de la llegada a España de personas procedentes de países empobrecidos, cuyo tratamiento cinematográfico abordaremos a continuación.

---

9 T. A. Van Dijk (2003) y M. Rodrigo (1997) entre otros; así como estudios sobre el tema realizados por centros o grupos de investigación como el Centro de Investigaciones, Promoción y Cooperación Internacional (CIPIE), el Centro de Investigaciones para la Paz (CIP), el colectivo IOÉ y el Consell de l'Audiovisual de Catalunya (CAC).

IC-2009-6 / pp337-362 ISSN: 1696-25085

3. La inmigración en el cine: una representación reciente

Las cartas de Alou (Montxo Armendáriz, 1990) está considerada como la primera película española en reflejar la realidad social de la inmigración y la única, hasta el año 1996, en tratarla como tema principal. Isabel Santaolalla (2006) ve en este año "un momento de inflexión en que la industria pareció por fin comenzar a asimilar los efectos de las políticas más integradoras (y no únicamente policiales) de 1994 y 1995 sobre el imaginario social y artístico español" (pp. 11-12). De hecho, sólo en 1996 se estrenaron seis películas que se acercaban al fenómeno de la inmigración en España: *Bwana* (Imanol Uribe), *Taxi* (Carlos Saura), *En la puta calle* (Enrique Gabriel), *Menos que cero* (Ernesto Tellería) y *La sal de la vida* (Eugenio Martín). A partir de entonces (1996), se producirá un goteo casi constante de películas con la inmigración como motivo principal del argumento: *Cosas que dejé en La Habana* (Manuel Gutiérrez Aragón, 1997); *El sudor de los ruiseñores* (Juan Manuel Cotelo, 1998); *Flores de otro mundo* (Icíar Bollaín, 1999); *La fuente amarilla* (Miguel Santesmames, 1999); *Saïd* (Llorenç Soler, 1999); *Tomándote* (Isabel Gardela, 2000); *Salvajes* (Carlos Molinero, 2001); y *Poniente* (Chus Gutiérrez, 2002). En prácticamente todas estas producciones cinematográficas, los protagonistas inmigrantes –subsaharianos, hispanoamericanos, asiáticos y magrebíes- tienen la necesidad de obtener el permiso de residencia –los llamados "papeles"- para poder permanecer legalmente en el país. Estas películas centran, pues, su discurso en la catalogada como inmigración "irregular".

Por lo que respecta a los inmigrantes musulmanes, éstos aparecen representados en su mayor parte a través de personajes magrebíes y con papeles secundarios. Por ejemplo, los trabajadores clandestinos de una fábrica en *Tocando fondo* (José Luis Cuerda, 1993); o el personaje Moncet (Ahmed El-Maaroufi), amigo del protagonista subsahariano en *Las cartas de Alou* (Montxo Armendáriz, 1990), cuya aparición en el relato permite reflejar la discriminación sufrida también por la comunidad magrebí, ampliando así el ámbito de la crítica social. En tono humorístico, encontramos otros personajes como: Mohamed (Mario Pardo) –también conocido como "Moromierda"-, uno de los miembros de la banda del Maki en *Makinavaja, el último choriso* y *¡Semos peligrosos! Uséase, Makinavaja 2* (Carlos Suárez, 1992 y 1993 respectivamente); el inmigrante que llega a presidir la Federación Catalana para la Cultura en *Un submarí en les estovalles* (Ignaci P. Ferré, 1992); el inmigrante marroquí, Jalid (Luis Callejo) que lleva siempre consigo a su bebé y que es amigo del protagonista, Fernando (Fernando Tejero), en *El penalti más largo del mundo* (Roberto García Santiago, 2005); y Dan, el inmigrante magrebí que trabaja de mancebo en la farmacia que regentan dos solteronas en *París-Tombuctú* (Luís García Berlanga, 1999), una de las cuales utiliza al joven para contentarla sexualmente.

También encontramos cortometrajes en los que se representan a inmigrantes magrebíes; como: *Madrid 11 M: todos íbamos en ese tren* (Pedro Barbadillo, Sergio Cabrera, María Campuzano, Carlos Carmona, Jaime

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp337-362

Chávarri, Leslie Dann…, 2005), un filme colectivo en memoria de los asesinados en los atentados del 11 M, compuesto de 23 cortometrajes documentales con los testimonios de personas que viajaban en ese tren, algunos de los cuales son específicos sobre árabes, rumanos, ecuatorianos y gitanos. También el cortometraje *La aventura del estrecho* (Valeriano López Domínguez, 1996), en el que Abdul sueña con llegar a ser europeo jugando a un videojuego en el que, para llegar a Europa, tiene que superar distintas etapas, como obtener dinero, cruzar la frontera, conseguir papeles, integrarse y lograr un trabajo.

Por último, destacan cinco largometrajes donde aparecen inmigrantes magrebíes con papeles más destacados: *En construcción, Poniente, Canícula, Susanna* y *Saïd*. En ellos centraremos a partir de ahora nuestro análisis, dedicando una atención especial a *Saïd* (a pesar de su escasa repercusión en la taquilla), por ser la única película en la que la historia central gira claramente en torno a un inmigrante marroquí. Pero antes, resumamos el argumento de cada una de ellas:

Susanna (Antonio Chabarrías, 1995): en este drama aparece un inmigrante marroquí, Saïd (Saïd Amel), que trabaja de carnicero en un barrio de Barcelona y que sale con la protagonista, Susanna (Eva Santolaria), una adolescente sin familia que vive sola y se gana la vida como dependienta. Los problemas comienzan cuando Susanna reencuentra a Álex (Álex Casanovas), un hombre casado que acaba de salir de la cárcel y con el que mantuvo, en un pasado, una breve pero intensa relación. Sin poder evitarlo, Álex y Susanna reinician sus relaciones, espoleadas en todo momento por el miedo a ser descubiertos por Saïd.

En construcción (José Luís Guerín, 2001): en este documental asistimos a la construcción real de un edificio de viviendas en el Raval barcelonés a lo largo de 18 meses. La construcción de este edificio sirve de escenario a esta película, en la que se va retratando todo un estrato social estigmatizado de la ciudad, dándole voz a las personas que lo conforman y sacando la hermosura y la poesía que hay dentro de ellas. Uno de ellos es un inmigrante marroquí (Abdel Aziz El Mountassir), un poeta comprometido que trabaja en la obra.

Canícula (Álvaro García-Capelo, 2001): esta comedia narra las historias de una serie de personajes que se ven obligados, por distintos motivos, a permanecer en Madrid durante un tórrido mes de agosto. Sus vidas se van complicando y los problemas de unos afectan a la vida de los otros. Entre estos personajes destaca el de un inmigrante marroquí *sin papeles*, Hassan, (Farid Fatmi), que trabaja como taxista y que, por accidente, atropella a Isidro (Andrés Resino), un vecino de Lavapiés que al principio se muestra con actitudes racistas y con la voluntad de denunciarlo pero que, después de conocerlo mejor, decide no hacerlo.

Poniente (Chus Gutiérrez, 2002): en este drama también tiene cierto peso en la acción el personaje de un inmigrante marroquí, Adbembi (Farid Fatmi), que trabaja en un invernadero de un pueblo almeriense. Allí llega

IC-2009-6 / pp337-362 ISSN: 1696-25085

Lucía (Cuca Escribano), una maestra que vive en Madrid y que regresa al pueblo de su infancia tras la muerte de su padre. Una vez allí, decidirá quedarse para continuar el negocio de los invernaderos de su padre y, en su nueva vida, se encuentra con Curro (José Coronado), un hombre que se crió en Suiza en los años de la emigración española, que también busca un sitio al que pertenecer y con el que inicia una historia de amor.

Saïd (Llorenç Soler, 1998): este drama se adentra en la vida de Saïd (Noufal Lhafi), un joven marroquí de 20 años que decide abandonar su pueblo, Xauen, y emigrar a España. La travesía del estrecho en una patera es su primera experiencia desagradable. Una vez en Barcelona, el desencanto no tarda en aparecer cuando descubre que Hussein (Marouane Mribti), el amigo que le había animado a salir de Marruecos, se dedica a vender droga y cuando se da cuenta de las pocas posibilidades que tiene de encontrar un empleo digno. Su nuevo amigo, Ahmed, y los ensayos con un grupo de música serán las únicas cosas que le gratifiquen un poco. En uno de estos ensayos conoce a Ana (Núria Prims), una estudiante de periodismo de la que, a pesar de las diferencias culturales, acabará enamorándose.

4. Crítica social: espejos del racismo

Una de las características que comparten estos cinco largometrajes es que el inmigrante marroquí percibe y sufre, en la sociedad de acogida, el racismo y el miedo al "Otro", el miedo a la diferencia. Los cinco filmes ponen en evidencia actitudes racistas –con mayor o menor intensidad- por parte de la sociedad española, lo cual puede modificar o generar, entre los espectadores, perspectivas y actitudes acerca de la inmigración marroquí y el racismo. En *Canícula* (Álvaro García-Capelo, 2001), por ejemplo, los prejuicios racistas se ponen de manifiesto en diálogos como el siguiente entre Hassan, el taxista marroquí, e Isidro, a quien ha atropellado sin querer y a quien le escayolan una pierna como consecuencia del accidente:

> Isidro: "¡Pero si no sabes ni hablar! ¿Cómo vas a saber conducir? ¿Hay coches en tu país?"
> Hassan: "Claro que hay coches en mi país".
> Isidro: "Para tres o cuatro ricachones. Ésos que tienen 1000 mujeres. Los demás iréis en burro o en camello".
> Hassan: "Lo llevo al hospital. Ahora lo llevo a casa. Y usted me insulta. Eso es racismo".
> Isidro: "Yo no soy racista. A mí me da igual que seas 'moro'. Los taxistas españoles saben conducir. Venís los extranjeros y..." [en ese momento es interrumpido por su mujer, quien le llama desde el balcón].

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp337-362

Hay otras situaciones en las que Hassan tiene que soportar juicios y acusaciones falsas por parte de españoles. Por ejemplo, cuando unos vecinos lo ven por la calle y le acusan de vender droga, sin motivo alguno, sólo porque responde al estereotipo físico de *moro*. Al final, los comportamientos racistas quedan censurados claramente en la película. Primero, en la escena en la que Hassan es acusado de traficante de droga por unos vecinos, aparece uno de los personajes de la historia que se indigna por los hechos y defiende a Hassan reprochando a los vecinos su comportamiento injusto. Después, cuando Isidro se entera de que su vecino no ha dejado entrar a Hassan en su casa y le exhorta, por ello, a que salga de ella.

Poniente (Chus Gutiérrez, 2002) amplía más el abanico de crítica social. La historia principal –la del amor que surge entre Lucía y Curro- se va alternando con otras historias que van descubriendo todo el cúmulo de injusticias y dolor que sufren los trabajadores subsaharianos y magrebíes en el pueblo. La película va recorriendo así todo tipo de discriminaciones racistas: desde tener prohibida la entrada en los bares y en las discotecas del pueblo, hasta la imposibilidad de alquilar una casa –que les obliga a vivir en chavolas y en condiciones infrahumanas-, pasando por un constante rechazo social -especialmente contra los marroquíes- que brilla, sobre todo, en el lenguaje de los propietarios de los invernaderos y que explota al final de la película cuando se organizan los habitantes del pueblo para apalear a los marroquíes. Recordemos las palabras del encargado del invernadero de Lucía, después de que ésta saluda a uno de los trabajadores del invernadero: "Lucía, tampoco hace falta que saludes a todos. A esta gente, cuanto menos trato tengas, mejor"; y diálogos como los siguientes:

> Lucía: "¿no trabajamos con marroquíes?"
> Encargado: "Nosotros sólo trabajamos con subsaharianos. A tu padre no le gustaban los moros. Los marroquines son los peores".

En *Susanna* (Antonio Chabarrías, 1995), el racismo está mucho menos presente que en los otros cuatro filmes. La única discriminación racial que sufre Saïd en la película se observa en la escena donde es detenido injustamente por la muerte de Susana. Ante los ojos de la policía y de los vecinos, el *moro* aparece más sospechoso que el verdadero asesino, Álex. En el documental *En construcción* (José Luis Guerín, 2001), el inmigrante marroquí aconseja a un aprendiz marroquí que se haga el ignorante delante de los jefes para evitar que lo despidan: "sólo nos traen para trabajar, no para entender", le dice al joven, quien le responde: "tenemos que entender". "Si entiendes, te echan", concluye el otro. Pero quizá la mejor crítica social de esta cinta excepcional es la de reflejar a

IC-2009-6 / pp337-362 ISSN: 1696-25085

un trabajador inmigrante, desnudo de estigmas. Una persona más que un personaje, cuyo tratamiento está muy lejos de la estereotipia, quizá porque no es construido sino observado.

Asimismo, en las cinco películas, no sólo se reflejan prejuicios y actitudes racistas, sino también las desigualdades y las injusticias legales por la que pasan muchos inmigrantes en España. Por ejemplo, en *Canícula*, cuando Isidro quiere denunciar a Hassan para conseguir así una indemnización, éste le exhorta, con cara de preocupación y de tristeza, para que no lo haga: "Si denuncias, la policía me envía a mi país". También en *Poniente*, cuando se reúnen los agricultores, se observa claramente que éstos están dispuestos a todo –incluso a bajar aún más los salarios de los trabajadores- para defender sus ganancias; o cuando Lucía acude a Curro para preguntarle si las horas extras se pagan o no a los trabajadores y él le responde: "Unos las pagan y otros no"; a lo que Lucía replica: "¡Tengo la sensación de estar viviendo en el Oeste! ¿Aquí qué pasa? ¿Qué cada uno hace lo que le da la gana?".

Por último, el filme de *Saïd* es, junto con *Poniente*, la película donde la crítica social resulta más explícita y más completa. Quizá por el estilo de *Saïd*, a medio camino entre la ficción y el documental, hace que la crítica en esta película sea más patente. Ya en los primeros minutos, cuando el protagonista llega a Barcelona, la cámara capta en un segundo plano pintadas racistas como "Fuera moros", que, aunque por entonces Saïd no entiende, sugiere el contexto hostil al que llega. También desde el principio de la película, cuando Saïd se dedica a vender alfombras por la calle, ya percibe el rechazo social:

> Ahmed: ¿Cómo fue el trabajo?".
> Saïd: Mal, no vendo nada. Pero lo peor es la gente. ¿Por qué tienen que tratarme con desprecio?".
> Ahmed: "Ya te acostumbrarás. Aquí están convencidos de que todos los marroquíes robamos o traficamos en droga, o les quitamos el trabajo. Aquí todo el mundo va a la suya y nadie se fía de nadie, y menos de nosotros".

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp337-362

Otro día, cuando el joven marroquí regresa a casa después de una larga jornada, el malestar del protagonista es aún más evidente:

> Ahmed: "Esto no es lo que tu creías, ¿verdad?".
> Saïd: "No, ni Hussein, ni la gente, ni la ciudad, ni yo mismo. Huyendo de la policía como un delincuente".
> Ahmed: "Es que para ellos, eres un delincuente, un ilegal".
> Saïd: "Yo sólo quiero ganarme la vida. ¡No hago daño a nadie!".
> Ahmed: "Cálmate. Las primeras semanas son así para todos. Pero ya se te pasará".
> Saïd: "¿Y si no me pasa?".
> Ahmed: "Deberás volver a tu casa".

La crítica social, al igual que en *Poniente*, apunta también al racismo violento, pues Saïd y Ahmed reciben una paliza por parte de unos *skins*, a quienes Ana y Saïd intentarán denunciar a pesar de la falta de medios de la policía, la lentitud de la justicia y las amenazas de los *skins* para que no lo hagan. El filme recoge también otro racismo más sutil, el racismo cotidiano, el que se destapa en el comportamiento de los padres de Ana, unos burgueses catalanes y antiguos progresistas que critican a los racistas violentos pero que, sin embargo, no aceptan que su hija esté con, como ellos dicen, un "ilegal".

Su estilo, a medio camino entre el documental y la ficción (destaca el uso frecuente de la cámara al hombro), así como el papel de Ana (una comprometida estudiante de periodismo), le permite a Llorenç Soler ir desplegando, poco a poco, con sensibilidad y sentido crítico un completo abanico de denuncia social. Le da tiempo, pues, a reflejar las enormes complicaciones que tienen los inmigrantes para entrar legalmente a España y, una vez aquí, renovar sus papeles, poniendo en evidencia el sin sentido de la Ley de extranjería. En otro momento, Saïd le cuenta a Ana la falta de libertades y de derechos en Marruecos. También toca el tema de las llamadas "parejas mixtas", a través de la relación entre Ana y Saïd, pero también a través de la relación de uno de los compañeros de recogida de fresa y su novia española. Los medios de comunicación tampoco escapan a la crítica: recordemos la escena en la que Ana se indigna ante la publicación de un artículo sobre *skins* en una revista "seria" en la que "se les da cancha a los violentos", y un compañero le dice: "los periódicos publican lo que vende. Y la violencia vende". La policía tampoco sale bien parada en la película: en una escena, dos policías vestidos de paisano y sin identificarse le piden la documentación a Saïd y lo provocan para tener un motivo y detenerlo (situaciones que como dice el personaje de la abogada de SOS Racismo en la película "por desgracia se producen continuamente"). Además, se pone en evidencia cómo la policía no presta los medios necesarios para vigilar y proteger a Ana, aún sabiendo que está siendo amenazada por los *skins*.

IC-2009-6 / pp337-362 ISSN: 1696-25085

5. Humanización del *moro*

En conclusión, tanto en *Saïd* como en los otros cuatro largometrajes, se busca sensibilizar al espectador contra el racismo; pues en todas las películas –aunque en unas más que en otras-, se humaniza al inmigrante, de manera que los juicios y los comportamientos racistas que sufre pueden ser (re)conocidos más fácilmente como comportamientos injustos. Como dice Llorenç Soler en el coloquio del programa de televisión *Versión española*[10]:

> La película [se refiere a *Saïd*, pero podría aplicarse igualmente a los otros cuatro filmes] es como un espejo donde se ve reflejada la sociedad española, la sociedad catalana, la sociedad europea [...] Y está el problema de que no nos gusta vernos cómo somos. Nosotros nos creemos [que vivimos] en una sociedad estupenda, ufana de todo, de su cultura, de su economía, de su religión, de todo. Y vernos en ese espejo de esos padres de la chica, eso no nos gusta en absoluto.

Respecto a la humanización del personaje, *Saïd* es la película española que consigue, por primera vez y hasta el momento, tratar el tema de la inmigración marroquí desde el punto de vista de los inmigrantes marroquíes. Y, de hecho, como reconoce el propio director en el programa de televisión, hubo por parte del equipo cinematográfico de la película una identificación clara con los recién llegados. Identificación que se percibe no sólo en el interés de la cámara en profundizar en la subjetividad de los personajes marroquíes (recordemos las ensoñaciones de Saïd), sino también en el tiempo dado a estos personajes (tienen más diálogos que en las otras películas y la historia principal se centra en ellos).

Ahora bien, *En construcción* va todavía más allá al dar la voz a los diversos componentes marginados de la sociedad sin juzgar ni criticar, entre ellos, un inmigrante marroquí que trabaja en la construcción. Es otras palabras, aunque el núcleo de este documental no se centre en el fenómeno migratorio (como sí ocurre en *Saïd*), su gran valor está en el punto de vista adoptado por la cámara, como un ojo que tan sólo observa, sin subjetivizar, reflejando así los personajes en su vida cotidiana, en cómo afrontan el día a día. El inmigrante marroquí aparece así como un personaje más, en el que la diferencia, la otredad es difuminada.

Aunque el punto de vista en *Poniente*, no es el mismo que el de *Saïd* y *En construcción*, sí que sobresale en la película de Chus Gutiérrez un momento interesante en el que la dicotomía entre el "yo" y el "Otro" se

10 Programa emitido en La 2 de TVE, un viernes del 2001.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp337-362

intenta cuestionar. Nos referimos a la escena en la que Curro y Adbembi hablan sobre sus planes de montar un negocio conjunto mientras contemplan, juntos, el mar Mediterráneo. En un momento de la charla, se alude a uno de los puntos esenciales que define la relación entre norteafricanos y españoles:

> Curro: "Es que nunca he entendido bien qué tipo de árabe eres, Bembi".
> Adbembi: "Te he dicho mil veces que no somos árabes. Nuestro pueblo [bereber] tiene cinco mil años de historia, y se extiende por todo África. Tenemos nuestra identidad, nuestra cultura, nuestra propia lengua".
> Curro: "Tienes suerte de tener raíces".
> Adbembi: "Tus raíces son mis raíces. Nuestros ancestros fueron los mismos. España fue un país bereber durante muchos siglos. [Pausa] Curro, ¿por qué quieres montar el chiringuito conmigo?".
> Curro: "Porque eres mi único amigo. Y además... [sonriéndole] tenemos las mismas raíces".

Y es que ya lo va diciendo la canción principal de la banda sonora de *Poniente*: "No tengo ni patria ni equipaje / Soy de ningún lado como el sol / Tengo mis raíces en el aire / Y cada estrella es mi nación".

6. Perfil estereotipado: inmigrante *sin papeles*

En construcción, Poniente, Canícula, Saïd y, en mucha menor medida *Susanna*, no sólo comparten una visión crítica del racismo en la sociedad española y las injusticias sufridas por los inmigrantes marroquíes. Todas ellas, excepto *En construcción*, también comparten determinadas estrategias textuales con las que alimentan la construcción mediática y social del inmigrante magrebí como el "Otro". Estrategias que, de manera muy sutil y seguramente involuntaria, acaban reproduciendo algunos de los estereotipos que el imaginario colectivo español sigue asociando a la figura del *moro*.

Muchos de estos estereotipos se ponen de manifiesto, principalmente, en la elección del perfil del inmigrante marroquí. Éstos resultan mucho más evidentes, incluso caricaturescos, cuando se trata de papeles secundarios en tono humorístico. Recordemos algunos de ellos: el personaje delincuente de Moromierda de las dos partes de *Makinavaja, el último choriso* y *¡Semos peligrosos! Uséase, Makinavaja 2*; el personaje "porrero profesional" (así lo califica su amigo Fernando), machista y *sin papeles* de Jalid en *El penalti más largo del mundo*; y Dan, el "morito" objeto

IC-2009-6 / pp337-362 ISSN: 1696-25085

sexual de una de las señoras farmacéuticas en *París-Tombuctú*. Todos ellos pertenecen a estratos sociales bajos (siendo el Moromierda el caso extremo) y, aunque se presentan como personajes simpáticos, ninguno de ellos escapa al calificativo peyorativo –constante en casi todos los casos- de *moro*. Por ejemplo en *El penalti más largo del mundo*, cuando Fernando le dice a su hermana refiriéndose a su novio Jalid: "¿quieres ser la mujer de un moro de almacén? No te conviene". En este tipo de películas, la función básica del personaje es aportar colorido multiétnico a la historia.

Respecto a las cinco películas donde los inmigrantes magrebíes tienen papeles más destacados –*Susanna, Canícula, En construcción, Poniente* y *Saïd*-, en ellas la estereotipia sigue presente, pero de manera mucho más sutil. De hecho, en todas el perfil del personaje es prácticamente el mismo: un inmigrante marroquí que acaba de llegar o que hace poco que llegó a España, que se ha visto obligado a salir de su país en busca de una vida mejor, y que sufre el racismo en la sociedad de acogida. En todas, los marroquíes aparecen, ante todo, como trabajadores, pobres y que realizan trabajos poco cualificados: obrero en *En Construcción*, recogedor de tomates en *Poniente*, taxista en *Canícula*, carnicero en *Susanna*, y vendedor de alfombras y recogedor de fresas en *Saïd*.

Básicamente, la inquietud principal de los personajes es obtener el permiso de residencia y trabajar dignamente, y, en el caso del personaje en *Susanna* (que ya tiene los *papeles*) de casarse. Sólo *En construcción* nos presenta a un inmigrante marroquí culto, comprometido e incluso poeta, y sólo en *Poniente*, el espectador asiste a la organización de los inmigrantes para reclamar mejores condiciones de trabajo. Cabe destacar también, el compromiso social y la valentía del personaje de Saïd, que decide testificar contra los *skins* arriesgando su integridad física y asumiendo que ello implicará su repatriación. Detengámonos mejor en cada uno de los cinco personajes:

El personaje marroquí en *Susanna* (Antonio Chabarrías, 1995) es el que tiene menor complejidad de los cinco. Al tener seguramente los papeles en regla (en la película no se explicita lo contrario), la máxima y única inquietud de Saïd que se representa es su deseo de casarse, de casarse con Susanna. Asimismo, su función es básicamente añadir más tensión a la relación sentimental de la protagonista con otro de los personajes: Álex. Además, aparece a menudo hablando en árabe, sin subtítulos casi siempre, lo cual aumenta su distanciamiento con el espectador. Sólo tiene diálogos muy breves en castellano, casi siempre con su novia Susanna y casi todos insustanciales. Pertenece a una familia musulmana muy tradicional, que se refleja tanto en la ambientación de la casa –con todo lujo de detalles tradicionales de Marruecos-, como en la entrevista que realizan la madre y la abuela de Saïd a Susanna para dar el visto bueno al matrimonio. Además, como le cuenta Susanna a Álex, ésta no mantiene relaciones sexuales con Saïd, remarcando así el conservadurismo del joven marroquí.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp337-362

La guinda de la estereotipia llega cuando, prácticamente al final de la película, aparece borracho saliendo de un coche y casi sin poder andar; situación patética ante la que un vecino dice: "no es mala gente, lo que pasa es que no saben beber". Tampoco falta el estereotipo machista y violento asociado a la figura del *moro*, que queda patente en la brutal escena en la que Saïd descubre a Susanna en brazos de Álex y, antes de golpearla fuertemente, le grita: "¡mi mujer me espera en casa, no se va con otro hombre!". Tampoco escapa del estereotipo el compañero de Saïd: un joven marroquí que regenta un prostíbulo. Así pues, aunque la película acerca a la cultura y costumbres marroquíes, a través de las escenas en las que se filma a Saïd en casa con su familia, en una fiesta marroquí con unos amigos y hasta en el trabajo (donde se ve cómo degüellan a un cordero al estilo tradicional musulmán), el distanciamiento psicológico para con el personaje se produce igualmente, como consecuencia de la caracterización comentada y a pesar de que, en un momento determinado, Saïd le diga a Susanna: "yo no soy como ellos [el resto de sus familiares tradicionales]. No pienso como ellos [...] Yo soy como tú".

En *Canícula* (Álvaro García-Capelo, 2001), Hassan aporta una dosis humorística importante. Farid Fatmi interpreta a este personaje, que combina la picardía con una gran humanidad, y que se gana la simpatía del espectador y, a menudo, la sonrisa. No se cae en el fácil estereotipo negativo, ni tampoco en el extremo de lo políticamente correcto, sino que más bien se representa a una persona de carne y hueso. De hecho, primero ablanda el corazón de Isidro (el hombre atropellado por Hassan) y el del espectador al mostrar la foto de su familia y pedir que no lo denuncien porque tiene que alimentar a su mujer e hijos, y después lo vemos hablando con el amigo que le ha prestado la foto y a quien le dice que, una vez más, el cuento de la foto le ha funcionado bien. Se confirma así el estereotipo de *moro* engañoso, pero también queda claro que miente para poder sobrevivir en una sociedad racista y que, en el fondo, es honrado pues rechaza la proposición de su amigo Tarek de traficar con drogas y sigue preocupándose por Isidro a lo largo de toda la película, a pesar de que sabe que ya no lo va a denunciar. En esta película, como en la anterior, el compañero marroquí del personaje trabaja también como vendedor de droga.

Los personajes marroquíes de *Poniente* (Chus Gutiérrez, 2002) y *Saïd* (Llorenç Soler, 1998) son los más complejos. Como puede comprobarse en el apartado anterior, se les da mucha más voz que en las otras tres películas. De hecho, son las dos cintas que más se detienen en reflejar las duras condiciones de trabajo por las que pasan los inmigrantes marroquíes *sin papeles* en España, concretamente en los invernaderos almerienses y en Barcelona. El personaje de Saïd consigue ser un retrato profundo, complejo y, en suma, humano y verosímil, al dar a conocer no sólo sus problemas cotidianos, sino también sus sueños y fantasías. Por ejemplo, la escena en la

IC-2009-6 / pp337-362 ISSN: 1696-25085

que la cámara accede a la subjetividad de Saïd, introduciéndonos en una de sus ensoñaciones sobre su vida en Marruecos.

Ahora bien, el protagonista de *Saïd* responde, una vez más, al estereotipo de inmigrante marroquí pobre, sin estudios y tradicional (no bebe alcohol); aunque a diferencia del Hassan de *Canícula*, contiene una enorme inocencia que, a veces, puede hacerle poco creíble. Asimismo, aunque Saïd no responde al estereotipo ni de machista ni de violento ni siquiera de pícaro engañoso, su compañero más cercano, Hussein (el que le incita a emigrar a Europa), es un personaje que se gana la vida vendiendo droga y traficando con mujeres. Hussein acaba reproduciendo, pues, el estereotipo de *moro* delincuente, aunque al final se arrepienta de ello y sea perdonado por Saïd, lo cual le redime y humaniza ante la mirada del espectador (quien puede percibir así la enorme complejidad de quien vive en la marginalidad).

En *Poniente*, reaparece Farid Fatmi interpretando de nuevo el papel de un inmigrante *sin papeles*, Adbembi, en una historia en la que tanto los recién llegados inmigrantes, como los españoles (Curro y Lucía), se sienten desarraigados. Adbemi tiene aquí diálogos importantes, a través de los que transmite a Curro, el contable de los propietarios de los invernaderos, unas reflexiones muy acertadas en torno a los temas de la identidad, las raíces, la amistad y la justicia. Y además, aparece como uno de los líderes de la movilización social de los trabajadores contra las injustas condiciones salariales en las que trabajan.

Para acabar, haremos referencia a la excepcional –en muchos sentidos- *En construcción* (José Luís Guerín, 2001). El inmigrante marroquí con más voz en este documental es un peón de la construcción, comprometido, culto, ateo ("no por ganas sino por circunstancias de la vida") y poeta ("la naturaleza está susurrando a Barcelona mediante la nieve cuando empieza a nevar", dice cuando ve nevar). Destacan sus reflexiones filosóficas: sobre la soledad, la muerte...; y también sus reflexiones políticas: sobre el capitalismo, la alienación, la religión.... "Yo cada mañana canto la internacional. Esa es la religión de los pobres", le dice a un compañero. A lo largo del documental, intenta convencer a su jefe –un incrédulo gallego en edad de jubilarse- de que es un trabajador oprimido. La vida cotidiana de este complejo y anti-estereotípico inmigrante marroquí recorre el documental junto a las historias de otros personajes: la de un hombre mayor que presume de tener dinero, pero que en realidad malvive en la calle rodeado de miseria; y una pareja desahuciada en la que ella mantiene a su novio haciendo la calle.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp337-362

7. ¿Amor interétnico?

Otra estrategia discursiva que refuerza la alteridad de estos personajes magrebíes hace referencia a las relaciones sentimentales que mantienen con personajes españoles. En primer lugar, llama la atención el hecho de que la mayoría de estas historias de amor sean entre chico magrebí y chica española. En *Saïd*, la relación sentimental es entre Saïd, un inmigrante marroquí *sin papeles*, y Ana, una estudiante española de periodismo. En *Susanna*, se presenta una relación interétnica entre Saïd, un joven marroquí que trabaja de carnicero, y Susanna, una adolescente española sin familia. Existe otra película, *El faro* (Manuel Balaguer, 1998), donde la relación de pareja interétnica es, de nuevo, chico magrebí, Yasín (Tomás Martín), inmigrante magrebí empleado como cuidador de caballos, y chica española, María (Cristina Brondo), la nieta española de un farero. También en la comedia *El penalti más largo del mundo* (Roberto García Santiago, 2005), la relación amorosa es entre una joven española (camarera) y un inmigrante marroquí (que trabaja de vendedor en un supermercado). Únicamente, encontramos una película en la que no se repite este patrón de pareja: *Sé quién eres* (Patricia Ferreira, 1999), que incorpora también en su historia, aunque de forma muy fugaz, los recuerdos de una fracasada relación interétnica; en este caso el personaje masculino de la pareja es español, Mario (Miguel Ángel Solá), un amnésico en torno al cual gira la trama, y el personaje femenino es marroquí, Sara (Vicki Peña).

La recurrencia de este tipo de pareja –chico magrebí y chica española- puede responder simplemente a un reflejo de la realidad social española, pues la mayoría de residentes marroquíes son hombres. Sin embargo, resulta interesante tener en cuenta también la hipótesis de Isabel Santaolalla (2005), según la cual este tipo de emparejamiento "puede ser un recurso argumental dirigido a crear una tensión identificada con la posible 'contaminación' de la mujer blanca, y la ansiedad creada por el directo efecto que tal relación tiene en la constitución 'racial' del país" (p. 136).

Asimismo, los desenlaces de la mayoría de estas historias de amor no acaban con final feliz. En *El faro,* la relación entre María y Yasín se ve truncada por la muerte de Yasín. En *Susanna*, el final es también brutal: la chica muere asesinada (a manos de Álex) y Saïd es detenido por la policía como el principal sospechoso del asesinato. Por último, en *Saïd*, la relación se rompe por la repatriación del joven marroquí. Aunque es cierto que, con este tipo de desenlaces, los directores consiguen no caer en la presión comercial por ofrecer finales felices, no es menos cierto que el recurrente truncamiento de las historias de amor interétnicas en el cine español de los últimos años sí mantiene cierta continuidad con la tradición hollywoodense, pues en el cine de Hollywood es difícil encontrar finales felices de parejas de etnias diferentes; no se concibe la unión de una pareja interétnica como final satisfactorio. Por ejemplo, en las producciones de Walt Disney, destaca

IC-2009-6 / pp337-362 ISSN: 1696-25085

Pocahontas, que constituye una de las pocas historias de amor interétnicas de Disney y, no por casualidad, también una de sus pocas historias de amor donde los amantes no viven "para siempre juntos y felices". Como si las identidades raciales debieran permanecer mejor separadas... Incluso el cine francés ofrece pocos ejemplos de finales felices: "Las relaciones interraciales en el cine francés postcolonial son aceptadas y legítimas, pero no alentadas, y son presentadas como no viables en este momento" (Sherzer, 1999: 150).

La única película que encontramos en la que se refleja un final feliz de pareja interétnica –entre chico magrebí y chica española- es *El penalti más largo del mundo*, quizás porque se trata de una comedia disparatada, en la cual este final ofrece un toque de humor y de locura, en una película llena de excentricidades, como la historia de amor –también con final feliz- entre el patético protagonista, Fernando (Fernando Tejero), y la guapa Cecilia (Marta Larralde). También destaca *Seres queridos* (Teresa Pelegrí y Dominic Harare, 2004), donde sí hay final feliz, pero "el chico" no es un inmigrante marroquí, sino un profesor universitario palestino. En ambos casos, se trata de comedias y los personajes árabes son interpretados por actores españoles.

Este truncamiento generalizado de las historias de amor interétnicas (en concreto, las protagonizadas por chico magrebí y chica española) en el cine español, contrasta con los finales felices de parejas interétnicas que sí se daban en el cine folclórico del primer franquismo. Ahora bien, a diferencia del emparejamiento hombre inmigrante-mujer española, en el cine del primer franquismo la pareja estaba formada, generalmente, por un hombre español y una mujer de etnia gitana o de territorios colonizados. Un emparejamiento, pues, que poco tenía que ver con una finalidad "pro-intercultural", sino por el contrario, como explica Jo Labanyi (1999), con "la necesidad de domesticar y domeñar la cultura colonizada (que adopta figuras femeninas) dado su poder de seducción" (p. 27). Como señala el mismo autor en relación con *La manigua sin Dios* (Arturo Ruiz-Castillo, 1947), la historia de un matrimonio interétnico entre el colono español y su mujer guaraní reflejaba "aquel mito según el cual en el Imperio español el hombre blanco concede generosamente su semilla a la mujer indígena para crear, así, una nueva raza" (p. 27).

8. Similitudes y diferencias con los inmigrantes subsaharianos e hispanoamericanos

Aunque las representaciones cinematográficas de los diferentes colectivos inmigrantes compartan el hecho de estar construidas como un "ellos" diferente al de "nosotros", cada grupo étnico lleva asociado una serie de significados y, por tanto, resulta revelador considerar las similitudes y

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp337-362

diferencias en el tratamiento cinematográfico de cada grupo. Veamos algunas de estas similitudes y diferencias entre las representaciones de personas emigradas del Magreb y las emigradas de América Latina y África subsahariana. Para ello, nos basaremos en el análisis de los tres filmes españoles de mayor distribución comercial y repercusión pública protagonizados por personajes subsaharianos –*Las cartas de Alou* y *Bwana*- y latinoamericanos –*Flores de otro mundo*. Dejaremos pues sin estudiar las representaciones de los inmigrantes procedentes de Asia y de Europa del Este; dos colectivos con menor visibilidad en el cine español que el colectivo hispanoamericano, subsahariano y magrebí.

Una de las constantes observadas en todas estas películas es el final de la historia que impone al protagonista inmigrante lo que Isabel Santaolalla (2006) ha denominado "la desaparición como destino narrativo" (p. 15). Por ejemplo, en *Saïd* y en *Las cartas de Alou*, sus protagonistas deciden regresar a sus países de origen. En *Flores de otro mundo*, aunque una de las protagonistas decide quedarse con su recién marido español, la otra, Milady, huye del pueblo tras la paliza que le propina Carmelo. En *Bwana*, la desaparición del inmigrante es total, pues éste es asesinado por un grupo de *skins*. También los desenlaces de otras películas inciden en este tipo de finales: *En la puta calle* (Enrique Gabriel, 1996), donde el "mulato caribeño" (como lo describen las sinopsis consultadas de la película), amigo del protagonista, es obligado a regresar a su país tras ser descubierto *sin papeles* por la policía; y *Agua con sal* (Pedro Pérez-Rosado, 2005), que acaba con la decisión de su protagonista, una trabajadora puertorriqueña *sin papeles*, de abandonar España y regresar a su tierra natal.

Aunque es cierto que este tipo de finales puede representar, una vez más, algo positivo como la voluntad de sus directores de no dejarse controlar por la industria cinematográfica –que tiende a imponer el final feliz para garantizar el éxito comercial-, es verdad también que este tipo de desenlace contribuye a la (re)presentación del inmigrante como elemento perturbador a expulsar, relegando asimismo otros posibles desenlaces más constructivos desde el punto de vista de las representaciones positivas de la inmigración. Desenlaces más constructivos en los que, por ejemplo, los "Otros" acabaran formando parte de la nueva sociedad a la que llegan, en lugar de huir de ésta o, directamente, morir en ella. Rozabel Argote (2006) apunta algunos efectos que puede provocar este tipo de finales en algunos espectadores. Refiriéndose al final del filme *Princesas* (Fernando León de Aranoa, 2005), que también acaba con el regreso-huída de la co-protagonista –una prostituta dominicana- a su país de origen, Argote afirma que este regreso como final narrativo "puede que alivie (y alivia) al espectador medio que diariamente es bombardeado con informaciones mediáticas sobre las 'peligrosas avalanchas de inmigración'. Pero, desde luego, no contribuye a que, de una vez por todas, entendamos que

IC-2009-6 / pp337-362 ISSN: 1696-25085

actualmente la presencia de las personas inmigrantes es bienvenida, necesaria, deseable y en absoluto desmesurada" (pp. 17-18).

Al margen del valor poético de este tipo de final narrativo, la recurrencia a los mismos por parte del cine español merece una reflexión. ¿A qué responden estos desenlaces cinematográficos? Según la teoría de Rozabel Argote (2006), la ficción en general, y el cine en particular, poseerían "una poderosa función social tranquilizadora" (p. 18). En este sentido, el discurso tranquilizador funcionaría también en la película *Saïd*, pues se expulsa a su protagonista –al "extranjero"- a su país de origen (poniendo fin a la "amenaza" a la población autóctona) y, también, porque la inmigración queda metaforizada en un personaje marginal (pues Saïd es un joven marroquí *sin papeles*, que sufre discriminaciones, que no consigue salir adelante y que, por tanto, da la impresión de ser más una "víctima" que un "peligro"). Este tipo de factores textuales pueden, por tanto, generar significados sosegadores, al menos, ante la mirada de aquellos que sienten desconfianza, rechazo e, incluso, miedo ante la llegada de inmigrantes en general, y marroquíes en particular.

Frente a esta estrategia tranquilizadora, Argote (2006) encuentra un segundo mecanismo también utilizado por el discurso cinematográfico y que puede servir, igualmente aunque en otro sentido, para "tranquilizar" ante el miedo a la inmigración. Se refiere a la estrategia de mostrar primero lo inicialmente diferente y extranjero, para luego conocerlo y, posteriormente, integrarlo como una parte de "nosotros". El filme *Saïd* también se sirve de este mecanismo discursivo, al interesarse por la cultura marroquí (nos acerca a su música y muchas de sus costumbres) y también al reflejar la gran cantidad de dificultades e injusticias que han de sortear los personajes marroquíes. Un texto cinematográfico paradigmático en este sentido es *Camino al andar* (Sholeh Hejazi, 2005), un documental que recorre las voces de filósofos, escritores, músicos, trabajadores sociales y profesores que reflexionan sobre la evolución de la humanidad, las guerras, los medios de comunicación, la diversidad cultural y la inmigración. Otros ejemplos de películas que (re)presentan la inmigración en general como elemento social novedoso a conocer e integrar son: *Hay motivo* (varios directores, 2004) y *Cantando bajo la tierra* (Rolando Pardo, 2004); filmes que adoptan el estilo documental y reniegan del "regreso narrativo" de sus personajes, apostando por una sociedad intercultural.

Asimismo, en el perfil de los personajes también pueden encontrarse diversas constantes. Una de ellas es que tanto los personajes magrebíes de las películas anteriormente analizadas (excepto en *Susanna* –que no se explicita- y *En construcción*), como los inmigrantes protagonistas de *Bwana, Las cartas de Alou* y *Flores de otro mundo* están en situación irregular. Los filmes *Saïd* y *Las cartas de Alou* comparten incluso una estructura muy similar: ambas comienzan por la entrada de forma irregular por la costa andaluza y termina con la repatriación del protagonista. Además, en sendas

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp337-362

cintas, aunque con mayor dureza en *Saïd*, el inmigrante se va dando cuenta poco a poco de la dura realidad de la inmigración irregular en España. También en *Bwana*, el inmigrante entra en patera.

Otra característica común a las cinco películas analizadas es que las historias se desenvuelven en los mismos espacios: Madrid (*Canícula*), Almería (*Poniente*) y Barcelona (*Susanna*, *Saïd* y *En construcción*). El protagonista senegalés de *Las cartas de Alou* pasa por los tres espacios: Almería, Madrid y Barcelona; *Bwana* se ambienta en algún rincón de la costa andaluza; y *Flores de otro mundo* es la única historia que se desarrolla en un pueblo castellano. Todas sin excepción comparten, además, el que los actores sean de la misma nacionalidad que sus personajes, una característica que marca una diferencia con la tradición, muy presente en el cine del franquismo, de utilizar a actores españoles para interpretar personajes de otras etnias. También, en todas ellas se escucha la lengua de sus países de origen, casi siempre traducidas con subtítulos. Y, por último, un aspecto importante en todas ellas: excepto en *Flores de otro mundo*, los protagonistas inmigrantes así como los directores de las películas son hombres.

Al mismo tiempo, podemos observar diferencias entre la representación cinematográfica dominante de los inmigrantes marroquíes y la de los inmigrantes subsaharianos e hispanoamericanos de *Bwana, Las cartas de Alou* y *Flores de otro mundo*. Por ejemplo, la proyección física del personaje que, en el caso del inmigrante marroquí, desaparece. De hecho, llama la atención el hecho de que todos los protagonistas marroquíes sean interpretados por actores que no responden al estereotipo de belleza dominante en la actualidad. Es cierto que este tipo de elección puede representar algo tan positivo como la voluntad de sus directores de no dejarse controlar por los intereses comerciales (que tienden a imponer protagonistas "guapos"), pero también es verdad que, de esta manera, se reproduce el estereotipo de *moro* feo. Y más, cuando suelen colocarse al lado de actores considerados socialmente atractivos, como José Coronado en *Poniente*, Álex Casanova en *Susanna*, incluso el amigo de Anna en *Saïd*. No es el caso de *Canícula*, pues al tratarse de una comedia, prácticamente todos los personajes son interpretados por actores que no corresponden al modelo de belleza dominante.

De la misma manera, la sexualización de los personajes marroquíes no es tan evidente como en los personajes de los inmigrantes subsaharianos e hispanoamericanos; lo cual no sólo se refleja en el uso de la cámara, que no se detiene en detalles de su cuerpo ni de su rostro, sino también en algo nada desdeñable: el hecho de que las escenas de sexo con el personaje marroquí estén ausentes prácticamente de todas las películas y, cuando aparezcan, sean muy inocentes. No hay más que ver *Susanna* y *Saïd*, las únicas películas analizadas en las que un personaje marroquí se besa con una mujer –en ambos casos española. En *Susanna*, prácticamente no se ve el

IC-2009-6 / pp337-362 ISSN: 1696-25085

beso, y en *Saïd*, son dos besos muy inocentes y en dos situaciones donde la falta de luz dificulta su visión: un beso paseando bajo un puente de noche y el otro dentro de una casa sin apenas luz.

Esta constante repetida en los personajes marroquíes puede representar, una vez más, la voluntad de sus directores de no dejarse dominar por los intereses comerciales que tienden a imponer escenas de sexo para aumentar la taquilla. Sin embargo, este argumento se desvanece claramente en *Susanna*, donde el beso casto y a escondidas de la protagonista con el personaje marroquí contrasta fuertemente con las escenas de intenso contenido sexual con Álex. ¿Por qué, pues, esa resistencia a filmar escenas de sexo entre hombre marroquí y mujer española? ¿Quizás se busca no herir demasiado la sensibilidad del espectador ante lo que podría ser percibido, consciente e inconscientemente, como la "contaminación" de la mujer blanca por el *moro*?

9. Conclusión

Es difícil establecer conclusiones finales sobre los textos cinematográficos analizados, sobre todo, teniendo en cuenta el cambio constante que caracteriza a la industria cinematográfica, así como el hecho de que se trate de un periodo histórico muy reciente. Por ello, las conclusiones que a continuación se reflejan han de considerarse como el resultado provisional de un estudio que se ha propuesto simplemente identificar algunas de las constantes y de las particularidades que destacan en las representaciones de los inmigrantes magrebíes en el cine español.

Como hemos visto, en prácticamente todas las películas analizadas la figura del inmigrante magrebí es tratada en general con empatía y benevolencia. Podría afirmarse incluso que contribuyen a la integración social de estas personas al descubrir a muchos espectadores españoles lo desconocido y al acercarlos a muchos aspectos positivos de sus culturas, contribuyendo así a cambiar muchas miradas y a "tranquilizar" ante el miedo a la inmigración. En suma, se humaniza al ciudadano marroquí, al menos comparado con la representación dada en periodos anteriores[11]. Se intenta superar algunos de los estereotipos con los que se conoce a este grupo social y, en muchas de ellas, la crítica social es muy clara. En este sentido, el discurso dominante en el cine español se distanciaría claramente del discurso informativo hegemónico de los *mass media*.

Ahora bien, a pesar de la buena intención de la mayoría de los cineastas y de la gran belleza de muchos de sus trabajos, no puede negarse la persistencia de muchos de los tópicos que el imaginario colectivo sigue

11 Representación analizada por autores como Jo Labanyi (1999) y Alberto Elena (1997).

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp337-362

asociando al *moro*. De hecho, a pesar de que algunas películas trasgreden los discursos oficiales acercándose o afirmando a veces un discurso de denuncia social, muchas de estas películas no acaban de romper con los estereotipos del discurso convencional. Convencionalismo que se observa tanto en comentarios y opiniones racistas, etnocéntricas o paternalistas, como, ante todo, en la utilización de personajes estereotipados. En el caso del inmigrante marroquí, como se ha intentado demostrar, suele ser representado, esencialmente, como un trabajador pobre, que realiza trabajos poco cualificados y, en la gran mayoría de los casos, *sin papeles*. En torno a él, no falta en casi ninguna película el personaje del marroquí vendedor de droga o traficante de mujeres, machista y violento. Estereotipos que, en el género cómico, se hacen todavía más visibles.

Otra de las imágenes estereotipadas más utilizadas es la que presenta al inmigrante magrebí como una persona que sufre discriminaciones racistas (ya sea por las leyes o por los prejuicios de la sociedad), incidiendo así, casi únicamente, en el lado dramático de la vida de estos grupos y reproduciendo, por tanto, la imagen de víctima. Esta victimización puede reforzar el estereotipo paternalista del "inmigrante pobrecito desgraciado". Aunque esta victimización tiene el valor de representar fielmente las condiciones penosas por las que muchos inmigrantes viven en nuestro país, parece que la cotidianidad y el lado menos dramático de estas personas requeriría también cierta visibilidad en el celuloide.

Por último, se echa en falta no sólo una visión más compleja de la inmigración marroquí que llega a nuestro país, sino también de las nuevas realidades que se están conformando como consecuencia del fenómeno migratorio contemporáneo. El cine español ha tratado, principalmente, cómo llegan estos seres humanos y cómo se les recibe, pero ha hablado muy poco de aquéllos que llevan ya décadas viviendo en ciudades y pueblos españoles, de la nueva composición social de las escuelas y de los barrios, así como de sus hijos, niños y jóvenes que han nacido aquí y que ya no son "inmigrantes". La utilización de representaciones más complejas permitiría acercarse con mayor justicia al fenómeno migratorio y a sus protagonistas. Con esto, no queremos criticar la tendencia legítima de los directores de cine a reproducir moldes muy similares de personajes inmigrantes, sino subrayar que, de esta manera, no queda recogida la complejidad y heterogeneidad de un amplio grupo social que, en el fondo como todos, contiene una riqueza social y cultural mayor que la que la máquina de estereotipia les asigna. Una máquina que puede resultar aún más perniciosa cuando se cierne sobre colectivos que sufren un importante rechazo social, como es el caso de los inmigrantes marroquíes en España[12] y, en general, los musulmanes en Europa[13].

12 No hay más que ver algunas encuestas recientes realizadas por el CIS sobre inmigración y racismo, en las que se constata que "los árabes" figuran como el grupo social más

IC-2009-6 / pp337-362 ISSN: 1696-25085

Este rechazo social, alimentado a su vez a través de discursos políticos y mediáticos islamófobos, dificulta sin duda la integración social de los inmigrantes musulmanes en las sociedades europeas. De hecho, teniendo presente que el islam es una religión de gran base comunitaria y la forma de vivirla por parte de los musulmanes está muy condicionada por el tipo de relaciones que estos mantengan con su entorno (Martín Muñoz, 2002), en un marco de integración que favorezca el sentimiento de pertenencia social, el islam puede desarrollarse más fácilmente en Europa sin conflicto. En caso contrario, puede convertirse en un espacio cerrado y hostil en el que los musulmanes buscan refugio.

A pesar de ello, como se mostraba al principio del artículo, son muchos los políticos e intelectuales que siguen utilizando el Islam como "chivo expiatorio" de muchos males que aquejan a las sociedades actuales. Un discurso racista que se reproduce en los medios de comunicación de masas, especialmente a través de los discursos informativos, pero también –aunque a otro nivel- a través del cine. Un discurso que acaba legitimando determinadas políticas de inmigración, y cuyas repercusiones negativas pueden agravarse en un contexto económico como el actual, caracterizado por la contracción del Estado Social de Bienestar y la consolidación de políticas neoliberales[14]. Y en un contexto político como el europeo, donde los partidos de extrema derecha comienzan a tener voz en los *mass media* y en los órganos de poder político, y donde las políticas migratorias tienden a homogeneizarse alrededor de criterios de control y a vulnerar los principios del Estado de Derecho[15]. En definitiva, contextos que, en lugar de favorecer entre la población inmigrante el sentimiento de pertenencia a la "sociedad de acogida", favorecen el llamado repliegue identitario, avivando así los factores de exclusión social de estos colectivos.

---

rechazado por los españoles encuestados, sólo superado por "los gitanos". Según la encuesta escolar sobre racismo que elabora desde 1986 el Centro de Estudios sobre Migraciones y Racismo (CEMIRA) de la Universidad Complutense, desde el 2002, los marroquíes son el colectivo que más sufre el racismo en la escuela. Según otra encuesta sobre terrorismo internacional (realizada por la empresa Intergallup entre el 10 y el 18 mayo del 2004), el 19% de los entrevistados expulsaría a los marroquíes de España (tres veces más que 8 años antes) y un 52% no se casaría con un/a marroquí.

13 Como constata el informe anual de 2005 del Observatorio sobre Racismo y Xenofobia de la UE, inmigrantes y minorías étnicas en general sufren una situación de discriminación en toda la Unión Europea en el acceso al empleo, la educación y la vivienda, resultando especialmente preocupante la creciente islamofobia, reflejada en el creciente número de ataques físicos y abuso verbal contra musulmanes.

14 Y es que como demuestra Marie Claude Blanc-Chaléard (2001) a través del estudio del caso francés, los contextos de crisis económica complican aún más la integración social de los inmigrantes.

15 Como han señalado autores como Javier De Lucas (2002), y Andrea Rea (2003).

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp337-362

10. Referencias bibliográficas

- Argote, R. (2006). *Princesas... de la calle alejadas de sus reinos. Mugak*, 34, pp. 17-22.
- Bañón Hernández, A. M. (2002). *Discurso e inmigración. Propuestas para el análisis de un debate social.* Murcia: Universidad de Murcia.
- Barker, M. (1981). *The New Racism*. Londres: Junction Books.
- Blanc-Chaléard, M.C. (2001). *Histoire de l'immigration*. Paris: La Découverte.
- Calvo Buezas T. (2001). *Inmigración y universidad. Prejuicios racistas y valores solidarios.* Madrid: Editorial Complutense.
- De Lucas, J. (2002). *Una respuesta jurídica virtual: el marco legal de la inmigración en España*. Migrance: España, país de migraciones (Espagne. Pays d'émigration), 21, pp.140-155.
- De Madariaga, M. R. (2001). La imagen de Marruecos y la interpretación de la historia en el sistema educativo español. En G. Martín Muñoz (Ed.), *Aprender a conocerse. Percepciones sociales y culturales entre España y Marruecos* (pp. 117-150). Madrid. Fundación Repsol YPF.
- Elena, A. (1997). La llamada de África: una aproximación al cine colonial español. En R. Gubern (Ed.), *Un siglo de cine español* (pp. 249-259). Madrid: Academia de las Artes y de las Ciencias Cinematográficas de España.
- Foucault, M. (1980). The History of Sexuality. An Interview. *Oxford Literary Review*, nº 2, vol. 4, pp. 57-64.
- Gallissot, R., Kilani, M. y Rivera, A. (2000). *L'imbroglio ethnique. En quatorze mots clés.* Lausanne: Payot (Anthropologie).
- Klineberg, O. (1976). *Prejuicios: concepto. En Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales* (pp. 422-429). Madrid: Aguilar (vol. 8).
- Labanyi, J. (1999). Raza, género y denegación en el cine español del primer franquismo: el cine de misioneros y las películas folclóricas. Archivos de la Filmoteca. Revista de Estudios Históricos sobre la imagen, 32, pp. 22-42.
- Malgesini, G. y Giménez, C. (2000). *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: Catarata.
- Martín Corrales, E. (2000). Árabes y musulmanes en el cine español de la democracia (1979-2000). *Mugak*, 11, pp. 28-29.
- Martín Muñoz, G. (1994). El imaginario español sobre el Islam y el Mundo Árabe y su influencia en los medios de comunicación. En J. Bodas y A. Dragoevich (Eds.), *El mundo árabe y su imagen en los medios* (pp. 279-283). Madrid: Editorial Comunica.
- Martín Muñoz, G. (1998). The image of Islam and the Arabs in the West. The prevalence of culturalist visions. En J. Nielsen y S. A. Khasawnih (Eds.), *The Arabs and the West: Mutual Images* (pp. 59-72). Amman: Jordan University Press.
- Martín Muñoz, G. (2002). Los españoles, el islam y los inmigrantes: percepciones e imaginarios. *Migrance: España, país de migraciones (Espagne. Pays d'émigration)*, 21, pp. 174-181.
- Mattelart, A. (1998). *La mundialización de la comunicación*. Barcelona: Paidós Comunicación.

IC-2009-6 / pp337-362 ISSN: 1696-25085

- Méndez Rubio, A. (2003). *La apuesta invisible*. Barcelona: Montesinos.
- Navarro García, L. (2008). *Contra el Islam. La visión deformada del mundo árabe en Occidente*. Córdoba: Editorial Almuzara.
- Provansal, D. (1990). Africanos en Cataluña. En Mª A. Roque (ed.), *Los Movimientos humanos en el Mediterráneo Occidental. Actas del Primer Simposio Internacional*. Barcelona: ICM.
- Rea, A. y Tripier, M. (2003). *Sociologie de l'immigration*. Paris: La Découverte.
- Rodrigo Alsina, M. (1997). Minories ètniques i premsa europea d'elit (en colaboración con M. Martínez Nicolás). *Anàlisi*, 20, pp. 13-36.
- Santaolalla, I. (2005). *Los "Otros". Etnicidad y "raza" en el cine español contemporáneo*. Zaragoza / Madrid: Prensas Universitarias de Zaragoza / Ocho y Medio, Libros de cine.
- Santaolalla, I., (2006). Inmigración, 'raza' y género en el cine español actual. *Mugak*, 34, pp. 9-16.
- Sherzer, D. (1999). Comedy and Interracial Relationships: 'Romuald et Juliette' (Serreau, 1987) and 'Métisse' (Kassovitz, 1993). En Ph. Powrie (Ed.), *French Cinema in the 1990s. Continuity and Difference* (pp. 148-159). Oxford: Oxford University Press.
- Taguieff, P.-A. (1990). *La force du préjugé : essai sur le racisme et ses doubles*. Paris : Gallimard.
- Van Dijk, T. A. (1999). *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- Van Dijk, T. A. (2003). *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Vázquez, M. Á. (2004). Los signos de la violencia / la violencia de los signos. Una reflexión contra el racismo, la xenofobia y la intolerancia. En F. R. Contreras y F. Sierra (Eds.), *Culturas de guerra. Medios de información y violencia simbólica* (pp. 101-122). Madrid: Cátedra.
- Said, E. W. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp337-362

DISCURSOS CULTURALES, MEMORIA HISTÓRICA Y POLÍTICAS DE LA AFECTIVIDAD (1939-2007)[1]

CULTURAL DISCOURSES, HISTORICAL MEMORY AND AFFECTIBILITY POLICIES (1939-2007)

Helena López
(University of Bath)

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp363-381

Resumen

En este artículo planteo, dentro del marco de los Estudios de la Memoria, una deconstrucción de las nociones de memoria y exilio para entender cómo y por qué sus usos hegemónicos (académicos, culturales, políticos, sociales) están al servicio de una concepción nostálgica y sentimental del pasado. Con atención a dos casos de estudio (la película de 1962 *En el balcón vacío* y ciertas prácticas culturales en el nuevo milenio), propongo un análisis no melancólico de los regímenes económicos, discursivos y emocionales que informan la memoria de la Guerra Civil y el franquismo.

Abstract

This paper aims to deconstruct, within a Memory Studies framework, the notions of memory and exile in order to understand how and why its hegemonic uses (academic, cultural, political, social) are to the service of a nostalgic and sentimental conception of the past. Focusing on two case studies (the 1962 film En el balcón vacío and certain cultural practices in the new millennium), I propose a non -melancholic analysis of the economic, discursive and emotional regimes informing the memory of Civil War and Francoism.

Palabras clave

Memoria / Afectividad / Cultura / Exilio republicano / Guerra Civil española / Ley de Memoria Histórica.

Keywords

Memory / Affectibility / Culture / Republican exile / Spanish Civil War / Historical Memory Act.

1 Este artículo es una revisión del trabajo que presenté en octubre de 2006 en el Centro Galego de Arte Contemporánea de Santiago de Compostela como parte del seminario, organizado por María Ruido, "Documentalidades/1. Sobre imaxes, lugares e políticas da memoria".

Sumario

1. *En el balcón vacío*: condiciones de producción y representación
2. Memoria y afectividad en el nuevo milenio

Summary

1. En el balcón vacío: production and representation conditions
2. Memory and affectibility in the new millennium

...y esa costumbre que se llama patria.
"Doña Jimena Díaz de Vivar".
María Teresa León

¿Qué sentido tiene encerrar todo en una frontera, darle
nombre y dejar de amarlo donde el nombre cambia?
¿Qué es el amor al propio país? Nada bueno.
"La mano izquierda de la oscuridad".
Ursula K. Le Guin

El modelo teórico-metodológico propuesto por los Estudios de la Memoria (*Memory Studies*) es una respuesta, originada en "el giro lingüístico" que populariza el debate postmoderno en los años 80, a algunas de las inercias conceptuales asociadas a los sistemas de conocimiento dominantes[2]. Se trata de un incipiente campo de investigación organizado, fundamentalmente, a partir de dos premisas. En primer lugar, la problematización de categorías de análisis transparentes, esencialistas y totalizadoras. Viene planteando, con especial productividad, la puesta en crisis de varios conceptos centrales a las epistemologías de la tradición liberal y humanista ("Historia", "sociedad", "sujeto", "cultura nacional"). En segundo lugar, y de acuerdo con el cuestionamiento conceptual al que me acabo de referir, los Estudios de la Memoria reclaman la desfetichización de fuentes tradicionales de consulta (archivos, formas culturales hegemónicas como la literatura o el cine canónicos, etc) a favor de una amplia gama de prácticas, formaciones y discursos sociales y culturales (Samuel, 1994, pp. 3-6).

A partir de estas dos premisas se busca entender la capitalización del pasado en el presente. Es decir, cómo, dónde, por qué y quién organiza el

2 Para una historia detallada de la configuración de los Estudios de la Memoria véase las introducciones de Susannah Radstone y Katharine Hodgkin a los volúmenes colectivos Contested Pasts. The politics of memory y Regimes of memory. Véase también el editorial de Hoskins et alii del primer número de la recién creada revista Memory Studies.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp363-381

reciclaje de la memoria en una comunidad. Los Estudios de la Memoria, por lo tanto, se interesan en el examen de esta compleja red de administración del recuerdo y el olvido. Y esto tanto desde perspectivas "de arriba abajo" (*top-down*), preocupadas por cuestiones de memorias públicas, oficiales o hegemónicas, como "de abajo a arriba" (*bottom-up*), más orientadas hacia aspectos de memorias privadas, marginales o resistentes. Creo que es interesante notar cómo, de una manera ciertamente parecida a lo ocurrido en el trayecto de institucionalización de los Estudios Culturales, los Estudios de la Memoria tienen su origen precisamente en perspectivas "de abajo a arriba", muy comprometidas con agendas políticas deseosas de identificar lugares teóricos desde los que conceptualizar posibilidades de agencia y contestación. Susannah Radstone, en un interesante artículo del año 2005 sobre los riesgos políticos de una celebración excesiva de las posibilidades agenciales y resistentes de individuos y grupos sociales, reclama un regreso al análisis de instituciones y discursos dominantes que, a la vista está, se ven dotados de una extraordinaria fuerza de interpelación ideológica. En el contexto de los Estudios Culturales la advertencia de Radstone sintoniza con aquélla de quienes reivindican trabajos que tomen muy en serio cómo las relaciones de poder, sin menoscabo de su dimensión discursiva, están profundamente inscritas en condiciones materiales y económicas específicas.

Me interesa en lo que sigue deconstruir, o trazar la genealogía, de la noción de exilio que ha manejado el discurso académico en su análisis de *En el balcón vacío*, película-emblema del exilio republicano español. Además querría proponer una lectura alternativa que movilice conceptos de memoria y exilio que no renuncien a su capacidad de intervención política. Anticipo ya que, en mi opinión, el desplazamiento forzoso de medio millón de mujeres y hombres después de la guerra civil española en 1939 no fue sino la dramática visibilización de cómo las ansiedades producidas por el proyecto moderno del estado-nación (que habían ya dado lugar al conflicto bélico de 1936) no dispusieron de una resolución plenamente satisfactoria (Graham, 2002, p. 1). Esta incapacidad por resolver los antagonismos que se vinculan a la construcción del estado-nación moderno y la idea de ciudadanía que lo acompaña continúa hoy manifestando, como examinaré en la segunda sección de este artículo en relación con las políticas de la memoria en el estado español en el nuevo milenio, las limitaciones del concepto de comunidad política organizado por la modernidad. Valga advertir que las formas culturales de las que me ocuparé no agotan la reflexión crítica de un tema tan complejo como el del recuerdo sobre el enfrentamiento civil de 1936 y sus dramáticas consecuencias. Pero sí creo que los itinerarios de análisis que voy a describir apuntan hacia posibles espacios de reflexión para un entendimiento heteroglósico de las historias sobre nuestro pasado. Asimismo, veremos cómo la diversa disponibilidad material de estas historias da cuenta de los regímenes de valor (afectivo,

IC-2009-6 / pp363-381 ISSN: 1696-25085

simbólico, político, económico) que las regulan y, por lo tanto, de su desigual inversión en el presente. La relevancia teórica y política de un concepto de exilio que reconozca su naturaleza heterogénea y su relación crítica con el tiempo presente ha sido señalada por algunos de los más reconocidos estudiosos de la cultura del exilio republicano español, a través de la afortunada expresión "dialogizar el exilio" (Caudet, 1998) o del término "interxilio" (Naharro-Calderón, 1999b).

Por lo tanto, y en función tanto de la crítica al estado moderno contenida en el exilio republicano español de 1939 (o al menos en las propuestas de algunas/os de sus integrantes) como de su activación en el nuevo milenio, creo que es posible hablar de una auténtica política diaspórica que además, en su trayecto histórico desde la España de entonces hasta hoy, evidencia significativamente cómo recordar (y olvidar) es siempre un acto fundamentalmente político-afectivo. Por esta razón es posible hablar de una ética de la memoria, a la que Walter Benjamin se refiere en su célebre *Tesis para una filosofía de la historia* como "la tradición de las/los oprimidas/os"[3]. Esta tradición asegura la solidaridad, crítica y reactualizada, con el tiempo discontinuo de quienes fueron expulsadas/os del estado franquista. Y pienso aquí no sólo en las/los exiliadas/os sino también en diversas formas de represión en el interior: asesinatos, penas de prisión, persecución, depuración profesional, etc. Este deber moral hacia el pasado, que convierte el ejercicio del recuerdo en un acto de justicia y reparación hacia otras/os, es el resultado de las propias condiciones de diseminación desordenada de la memoria: "An ethics of sustainability rests on the twin concepts of temporality and endurance, that is to say a nomadic understanding of memory" (Braidotti, 2006, p. 165). Y es este mismo efecto centrífugo el que ha convertido también a los Estudios de la Memoria en un campo disciplinar de contestación teórica a los modelos historiográficos convencionales (Radstone y Hodgkin, 2003[a], pp.2-9). Una contestación, por cierto, que es ya central en el pensamiento de Nietzsche y Benjamin y que el postestructuralismo adoptará como uno de sus postulados básicos. Foucault expresa inmejorablemente en su artículo de 1971 "Nietzsche, Genealogía e Historia" la naturaleza de este asalto a la autoridad falsamente naturalizada de la tradición historiográfica:

[3] "The tradition of the oppressed teaches us that the 'state of emergency' in which we live is not the exception but the rule. We must attain to a conception of history that is in keeping with this insight. Then we shall clearly realize that it is our task to bring about a real state of emergency, and this will improve our position in the struggle against Fascism" (Benjamin, 1992, pp. 248-249).

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp363-381

> It is necessary to master history so as to turn it to genealogical uses, that is, strictly anti-Platonic purposes. Only then will the historical sense free itself from the demands of a suprahistorical history. [It is necessary] a use of history that severs its connection to memory, its metaphysical and anthropological model, and constructs a counter-memory, a transformation of history into a totally different form of time. (Foucault, 1977, p. 160).

1. En el balcón vacío: condiciones de producción y representación

Regreso ahora a interrogar la genealogía de la noción de exilio que ha manejado la crítica especializada al interesarse por esa película de culto que, como se ha dicho en muchas ocasiones, es la única cinta *del* exilio y *sobre* el exilio republicano español (Colina, 1982, p. 662)[4].

Jomi García Ascot, exiliado en México inmediatamente después de la guerra civil a la edad de doce años (Mateo Gambarte, 1997: 135-142), dirige en 1962 *En el balcón vacío*. La película, coescrita con los también exiliados Emilio García Riera y María Luisa Elío, está basada en un breve relato autobiográfico de Elío[5].

La historia cuenta el trayecto biográfico de Gabriela. Su infancia en España en los años treinta, el estallido de la guerra civil, la detención y muerte del padre, la huida con la madre y hermana a zona republicana, el exilio a Francia y luego a México y, finalmente, los recuerdos de la Gabriela adulta, interpretada en la pantalla por la propia Elío, en la Ciudad de México.

La narrativa fílmica quiere reproducir formalmente uno de los elementos fundamentales del funcionamiento de la memoria individual: la suspensión de la ficción de una temporalidad progresiva. El tiempo de la memoria, como he señalado con anterioridad al referirme a su efecto de diseminación, es un tiempo acumulativo que se reelabora imaginativamente. Esta temporalidad no lineal, asumida por la tradición anti-historicista, se instala en un presente continuo replicado visualmente en la película a través de dos estrategias. En primer lugar, el uso de la voz en *off* de la Gabriela adulta en gran número de secuencias. Además, una disposición argumental no convencional desde el punto de vista narrativo, vertebrada en torno a un

4 Para el tema del exilio republicano español y el cine véase Gubern, 1976. Para el caso particular de México véase Rodríguez, 1997 y Colina, 1982.

5 Publicado con título homónimo en 1995 en México como parte de su libro Cuaderno de apuntes.

IC-2009-6 / pp363-381 ISSN: 1696-25085

collage de imágenes de inspiración onírica. Al final de la cinta la Gabriela adulta regresa imaginariamente desde su exilio a la casa familiar deshabitada. La desnudez fantasmal de la puesta en escena se agudiza con un primer plano de la protagonista que, en un gesto de profundo desamparo, exclama:

> Jugar conmigo, no me dejéis aquí en el balcón; no me dejéis sola, venir a jugar conmigo, no dejéis que esos cuatro hombres con fusiles se lleven a papá, no vayáis a dejar que caigan esas bombas sobre nosotros, ¿no veis que mamá dice que no tiene miedo, pero es mentira?, venir a jugar conmigo que si no, después ya no podremos hacer nada, que nos habrán separado y será ya tarde; no esconderos, jugar conmigo, volver, volver a estar en casa, venir, ayudarme, ayudarme por favor, ayudarme que yo no sé por qué he crecido tanto. (Elío, 1995, p. 35).

Una lectura estrictamente formalista, fiel a la literalidad expresiva de la representación textual de esta última secuencia de *En el balcón vacío*, apunta a una interpretación filosófica de la película. Se trataría de una meditación nostálgica sobre el tiempo perdido, sobre la infancia como una pérdida irrecuperable, sobre el exilio como un tiempo mítico fatalmente expulsado de la historia. Esta ha sido la lectura dominante en la crítica más solvente (Alonso, 1999; Castro de Paz, 2004; Cate-Arries 2003; Colina, 1982, pp. 669-671; Company, 1999; García Riera, 1976, pp. 117-119[6] Gubern, 1976, pp. 174-177; Naharro-Calderón, 1999a; Rodríguez, 1997; Sánchez Biosca, 2004; Sicot 2006; Tuñón, 2001).

La versión en clave nostálgica proviene de un modelo de análisis formalista que, a pesar de ser sugestivo, desestima algunos de los elementos en juego. Uno de ellos, que me interesa muy particularmente, tiene que ver con el reconocimiento (o no) de la posibilidad de agencia política de los discursos exiliados. No existe ninguna duda de que la lectura nostálgica de *En el balcón vacío* empatiza ideológicamente con el sustrato político del relato fílmico. Sin embargo, esta empatía no impide la aceptación teórica de la autoridad, casi ontológica, del estado-nación como categoría de análisis cultural y político. Con esto no quiero negar las extremas dificultades materiales que enfrentaron las/los exiliadas/os a partir de 1939. Ni quiero tampoco decir que no fuesen, en efecto, marginadas/os tanto de las historias políticas y culturales de los países de adopción como del proceso de democratización en España a partir de

6 García Riera recoge además en el volumen VIII de su Historia Documental del Cine Mexicano un repertorio muy amplio de reseñas críticas contemporáneas al estreno de la película.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp363-381

1975. Es decir, no pretendo subestimar los efectos reales del estado-nación como fuerza estructurante fundamental de la modernidad. Lo que intento subrayar cuando identifico el reconocimiento teórico del estado-nación como catalizador de una interpretación nostálgica del exilio, es que precisamente su problematización radical como herramienta de análisis cultural posibilita una comprensión alternativa de los discursos exiliados. En otro orden de cosas, aunque directamente relacionado con mi propia argumentación para el caso que nos ocupa, la teoría cultural viene argumentado que la posición del sujeto/cultura diaspóricos pone de manifiesto hasta qué punto nuestros mapas cognitivos, y las disciplinas sociales y culturales que se les asocian, continúan aún situados en una concepción de comunidad político-cultural de carácter fuertemente territorial. Hoy en día las implicaciones tanto políticas como epistemológicas de la persistencia de una de las formaciones constitutivas de la modernidad, a pesar de la creciente erosión de su autoridad, son de suma importancia y necesitan una profunda reconsideración en el debate tanto público como académico. Se trataría, como expone García Canclini en relación con los efectos de la globalización en Latinoamérica, de desontologizar tanto la condición jurídica de los individuos como, en el terreno de la especulación intelectual, el discurso de las Ciencias Sociales y de las Humanidades:

> Vimos que el actual desarrollo de las ciencias sociales desalienta la búsqueda de identidades esenciales, sean de etnias, naciones o continentes. Preguntarse por el "ser latinoamericano" es una ocupación todavía prolongada por algunos filósofos o críticos literarios, y por políticos populistas o intelectuales de izquierda, indiferentes a las nuevas condiciones que la globalización tecnológica y sociocultural (no sólo el neoliberalismo) impone a las utopías de épocas pasadas. La información antropológica y sociológica sobre la transnacionalización de la economía y la cultura quitó verosimilitud a aquellos proyectos de ontología social y política. (García Canclini, 2004, p. 139).

De una manera muy interesante, la advertencia de García Canclini no sólo tiene validez en el contexto de la globalización y de nuevas condiciones transnacionales. Creo que la necesidad de un vocabulario no esencialista y anti-totalizador puede iluminar muchos aspectos de nuestra relación con el pasado y, consecuentemente, activar la desmistificación de ciertas categorías modernas. Para el caso de *En el balcón vacío,* la adopción de un marco analítico no mediado por las estructurales gnoseológicas del estado-nación posibilita, frente a la tendencia crítica dominante que he apuntado con anterioridad, una lectura anti-nostálgica. Creo que la legitimidad de una reapropiación

IC-2009-6 / pp363-381 ISSN: 1696-25085

anti-nostálgica de la película de García Ascot, o por lo menos comprometida con lo que Svetlana Boym denomina "nostalgia reflexiva"[7], proviene de dos cuestiones. Por un lado, las condiciones materiales de producción de la cinta. Por el otro, la dimensión de género como elemento simbólico-discursivo principal de la narrativa fílmica. Estas dos cuestiones, que voy a examinar en más detalle a continuación, no apuntan hacia el ejercicio de una melancolía derrotada ni, siguiendo la propia teorización de Boym, ensimismada con una idea mítica del origen y de la nación. Se trata, por el contrario, de una nostalgia que aspira a la emancipación y que evidencia, por lo tanto, la viabilidad de una auténtica política diaspórica.

Jomi García Ascot, el director de *En el balcón vacío*, fue uno de los miembros fundadores en la Ciudad de México del grupo Nuevo Cine, formado en abril de 1961 con el primer número de la revista homónima. Nuevo Cine, inspirado en muchos sentidos por la *Nouvelle Vague* francesa, aglutinaba a toda una serie de artistas e intelectuales (García Ascot, García Riera, José de la Colina, Salvador Elizondo, etc.) interesados en proponer una alternativa radicalmente crítica a la situación de la industria del cine en México a principios de la década de los sesenta. El principal motivo de preocupación tenía que ver con una industria cinematográfica dominada por un populismo que fomentaba la red clientelar del estado mexicano, ya a esas alturas muy poco saludablemente identificado con el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Nuevo Cine buscaba abrir, más allá de la hegemonía de las superproducciones domésticas, nuevos espacios independientes de expresión experimental (García Riera, 1976, pp. 10-11, 117-121; Rodríguez 2006).

En el balcón vacío es una de las tres películas independientes que se filmaron en México en 1962 (García Riera, 1976, p. 10). Tanto la producción (presupuesto de 4,000 dólares reunidos por amigas/os) como la realización (actores y actrices no profesionales, cámara de 16 mm) tienen una cualidad *amateur*. A pesar de su éxito en un par de festivales internacionales, la película nunca fue estrenada comercialmente (Colina, 1982, pp. 669-670; García Riera, 1976, p. 114).

Lo que me interesa señalar en relación con las condiciones de producción de la película más importante del grupo Nuevo Cine es precisamente el hecho, creo que no accidental, de haber sido realizada por exiliadas/os españolas/es. La versión idealizada de la acogida de las/os refugiadas/os españolas/es anti-fascistas por el gobierno de

7 En The future of nostalgia, Svetlana Boym desarrolla un doble concepto de nostalgia – recuperativa y reflexiva- altamente productivo para mis propios propósitos: "Re-flection suggests new flexibility, not the reestablishment of stasis. The focus here is not on recovery of what is perceived to be an absolute truth but on the mediation on history and passage of time. […] Reflective nostalgia does not pretend to rebuild the mythical place called home" (Boym, 2001, pp. 49-50).

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp363-381

Lázaro Cárdenas –a pesar de que sí sea cierta la generosidad de esta importante decisión política- con frecuencia olvida la hostilidad con la que éstas/os fueron recibidas/os por diversos sectores de la sociedad mexicana. Tomás Segovia, poeta y actor en la cinta de García Ascot y como él también exiliado en México con muy pocos años, apuntaba que "[el] nacionalismo demagógico estaba muy presente en el medio cultural y era peligroso protestar o firmar manifiestos cuando se hablaba con la 'ce' y se tenía todavía el pasaporte español" (Tuñón, 2001, p. 71). No parece sorprendente, por lo tanto, que una de las contestaciones más radicales al cine mexicano de principios de los sesenta proviniera de un "gachupín", hijo de exiliados republicanos españoles, quien declaraba a la revista *Positif*: "Lo que yo quiero no es entrar en el encuadre de un cine nacional" (Tuñón, 2001, p. 73). Esta declaración de intenciones repolitiza el significado de *En el balcón vacío* en las circunstancias a las que acabo de aludir. Pero además, y de manera fundamental, la cinta manifiesta una resistencia frontal, tanto por su cualidad de película exiliada como por su propósito de contestación al cine mexicano, a marcos analíticos organizados alrededor de la noción de "cultura nacional".

El segundo elemento en el que quiero detenerme tiene que ver con el género de Gabriela, responsable de la voz enunciativa en la cinta. La crítica ha acudido a una interpretación psicoanalítica absolutamente pertinente: el balcón/frontera vendría a dar cuenta de la fractura traumática entre el orden semiótico preedípico y el orden simbólico. La angustia de esta pérdida traumática del placer presimbólico se hace inmediatamente equivalente en el relato fílmico a la melancolía (en el sentido freudiano de incorporación patológica del objeto perdido, frente al proceso terapéutico del duelo) inherente a todo exilio. Ahora bien, creo que es muy relevante interrogar las propias condiciones epistemológicas de la narrativa psicoanalítica: ¿por qué la angustia de la pérdida? ¿por qué la angustia de la pérdida de la infancia (ese lugar presimbólico) por un lado y, por el otro, la ansiedad suscitada por la separación del estado-nación?

Alicia Alted Vigil, en un excelente artículo sobre la relación entre historia y narración en *En el balcón vacío* señala que: "No se puede entender la película en su verdadera dimensión si no partimos de tres claves. [...] En segundo término se debe subrayar que fue una mujer, que se quedaba en casa recomponiendo las piezas del rompecabezas de un mundo perdido mientras su marido se iba a trabajar, quien escribió el guión original y los diálogos" (Alted, 1999, p. 131).

En primer lugar, Alicia Alted está indicando un aspecto marginal, pero con profundas consecuencias para la política simbólica de la narrativa fílmica, de la gestación de la película de García Ascot. Como ya he referido con anterioridad, en el guión participaron el propio director, Emilio García Riera y María Luisa Elío. Pero la historia, y de hecho gran

IC-2009-6 / pp363-381 ISSN: 1696-25085

parte del texto cinematográfico, están basados en un breve relato de la propia Elío. En 1960 García Ascot viaja a La Habana para rodar, a petición del gobierno cubano, dos episodios de la trilogía que se llamaría *Cuba 58*. María Luisa Elío, a la sazón esposa de García Ascot, lo acompaña a la isla. Y es precisamente durante esta estancia cuando, inspirada por la atmósfera revolucionaria, comienza a dar forma literaria a sus recuerdos de la guerra de España:

> Estábamos en Cuba en aquel momento –evoca María Luisa Elío-y un poco el ambiente de Cuba, de la gente que venía de la sierra y demás, nos recordaba bastante a la guerra de España. Yo no había escrito nunca, pero me puse a hacerlo sin decirle nada a mi marido, porque me parecía una tontería. El se iba a trabajar y yo me quedaba escribiendo. (Alted, 1999, p. 131).

Veamos cómo las condiciones de género de la escritura original definen la trayectoria de la narrativa visual. Es ya un lugar común de la teoría cultural la asimilación de la organización familiar a la estructura del estado-nación: en ambas existe una centralización de la autoridad[8]. A esta asimilación recurre precisamente *En el balcón vacío* a través de una narrativa edípica: la pérdida de la infancia (entrada en lo simbólico) se identifica con la pérdida del espacio nacional (entrada en el exilio). Persiste la pregunta que apunté con anterioridad: ¿Por qué han de ser éstas pérdidas angustiosas?

El modelo sexo/género dominante establece que la resolución edípica no es posible en el caso de la mujer. La suya no es sino una individuación defectuosa, dependiente de la autoridad masculina. La condición del exilio es, en este sentido y en su relación opositiva al estado-nación, una figuración solidaria con el modelo edípico al que acabo de referirme. Es evidente, por lo tanto, que la angustia de la separación sólo es admisible en función de un vocabulario que asume, como constitutivo de su propia lógica, la autoridad del padre y el estado. Con esta puntualización no quiero (ni de hecho puedo) negar la literalidad de la subjetividad emocional de Gabriela (su angustia) en la pantalla. Sí me interesa, sin embargo, sugerir una lectura analítica que examine el discurso socio-cultural que subyace a esta representación cultural y que, según mi punto de vista, la crítica especializada reproduce y naturaliza.

Esta posición precaria –tanto del sujeto femenino como del sujeto exiliado- puede concebirse como un lugar conceptualmente ventajoso. En

8 "There are close connections between the structure of the family and the structure of the nation. Militarization and the centralization of authority in a country automatically entail a resurgence of the authority of the father" (Fanon, 1967, p. 142).

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp363-381

ambos casos, nos encontramos con un lugar desde donde es posible construir una crítica radical a los modelos hegemónicos de sexo/género y del estado-nación. Y en este sentido la angustia y la nostalgia del exilio puede encontrar un modo de convertirse en una auténtica política diaspórica. No en vano, y como señalé en páginas anteriores, son un grupo de exiliadas/os españolas/es quienes llevan a cabo una crítica del cine nacional mexicano. Creo que una lectura anti-nostálgica de *En el balcón vacío* es factible si atendemos tanto a las condiciones de producción de la película, como a la marca de género que construye la narrativa edípica de la cinta. En ambos casos, el rastro de una política diaspórica se deja sentir en el impulso de contestación a la autoridad del estado y patriarcal. Si en el primer caso la crítica es abierta y explícita, en el segundo se trata de una reapropiación *a posteriori*, aunque me gustaría creer que legítima. Se trata, en este último caso, de reconocer las raíces culturales del dolor del sujeto en su entrada al universo simbólico. Además, éstas en la representación fílmica se encuentran sobredeterminadas por una subjetividad femenina que, según nuestros relatos culturales nos han enseñado tradicionalmente (incluidos el psicoanálisis freudiano y lacaniano), no tiene *nunca* cabida en el orden simbólico. Pero la identificación de esta narrativa edípica clásica que construye el personaje de Gabriela en el texto fílmico contiene, precisamente en razón de su propio esfuerzo deconstructivo, una lectura anti-esencialista de la estructura emocional de la historia de tono profundamente anti-nostálgico.

2. Memoria y afectividad en el nuevo milenio

Hasta aquí, mi aproximación crítica a la película *En el balcón vacío*. Con ella he intentado reclamar una posición de agencia –una política diaspórica- para el sujeto exiliado/mujer. Las condiciones materiales y simbólicas de la cinta, como he intentado explicar, creo que posibilitan -frente al tono general adoptado por la crítica especializada- una lectura anti-nostálgica de la memoria exiliada de alcance activamente político. En las páginas que quedan me propongo reflexionar sobre las implicaciones actuales de un entendimiento no melancólico de los discursos sobre la memoria.

En los últimos años el debate en torno a la memoria de la República, la guerra civil, el exilio republicano y la dictadura franquista ha experimentado un creciente interés público en el estado español (Espinosa, 2006; Labanyi, 2008). El impacto en el terreno de la política institucional viene demostrando que este tema no es reducible, a pesar de que se trate de un aspecto importante al que me referiré a continuación, a una cuestión de espectacularización del pasado. Tanto el

IC-2009-6 / pp363-381 ISSN: 1696-25085

PSOE (Partido Socialista Obrero Español) como el PP (Partido Popular), desde luego con distinto grado de legitimidad histórica, han dado muestras de una instrumentalización electoral del asunto. A propósito del 100 aniversario del nacimiento de Max Aub el escritor Rafael Chirbes sintentizaba ejemplarmente en una frase el significado de esta disputa: "Quién se come a Max Aub" (Chirbes, 2003, 31 de mayo). La naturaleza orgánica de la metáfora da cuenta de cómo las políticas oficiales de la memoria se convierten en auténticos procesos de digestión cultural para engordar la imagen de grupos políticos y organizar el consenso entre el electorado. El proceso político ha culminado recientemente con dos decisiones de alcance desigual: la declaración oficial del 2006 como Año de la Memoria Histórica y la aprobación en el Congreso de los Diputados en 2007 de la llamada Ley de Memoria Histórica cuya tramitación, dicho sea de paso, experimentó muchas dificultades debido a las diferencias entre los distintos grupos políticos[9]. Las medidas oficiales, a pesar de su absoluta necesidad, están a menudo viciadas por las limitaciones de una política de la memoria basada en iniciativas "de arriba a abajo" que, por definición, se basan en la lógica *darwinista* del estado. El carácter cauteloso de la Ley de Memoria Histórica es un ejemplo muy claro de las precauciones que toma el estado español a la hora de asumir responsabilidades[10].

La Ley de 7 de julio de 2006 sobre la declaración del año 2006 como Año de la Memoria Histórica establece que:

> En el tiempo transcurrido desde la recuperación de las libertades, tras cuarenta años, se han dictado numerosas disposiciones, tanto por el Estado como por la Comunidades Autónomas, dirigidas a reparar, en la medida de lo posible, a quienes padecieron persecución durante el régimen franquista y a proporcionarles recursos o compensarles por lo que perdieron[11].

9 Sin duda la causa contra el franquismo abierta por el juez Garzón en septiembre de 2008, y que lamentablemente no puedo examinar con detalle en esta ocasión, constituye un momento importantísimo del debate sobre la memoria en España. La controversia suscitada en distintos espacios de la esfera pública pone de manifiesto hasta qué punto, como vengo manteniendo en este artículo, la relación pasado-presente está sujeta a distintas estructuras discursivas y afectivas (por supuesto también materiales) insertas en pugnas por el poder (de nuevo discursivo, económico, etc).

10 Ley 52/2007, de 26 de diciembre, por la que se reconocen y amplían derechos y se establecen medidas en favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la guerra civil y la dictadura. Boletín Oficial del Estado num. 310 (27-12-2007). http://www.boe.es/g/es/bases_datos/doc.php?coleccion=iberlex&id=2007/22296 [con acceso el 20-12-2008]

11 Ley 24/2006, de 7 de julio, sobre la declaración del año 2006 como Año de la Memoria Histórica. Boletín Oficial del Estado num. 162 (8-7-2006: 25573). http://www.boe.es/g/es/bases_datos/doc.php?coleccion=iberlex&id=2006/12309 [acceso el 20-12-2008]

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp363-381

Es precisamente el límite impuesto por "la medida de lo posible" el aliciente de políticas de la memoria que actúen más allá de gestos retóricos para añadir a éstos una dimensión de reparación jurídica y moral. En la esfera de la acción política la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica, desde su fundación en el año 2000, o el Foro por la Memoria, de orientación comunista, vienen cumpliendo este papel: el de una memoria de lo *casi* imposible[12]. Con apenas ayudas del estado estas organizaciones se dedican a la exhumación de decenas de fosas comunes en las que grupos franquistas arrojaron, durante la primera postguerra, los cadáveres de miles (aproximadamente 30,000) de desaparecidas/os. En un valiosísimo artículo sobre la productividad de una etnografía de la memoria traumática en España, el antropólogo Francisco Ferrándiz señala una cuestión que me parece fundamental. La memoria material de la guerra y la feroz represión que le siguió sólo puede ser comprendida en toda su complejidad si atendemos a la estructura afectiva subyacente y a las respuestas emocionales que genera. Es decir, necesitamos modelos de análisis que examinen cómo los individuos se relacionan con el estado y cómo éste, a su vez, da forma a la subjetividad política de sus ciudadanas/os:

> [E]xhumations and other activities concerned with dead bodies and their representations are extremely rich, if complex, ethnographic locations in which to explore the emergence of social trauma and its diffusion in the social fabric, condensing many interwoven processes ranging from low emotions to high politics. (Ferrándiz, 2006, pp. 7-8).

La llamada "guerra de esquelas" mantenida en septiembre de 2006 en los diarios *El País, El Mundo* y *ABC* constituye también un excelente espacio de visibilización de esta política de la afectividad. Dicho de otro modo: este ejemplo demuestra que los afectos generados por debates políticos no son respuestas *simplemente* psicológicas, sino que suponen en sí mismos formas políticas de relación de las/os ciudadanas/os con las instituciones del estado (Ahmed, 2004, p. 56). Fue precisamente la polémica suscitada por el proyecto de la Ley de Memoria Histórica a la que me acabo de referir, el motivo que llevó a familiares de partidarias/os de Franco y a familiares de anti-fascistas a la publicación de diversas necrológicas en los medios que he mencionado. La profunda inversión afectiva en el vocabulario empleado para recordar la muerte de sus antepasados revela hasta qué punto la memoria transgeneracional de la guerra es un asunto que informa, esencialmente, la cultura política

12 Para una explicación de las diferencias de tipo ideológico encarnadas por cada una de estas organizaciones véase Ferrándiz, 2006, pp. 8-10.

IC-2009-6 / pp363-381 ISSN: 1696-25085

de los individuos en el presente. Y esto no a través de un proceso de simple referencialidad, sino de una complicada reformulación afectivo-imaginativa del pasado en el presente. Por otro lado, creo que este asunto evidencia también que esta transmisión intergeneracional puede asumirse como una auténtica forma de conocimiento histórico en la medida en que construye relatos sobre la guerra que, no por mucho menos fundados que las mejor documentadas historias políticas y sociales sobre la guerra en España (un golpe militar contra el legítimo gobierno republicano y la ilegitimidad del estado autoritario que le siguió; la guerra no era inevitable; la institucionalización de un aparato represor en el bando de los sublevados y durante 36 años de dictadura, etc.), dejan de ser auténticas maneras -a pesar de su carga ideológica o de su miseria moral- con las que la gente se representa a sí misma como parte de una comunidad.

En lo que se refiere al campo cultural no cabe duda de que el tema de la memoria ha sido en los últimos años, y continúa siendo, una de las grandes atracciones de las industrias culturales. El riesgo de despolitización asociado a la industria y los discursos de la nostalgia es obvio. Se trata, de hecho, de un efecto derivado de la relación que la consumidora/espectadora establece con la mercancía/espectáculo. Pero la espectacularización del mensaje no creo que oblitere *completamente*, o no en el caso que nos ocupa, ni su alcance afectivo ni su contenido ideológico. En un reciente artículo publicado en el periódico *El País* José Vidal-Beneyto señalaba que el revisionismo historiográfico de la guerra y la dictadura sostiene que "excesos y tropelías, con asesinatos incluidos, se cometieron en los dos bandos y que lo mejor es cubrir ese pasado con un tupido velo" (Vidal-Beneyto, 2008, 20 de diciembre, p. 29)[13]. En el ámbito de la novela también existen posturas que, desde el relativismo moral, defienden que vencedores y vencidos a la postre salieron perdiendo y que, tanto al esfuerzo de unos como de otros, debemos nuestra cultura democrática[14]. Sobre las consecuencias de una sentimentalización transhistórica del sufrimiento, en el contexto de la actual avalancha editorial de testimonios de víctimas de la guerra civil española, explica Jo Labanyi:

---

13 Francisco Espinosa ofrece en su Contra el olvido. Historia y memoria de la guerra civil un excelente recorrido por la historiografía revisionista española.

14 El repertorio de obras de ficción publicadas en las distintas lenguas oficiales del estado español que tienen la memoria como tema o subtema es, desde el punto de vista tanto generacional como de orientación política, vastísimo. Para un reciente y exhaustivo análisis de este asunto véase Gómez López-Quiñones, 2006.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp363-381

> Pero el resultado de este énfasis sobre las víctimas inocentes es una visión despolitizada que permite la idea de la equivalencia del sufrimiento en los dos bandos. [...] Pese a sus buenas intenciones, la siguiente despolitización -reforzada por la concentración sobre las víctimas, soslayando la cuestión de la responsabilidad de tanto sufrimiento- no permite la comprensión histórica que sería necesaria para conseguir la superación del pasado. (Labanyi, 2006, p. 94).

Por otro lado, novelistas como Benjamín Prado en *Mala gente que camina* (2006) o Isaac Rosa en *el vano ayer* (2004) y *¡Otra maldita novela sobre la guerra civil!* (2007), se comprometen con lo que al principio de este artículo denominaba una ética de la memoria. Su punto de vista no busca el revanchismo, pero sí encuentra muy saludable una relación no sentimental con el pasado que reconozca el distinto grado de responsabilidad asumido por sus protagonistas.

Pero el campo literario está constituido por diversas fuerzas, a las que se les asigna un capital cultural determinado, que a menudo dan prueba de mecanismos de visibilización desigual. Ciertos libros de ficción, así como ciertos trabajos de divulgación histórica, tienen un alcance en el mercado posiblemente más extenso que el asignado a otras formas culturales no por ello menos significativas. En páginas anteriores señalaba lo que a mi entender eran las ventajas del modelo de análisis cultural propuesto por los Estudios de la Memoria. Por un lado, la desfetichización de prácticas culturales canónicas a favor de un repertorio más amplio de fuentes para el rastreo de los procesos de recuerdo/olvido. Por otro, la adopción de perspectivas de análisis de "abajo a arriba" que propician una dispersión de las posiciones de los sujetos. Este efecto centrífugo, opuesto tanto a la voluntad de homogeneización de las políticas oficiales como a los imperativos del mercado editorial, pone muy seriamente en duda la validez teórica de categorías totalizadoras como la de "memoria colectiva". Un ejemplo, entre muchos, me servirá para ilustrar este punto.

Las memorias de guerra y exilio de muchas activistas vinculadas al grupo libertario Mujeres Libres evidencian los problemas implícitos en una simple recuperación de las voces de las mujeres exiliadas (Berenguer, 2004; Delso, 1998; VV.AA, 1999). Este tipo de ejercicio recuperativo parte de la suposición de que la experiencia de ser mujer es una condición transparente de ciertos sujetos. Un análisis discursivo, sin embargo, de las narrativas personales de las anarquistas a las que me he referido y, pongamos por caso, el relato autobiográfico de María Luisa Elío al que he aludido en la primera sección de mi trabajo, manifiesta diferencias enunciativas nada desdeñables. La intersección de diversas divisiones sociales –de género, afiliación política y muy especialmente de

IC-2009-6 / pp363-381 ISSN: 1696-25085

clase- determina discursos sobre el pasado decididamente distintos. Lo que para mujeres de clase trabajadora y activas en el movimiento libertario supuso la guerra –una situación excepcional de cambio revolucionario- no tiene mucho que ver con la situación de amenaza que experimentó la burguesía liberal a la que pertenecía Elío. En palabras de Sara Berenguer: "Para la mayoría de las mujeres, sumisas e ignorantes, la revolución fue como un estallido de luz que vino a nosotras y nos abrió un camino, que hasta entonces habíamos tenido vedado" (Berenguer, 2004, p. 13).

Por otro lado, recurrentemente en las autobiografías de muchas de las mujeres vinculadas a Mujeres Libres es importante notar cómo la revolución tenía un elemento de subversión de los modelos de género apenas reconocible en el recuerdo de sus compañeros de lucha. De modo que el recuerdo de unas y de otros, a pesar de la coincidencia en la lucha anti-fascista y en el empeño por establecer condiciones revolucionarias de transformación del estado burgués, difiere en lo que respecta a una redefinición de las conductas de género. Hay que recordar que para la línea dominante del anarquismo, así como para otros grupos de izquierda, la abolición del capitalismo (y del estado), facilitaría automáticamente el fin de otros niveles de opresión, incluido el de género. Las narrativas personales de muchas mujeres ponen seriamente en entredicho la aceptación no problemática de esta postura.

Y ya por último, y de acuerdo con mi argumentación sobre la posibilidad agencial de la posición de la exiliada, los relatos de estas anarquistas son un testimonio de cómo la lucha política iniciada en España en los años treinta continuó infatigablemente durante su exilio en otros contextos nacionales (y a pesar de ellos como vimos en el caso de *En el balcón vacío*). La gran mayoría participó en la Resistencia francesa durante la Segunda Guerra Mundial, y a lo largo de su vida continuaron involucradas, desde el exterior, en diversas actividades de oposición al régimen de Franco.

Los discursos de la memoria hoy en día corren el riesgo de reificación retórica, espectacular y nostálgica. Una aproximación meramente recuperativa de las voces perdidas, a pesar de las buenas intenciones, se encuentra también bajo esta misma amenaza melancólica. He querido proponer, sin embargo, que la deconstrucción de muchas y distintas memorias historiza el recuerdo, lo sitúa en un lugar que está en el pasado pero también, en razón de su temple histórico, en el presente. La descripción de estos itinerarios materiales, simbólicos y emocionales de la memoria pone de manifiesto, a su vez, los regímenes de valor (económico, discursivo y afectivo) que los informan y que, consecuentemente, determinan tanto sus condiciones de visibilidad en el espacio público como su significado. Y es precisamente esta continuidad entre *entonces* y *ahora*, esta reinversión del pasado en el presente, la razón por la que es posible

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp363-381

hablar de una ética de la memoria. Asumir tanto que no hay que abrir las heridas, como comprometerse con lo contrario, son inevitablemente posturas éticas en la medida en que ponen de manifiesto, aunque sea con desigual legitimidad histórica y moral, cómo la historia siempre está sujeta a versiones.

Bibliografía

- Ahmed, S. (2004). *The cultural politics of emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Alonso, Ch. (1999). Una mirada hacia lo perdido: *En el balcón vacío*. *Archivos de la Filmoteca,* 33, 141-149.
- Alted, A. (1999). *En el balcón* vacío o la confluencia entre escritura fílmica y escritura histórica. *Archivos de la Filmoteca* ,33, 131-139.
- Benjamin, W. (1992). Theses on the philosophy of history. En *Illuminations* (pp.245-255) London: Fontana.
- Berenguer, S. (2004). *Entre el sol y la tormenta. Revolución, guerra y exilio de una mujer libre*. Valencia: L'Eixam Edicions/Fundació Salvador Seguí.
- Boym, S. (2001). *The future of nostalgia*. New York: Basic Books.
- Braidotti, R. (2006). *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity.
- Castro de Paz, J.L. (2004). *En el balcón vacío* (Jomi García Ascot, 1962). El film exiliado o la ventana del fanstasma. En *Cine y exilio. Forma(s) de la ausencia* (pp. 19-59). A Coruña: Vía Láctea.
- Cate-Arries, F. (2003). War through a girl´s eyes, exile in a woman´s voice: cinematic images of memory´s hiding places in *En el balcón vacío* (1963). *Letras peninsulares,* 16.1, 205-213.
- Caudet, F. (1998). Dialogizar el exilio. En M. Aznar Soler (Ed.), *El exilio literario español de 1939* (pp. 31-55). Barcelona: Gexel.
- Colina, J. de la (1982). Los transterrados en el cine mexicnao. En *El exilio español en México. 1939-1982* (pp. 661-678). México: Salvat/FCE.
- Company, J.M. (1999). El exilio y el reino. Cinco notas sobre *En el balcón vacío. Archivos de la Filmoteca,* 33, 163-167.
- Chirbes, R. (2003, 31 de mayo). Quién se come a Max Aub. *Babelia,* 601, 4-5.
- Delso, A. (1998). *Trescientos hombres y yo. Estampa de una revolución.* Madrid: Fundación Anselmo Lorenzo.
- Elío, M.L. (1995). En el balcón vacío. En *Cuaderno de Apuntes* (pp. 31-35). México: CNCA/Ediciones del Equilibrista.
- Espinosa, F (2006). *Contra el olvido. Historia y memoria de la guerra civil*. Barcelona: Crítica.
- Fanon, F. (1967). *Black skin, white masks*. New York: Grove Press.
- Ferrándiz, F. (2006). The return of civil war ghosts: the ethnography of exhumations in contemporary Spain. *Anthropology today,* 22.3, 7-12.

IC-2009-6 / pp363-381 ISSN: 1696-25085

- Foucault, M. (1977). Nietzsche, Genealogy, History. En *Language, Counter-Memory, Practice* (pp. 139-164). Oxford: Blackwell.
- García Ascot, J. (1962). *En el balcón vacío* (película).
- García Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- García Riera, E. (1976). *Historia documental del cine mexicano (1961-1963)*. México: Ediciones Era.
- Gómez López-Quiñones, A. (2006). *La guerra persistente. Memoria, violencia y utopía: representaciones contemporáneas de la Guerra Civil española*. Madrid: Vervuert/Iberoamericana.
- Graham, H. (2002). *The Spanish Republic at War. 1936-1939*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gubern, R. (1976). *Cine español en el exilio*. Barcelona: Lumen.
- Hoskins, A., Barnier, A., Kansteiner, W. y Sutton, J. (2008). Editorial. *Memory Studies,* 1.1, 5-7.
- Labanyi, J. (2006). Historias de víctimas: la memoria histórica y el testimonio en la España contemporánea. *Iberoamericana,* VI. 24, 87-98.
- Labanyi, J. (2008) (Ed.). The politics of memory in contemporary Spain. *Journal of Spanish Cultural Studies,* 9.2.
- Mateo Gambarte, E. (1997). *Diccionario del exilio español en México*. Pamplona: Ediciones Eunate.
- Naharro-Calderón, J.M. (1999a). *En el balcón vacío* de la memoria y la memoria de *En el balcón vacío*. *Archivos de la Filmoteca,* 33, 152-161.
- Naharro-Calderón, J. M. (1999b). Cuando España iba mal: aviso para navegantes desmemoriados. *Insula,* 627, 25-28.
- Prado, B. (2006). *Mala gente que camina*. Madrid: Alfagura.
- Radstone, S. y Hodgkin, K. , eds (2003a). *Contested Pasts. The politics of memory*. London: Routledge.
- Radstone, S. y Hodgkin, K., eds (2003b). *Regimes of Memory*. London: Routledge.
- Radstone, S. (2005). Reconceiving binaries: the limits of memory. *History Workshop Journal,* 59, 134-150.
- Rodríguez, J. (1997). La aportación del exilio republicano español al cine mexicano. *Taifa,* 4, 197-224.
- Rodríguez, M.S. (2006). De la Nouvelle Vage au groupe Nuevo Cine: influence(s) avez-vous dit?. En B. Brémard y B. Sicot (Eds.). *Images d'exil: En el balcón vacío, film de Jomi García Ascot (Mexico, 1962)* (pp. 63-76). Paris: Université de Paris X-Nanterre.
- Rosa, I. (2004). *El vano ayer*. Barcelona: Seix Barral.
- Rosa, I. (2007). *¡Otra maldita novela sobre la guerra civil!*. Barcelona: Seix Barral.
- Samuel, R. (1994). *Theatres of memory. Past and present in contemporary culture*. London: Verso.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp363-381

- Sánchez Biosca, V. (2004). Le film comme lieu de mémoire: *En el balcón vacío* et l'exil méxicain des Espagnols. *CINéMAS*, 15.1, 65-79. También reproducido en B. Brémard y B. Sicot,(Eds.). *Images d'exil: En el balcón vacío, film de Jomi García Ascot (Mexico, 1962)* (pp. 27-38). Paris: Université de Paris X-Nanterre.
- Sicot, B. (2006). Entre mémoire et oubli: Jomi García Ascot, cinéaste et poète. En B. Brémard y B. Sicot,(Eds.). *Images d'exil: En el balcón vacío, film de Jomi García Ascot (Mexico, 1962)* (pp. 7-25). Paris: Université de Paris X-Nanterre.
- Tuñón, J. (2001). Bajo el signo de Jano: *En el balcón vacío*. *Historias,* 48, 67-81. También reproducido en B. Brémard y B. Sicot,(Eds.). *Images d'exil: En el balcón vacío, film de Jomi García Ascot (Mexico, 1962)* (pp. 39-61). Paris: Université de Paris X-Nanterre.
- Vidal-Beneyto, J. (2008, 20 de diciembre). Los codiciados frutos del olvido. *El País,* 29.
- VV.AA (1999). *Mujeres Libres. Luchadoras libertarias.* Madrid: Fundación Anselmo Lorenzo.

IC-2009-6 / pp363-381 ISSN: 1696-25085

SENTIMIENTO Y (SIN)RAZÓN POLÍTICA: REFLEXIONES SOBRE EL CASO VASCO

EMOTION AND POLITICAL (UN)REASON: REFLECTIONS ON THE BASQUE CASE

Annabel Martín
(Dartmouth College, New Hampshire)

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp383-405

Resumen
El trabajo presenta una reflexión sobre el papel que juega la emotividad tanto en la reproducción del terrorismo político de ETA como en los lugares que abre para la memoria a través de las artes, en cuanto que éstas perfilan parámetros posnacionales de identidad capaces de desestabilizar el enquistamiento terrorista.

Abstract
The paper proposes a reflection on the role that emotion plays both in the reproduction of ETA political terrorism and in memory spaces carved out through Arts, as Arts outline new post-national parameters of identity capable of destabilizing terrorism's endurance.

Palabras Claves
Violencia política / ETA / Memoria / Víctimas / Identidad posnacional

Keywords
Political Violence / ETA / Memory / Victims / Post-national identity

Sumario
1. Introducción
2. ¿De qué crimen se trata?
3. Violencia heredada
4. La nación de la memoria

Summary
1. Introduction
2. Which Crime?
3. Inherited Violence
4. A Nation of Memory

-So you've returned to the bosom of the tribe.
-Yes, I have. Isn't that odd?
-Not very. The one who has gone home.
You've read the *Odyssey*.[1]
Philip Roth, *Deception*

Los personajes de las novelas de Philip Roth, preocupados por las diferentes arquitecturas sobre las que construyen sus señas de identidad, viven sus vidas enredados, en la mayoría de los casos, reflexionando obsesivamente sobre el grado de memoria generacional (judía) que les es necesario para constituirse en seres políticos de relativa tranquilidad moral. Son personajes conscientes de la deuda moral y política que heredan tanto por parte de familia (el desarraigo de la inmigración) como por parte colectiva (el holocausto); sin embargo, el marco de la sociedad norteamericana les concede, en la mayoría de los casos, un espacio para no quedar encallados en una memoria mítica, estranguladora de libertades personales e inspiración y pócima estéril de la violencia política. Philip Roth siente admiración por los padres de sus personajes, judíos emigrados a una democracia liberal que creyeron, como lo hace todo emigrante, que los esfuerzos y sacrificios personales abriría las puertas y facilitaría la vida de sus hijos. El contexto norteamericano opera en la narrativa de Roth a pleno rendimiento con su ideario dogmático y optimista de paraíso de oportunidades capitalistas y fe ciega en el progreso tecnológico moderno, ideología que permite al inmigrante convivir psicológicamente con su desarraigo y anclar un futuro mejor para su familia. El experimento no puede por menos que fracasar para los personajes que se enfrentan cara a cara con las contradicciones del modelo, personajes éstos de segunda generación, plenamente integrados en el Newark (New Jersey) de Roth pero menos protegidos frente a sus excesos. Para los que emigran, la distancia física y cultural con respecto al holocausto sí que los libera en mayor o menor grado de la impronta imborrable de una violencia entendida como herencia histórica de primer orden. Geografía y memoria histórica se enredan "positivamente" en el mundo de ficción de Roth a medida que esa segunda generación de Hijos en suelo norteamericano va perdiendo la piel de la extranjería del Padre-Emigrante; sin embargo, nunca conseguirán desprenderse de la deuda filial innombrable con la que tendrán que aprender a lidiar, o resolver, "con el machete del remordimiento" (Roth 1993, 151) a lo largo de sus vidas[2]. Para esta segunda generación, no se trata tanto de un proceso de "asimilación" (que

1 "Así que has vuelto al seno de la tribu. / Sí, ¿no es extraño? / La verdad que no me sorprende. El que regresa a casa. Has leído La odisea." Nota: todas las traducciones son de la autora. La paginación corresponde al original.

2 Hablo en términos masculinos porque el autor los inserta en estructuras familiares tradicionales y autoritarias imbuidas en la patología identitaria Padre-Hijo.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp383-405

también) al mundo norteamericano como de descolocar los centros de éste y obligarse a confrontar la enorme complejidad humana que la compone. A pesar de las discriminaciones étnicas o las luchas políticas de clase, el Hijo-del-Emigrante de Roth encuentra en suelo norteamericano un camino personal con una dosis suficiente de perdón hacia el pasado. En otras palabras, supera lo que podríamos denominar el "nacionalismo generacional" que los hijos de judíos y palestinos en tierras más lejanas sí confrontan con mucha mayor crudeza, condenados por sus circunstancias históricas a no poder rendir homenaje al Padre por otras vías que no sean las de la lógica filial más tradicional: las del honor, lealtad y obediencia. Son éstas las líneas maestras que inspiran las siguientes reflexiones sobre la situación de violencia del País Vasco.

1. ¿De qué crimen se trata?

El 22 de abril de 2007, en el Palacio Euskalduna de Bilbao, el lehendakari Juan José Ibarretxe se dirigió a un auditorio de más de un millar de personas entre los que se encontraban familiares de víctimas del terrorismo de ETA, representantes de todas las fuerzas políticas (a excepción del Partido Popular y de EHAK), agrupaciones sindicales y varias asociaciones de víctimas del terrorismo[3]. Allí dijo:

> La paz y la convivencia sólo pueden construirse sobre los cimientos de la verdad y de la justicia. No estuvimos a la altura de las circunstancias como sociedad frente a las penurias y sufrimientos que un día y otro también padecían cientos de familias en este país. Sin embargo, creemos que aún estamos a tiempo para pedir perdón por ello.

Aquellos momentos fueron especialmente complicados para toda la sociedad española, ansiosa por ver el final del terrorismo de ETA, pero fueron particularmente graves para la sociedad vasca: nuevamente se vieron frustradas las esperanzas de una Euskadi democrática normalizada, es decir, aligerada de ese nacionalismo generacional cargado de tintes identitarios amnésicos y tan poco compasivos. Quedaban aplazados nuevamente los imaginarios para construir una Euskadi progresista, preocupada por su calidad de vida en sus múltiples frentes (la sanidad, el medioambiente, la educación, el coste y acceso a la vivienda, los jóvenes, las artes, la atención a los mayores, la emigración, la investigación, la seguridad laboral, el desarrollo y crecimiento económico sostenibles, etc.). Se volvió una vez más al ciclo repetitivo y

3 Las dos asociaciones de víctimas del terrorismo que no asistieron al acto fueron el Colectivo de Víctimas del Terrorismo en el País Vasco (COVITE) y la Asociación de Víctimas del Terrorismo (AVT).

IC-2009-6 / pp383-405 ISSN: 1696-25085

disfuncional de los escoltas, de las formaciones políticas ilegalizadas, de la falta de libertad de pensamiento, de los excesos lingüísticos, de la situación de los presos de ETA y de sus familiares: leños de un fuego de lento y tóxico consumo.

Habían trascurrido cuatro meses largos desde el atentado de ETA en la terminal T4 de Barajas, donde se sumaron dos muertos más a la larga lista de víctimas del terrorismo, esta vez dos ciudadanos ecuatorianos, emigrantes y residentes en Madrid con sus familias, muertos bajos los escombros del parking desplomado. Los más curtidos en la política de ETA, siempre dudaron de las verdaderas intenciones de la banda armada durante la tregua, e incluso se tenían dudas sobre si el Estado español, lo que ETA denomina "los límites estructurales de la Constitución española" (*Gara* 8 de abril 2007), permitirían hablar del futuro de la territorialidad de manera creativa bajo parámetros nuevos. Otros más ingenuos y creyentes en el poder de la voluntad política, entre los que me incluyo, pensamos que esta vez la tregua iniciada el 22 de marzo del 2006 era diferente: ETA había anunciado un alto al fuego permanente y el Presidente del Gobierno, el socialista José Luis Rodríguez Zapatero, parecía dispuesto a atajar este problema tratándolo no solo como un asunto de estado sino también como una problemática con raíces históricas, culturales y psicológicas. Muchos vimos con buenos ojos el que políticos y personas del ámbito universitario muy experimentados estuvieran a cargo de las conversaciones, como Jesús Eguiguren, o el que se siguieran pautas de negociación con ETA en foros internacionales para el diálogo. Frente a las actitudes de miedo a desmembrar el estado, necesitado de múltiples manifestaciones de bandera (la política que animaba el Partido Popular), Zapatero, con su actitud frente al terrorismo y el modelo estatal, demostró que poseía, por el contrario, una idea de "patria" más desmitificada, laica y plural. Una formulación que exigía menos banderas y más profundización en las posibilidades legales y en el ámbito de la vida cotidiana para encontrar una solución. Pero no había llegado la hora. El atentado de Madrid ya anunciaba la frustración del proceso a pesar de que Arnaldo Otegi, líder de la ilegalizada Batasuna e interlocutor en las conversaciones con ETA, seguía animando a no dar marcha atrás. En una entrevista en *La Vanguardia* publicada el 25 de febrero de 2007, a los dos meses del atentado, declaraba que "el proyecto independentista sólo se puede construir a través de las vías pacíficas y democráticas", vías que consistían en "seducir democráticamente a la ciudadanía" para recabar su apoyo a favor de un marco de autonomía para cuatro territorios: los tres del País Vasco más Navarra.

ETA anuncia la ruptura de la tregua el 5 de junio de 2007, y con ello se vuelven a secuestrar y paralizar los procesos de diálogo y de normalización política. Las razones que ETA esgrime para el fracaso de este proceso no coinciden con las aducidas por partidos como el PSOE o el PNV. Patxo Unzueta resumía muy bien la postura "constitucionalista" cuando

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp383-405

explicaba el fracaso político así: "A diferencia de Irlanda, no hay margen para concesiones políticas que no sean abiertamente incompatibles con la pluralidad de las sociedad vasca". Y pide prudencia: "Dar satisfacción a las pretensiones de ETA (sobre Navarra o la autodeterminación) provocaría una situación mucho más inestable y seguramente de más violencia (de diferentes signos) que la actual" (*El País* 21 de junio de 2007). En la misma línea se situaba el socialista Ramón Jáuregui cuando al enumerar las lecciones aprendidas y los errores cometidos durante el proceso afirmaba en el periódico *El Correo* el 14 de junio de 2007 que "el diálogo sigue anclado en unas pretensiones ilegítimas, por antidemocráticas y por ilegales". Para Jáuregui, de ahora en adelante no cabe más diálogo que el dirigido "a resolver las circunstancias humanas y operativas de la disolución de la banda", es decir, a ETA no le competen decisiones políticas que solamente podrán tomar los partidos y los ciudadanos en consulta popular.

Quedan claras entonces las diferencias de fondo entre ETA y los demás partidos en cuanto al marco de referencia jurídica. Las afirmaciones de Unzueta o de Jáuregui parecían respuestas a las declaraciones de Otegi cuando éste concluía en la entrevista de *La Vanguardia* arriba mencionada que "El estado español tiene un problema estructural con un país que mayoritariamente se siente nación". Los límites jurídicos de la actual Constitución no iban a convertirse en moneda de cambio para los implicados en el diálogo con la banda armada y el intento fracasa, según el presidente del Partido Nacionalista Vasco, Josu Jon Imaz, porque "la crisis obedece a la resistencia de ETA a abandonar su viejo papel de garante o tutor de los acuerdos políticos entre partidos en Euskadi, y en el fondo, a un vértigo y miedo a hacer política por la izquierda radical sin el tutelaje de las armas" (*El País* 10 de junio de 2007). ¿Se quería inmiscuir ETA "en el otro carril," como sugiere el periodista Josu Juaristi del diario *Gara* en una entrevista con la banda (8 de abril de 2007)? La respuesta de ETA es contundente. Para ellos, el proceso político iniciado con el gobierno socialista a lo largo de aquellos meses nunca se llenó del verdadero contenido político (la territorialidad y el marco de decisión) por el que ETA dice estar en su lucha armada. Igualmente, el continuo acoso policial a sus miembros dentro y fuera de las cárceles y al entorno social y político de Batasuna por parte de la Policía Autónoma Vasca fueron vistos por ETA como una tregua unilateral, incumplida por parte de sus interlocutores. Se "justifica" el atentado de Barajas como un "ajuste de cuentas":

> Barajas fue una acción armada de respuesta a los ataques permanentes del Gobierno español. ETA manifestó en agosto que si seguían los ataques contra Euskal Herria respondería, y así lo hicimos el 30 de diciembre. […] Hasta aquel momento, y aún hoy, el Gobierno español no ha respetado sus compromisos de alto al fuego y tampoco ha mostrado una intención clara de cumplir esos compromisos. (Gara 8 de abril de 2007).

IC-2009-6 / pp383-405 ISSN: 1696-25085

Con su vuelta a la violencia, ETA retorna a un espacio de poder político regulado por el terror, un espacio que el historiador camerunés, Achille Mbembe, califica como de "soberanía necropolítica" (2003), una soberanía surgida de la equiparación ontológica entre el poder del estado y el poder del grupo terrorista para determinar quién de los dos posee "el poder y la capacidad para dictar a quién se le perdona la vida y quién debe morir" (Mbembe 2003, 11)[4]. En el caso del terrorismo de ETA, podríamos decir que es la gestión de la vida-muerte la que hace que la organización modele políticas de exterminio similares a las estudiadas por Mbembe en los contextos coloniales. Para el autor, el estudio de la violencia colonial pone en entredicho la visión optimista de la modernidad (consenso, libertad, racionalidad) al destapar el fango de las "cloacas" del estado y manifestar las contradicciones estructurales de la democracia en sus políticas de convivencia, soberanía y libertad[5]. O para complicar las cosas un poco más: el mundo ideológico de ETA conjuga simultáneamente un discurso claramente moderno - "Hemos valorado y manifestado permanentemente que la solución del conflicto llegará por medio del diálogo y la negociación. [...] Que nadie se engañe, nuestro compromiso es con un proceso que dé una salida democrática verdadera al conflicto" (*Gara* 8 de abril de 2007) - con afirmaciones del tipo:

> ETA seguirá luchando hasta conseguir sus objetivos fundacionales. No queremos abrir ningún debate. Hoy, y en las condiciones que vive nuestro pueblo, pensamos que siguen vigentes las razones para utilizar la lucha armada y mientras sea así seguiremos en ello. Una cosa es ofrecer un cese de las acciones, ya que entendemos esto también como un instrumento de nuestra lucha, porque entendemos que el enemigo o la otra parte también entra en una situación de "alto el fuego" o de distensión. Pero otra cosa bien distinta es reflexionar que practicar la lucha armada no es necesario. Esa situación la vemos lejana en las actuales condiciones. Eso podrá llegar cuando veamos que en Euskal Herria hay suficientes condiciones democráticas y suficientes garantías para mantener esa situación. (*Gara* 8 de abril de 2007).

La voluntad de ETA se confirma en la reanudación de actividades armadas en agosto de 2007 al colocar un coche bomba en la casa cuartel de la Guardia Civil de Durango (Vizcaya), causando cuantiosos daños materiales a las instalaciones policiales y a las viviendas del barrio obrero

4 Original: "the power and the capacity to dictate who may live and who must die".

5 En este sentido, recomiendo a los lectores el texto de Paul Gilroy, The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness (1993).

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp383-405

más próximo. "¿Hasta cuándo va a durar esto?" (*El País* 25 de agosto 2007), se preguntan muchos vecinos afectados por lo que pudo haber sido y no fue esta vez; ¿hasta cuándo "la instrumentalización de la existencia humana y de la destrucción material de cuerpos humanos y de poblaciones" (Mbembe 2003, 14)?[6] ¿Cuál es la lógica política que impulsa a ETA a definir la soberanía como el "derecho a matar" propio de todo estado moderno según Michel Foucault? ¿Qué impulsa a la complicidad más o menos explícita con la banda armada? Son preguntas difíciles de abordar. Intentemos trazar una vía de reflexión que comience por analizar el papel que juega la otredad, la víctima, en la sociedad vasca. Al mismo tiempo, téngase en cuenta que, además del silencio de las víctimas, se da cita otra clase de victimización más sutil y generalizada, implicando a la sociedad vasca en su conjunto: la transmisión generacional del conflicto y su "normalización" cotidiana a lo largo del tiempo, permeabilizando todos los aspectos políticos o culturales del País Vasco. A pesar de ello, siguen siendo necesarios los espacios de reflexión crítica y, como motivo de esperanza, recordar siempre que, como diría la poeta Julia Otxoa, "En medio de todo esto, / los niños siguen arrojando / sus caídos dientes a la luna, / suplicando nuevos alfabetos de hueso / para nombrar la vida" (*La nieve en los manzanos*, pg. 15).

2.Violencia heredada

Resulta frecuente encontrar en los medios de comunicación españoles reseñas de libros, artículos de opinión, columnas de invitados, programas de radio, incluso debates televisivos donde se discute desde diferentes signos políticos sobre la cuestión "nacional". No se trata tanto ya del "me duele España" tan denostado -aunque ciertas campañas mediáticas del PP y de la COPE muestren lo contrario- sino de un no querer entender desde posturas centralistas por qué la izquierda periférica siente atracción por una idea de lo local, ya sea nacionalista o no. Se tilda este tipo de "entendimiento" de anacronía histórica por las ya muy manidas razones geopolíticas: en un mundo global, la "nación" local tiene mucho menos peso específico y se concluye (con demasiada prisa) que esa disminución de relevancia política a escala supraestatal obliga a pensar que son las formaciones políticas más "grandes", es decir, las centralistas o en el mejor de los casos las alianzas supranacionales, las que mejor protegen los derechos políticos y sociales de todos. Es así que la adscripción a formas de organización territorial basadas en razones culturales, lingüísticas, históricas,

6 Original: "the instrumentalization of human existence and the material destruction of human bodies and populations".

IC-2009-6 / pp383-405 ISSN: 1696-25085

o incluso emotivas, quedan marginalizadas como anacronías folclóricas o simplemente como concepciones de la identidad fantasiosas e impracticables en un mundo cada vez más cercano, más homogéneo, más funcional y americanizado, a pesar de las diferencias de desarrollo entre países. El error, si cabe llamarlo así, es pensar que nuestra relación política con el lugar en el mundo de hoy es más geográfica que social, más ligada a organizaciones administrativas territoriales que a relaciones sociales entre miembros que comparten algo más que un lugar, como explica el filósofo vasco Daniel Innerarity (2004, 100).

En su reciente *Postwar: A History of Europe Since 1945* (2005), el historiador británico Tony Judt explica la validez política del concepto estado-nación en el contexto europeo actual. Sitúa su legitimidad simbólica y humana en su capacidad (la del estado-nación) para legislar y administrar aquellos aspectos de la vida política y social de los ciudadanos a nivel individual y colectivo: la seguridad ciudadana y el estado del bienestar. Argumenta Judt:

> Mientras sea el estado —en lugar de un organismo supraestatal— el que pague las pensiones, asegure subsidios a los que están en paro y eduque a los niños, nunca se cuestionará el monopolio de la legitimidad política de ese estado[7] (Judt 2005, 797).

La Unión Europea se ocupa de asuntos económicos y sociales de gran envergadura, cuestiones que son de vital importancia para todo ciudadano, pero para Judt no todo se agota en los parámetros transnacionales:

> La quimera de que vivimos en un mundo posnacional o posestatal procede del prestar demasiada atención a los procesos económicos 'globalizados' [...] y por asumir que ese mismo tipo de énfasis transnacional es el que opera en las demás esferas de la vida humana. Desde la óptica de la producción y el comercio, indudablemente, Europa se ha convertido en un fluido organigrama transnacional. Pero como espacio de poder o de legitimidad política o de afinidades culturales, Europa sigue siendo lo que ha sido siempre: un cúmulo conocido de estados-partículas. El nacionalismo tuvo su momento; pero las naciones y los estados perduran. (Judt 2005, 798-799)8.

---

7 Original: "So long as it is the state—rather than a trans-state entity—which pays pensions, insures the unemployed, and educates children, then that state's monopoly of a certain sort of political legitimacy will continue unchallenged".

8 Original: "The illusion that we live in a post-national or post-state World comes from paying altogether too much attention to the 'globalized' economic processes [...] and assuming that

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp383-405

Más cerca de casa, el escritor Bernardo Atxaga explica la persistencia de los sentimientos locales no tanto por la legitimidad política que las estructuras estatales o nacionales puedan aportar, sino por su capacidad explicativa y seguridad psicológica para hacer frente a las incertidumbres de la nueva causalidad que gobierna el mundo global. Atxaga apuesta por la vía gnoseológica-afectiva para justificar y defender la persistencia de lo local:

> Con la globalización, el mundo, lo exterior, lo que conforma nuestra circunstancia, se ha hecho fuerte, laberíntico, inextricable, y ha devuelto al hombre al estado anímico deplorable, peor que el que debían de tener aquellos primeros hombres que, sin poder comprender los fenómenos naturales, temblaban al oír un trueno. (Atxaga 199, 18-19).

Defender lo local como punto de apoyo gravitacional para la existencia no significa para la política, por su lado, embarcarse en un proyecto nacionalista decimonónico. Innerarity así lo confirma cuando entiende que la nueva lógica política que abre la Unión Europea no es la oposición entre el estado nacional *múltiple* o el territorio federal *único*, sino "la multiplicación de los niveles de territorialidad" (2004, 106) con los que podemos imaginar y vivir nuestra ciudadanía. Cuando la identidad política no se concibe dentro de esa oposición se ven con mayor claridad las contradicciones por las que pasa nuestra Europa actual con el resurgimiento del nacionalismo identitario de estado, como lo demuestran la última campaña electoral francesa, la actitud xenófoba ante la inmigración y el cambio de color de Europa, los rebrotes extremistas de banderas preconstitucionales en España o la nueva identidad alemana más amnésica con sus excesos nacionalistas del pasado. Nuestro momento histórico necesita de una teorización de la nación, de lo local, desde la izquierda, perfilar ópticas que repiensen las configuraciones identitarias clásicas sin por ello "criminalizar" una idea de nación no centralista basada en esas nuevas versiones de ciudadanía. Para Atxaga, se trata de formular un imaginario profundamente historizado, desmitificado, carente por igual de utopías agrarias decimonónicas, machismos atávicos, modelos heroicos de identidad y de fronteras culturales impracticables. Pensar la identidad en términos nacionalistas es para este escritor:

---

similarly transnational developments must be at work in every other sphere of human life. Seen uniquely through the lens of production and exchange, Europe has indeed become a seamless flow chart of transnational waves. But viewed as a site of power or political legitimacy or cultural affinities Europe remained what it had long been: a familiar accumulation of state-particles. Nationalism had largely come and gone; but nations and states remained".

IC-2009-6 / pp383-405 ISSN: 1696-25085

> un concepto más allá de lo palpable, más allá de lo físico. Entonces me parece que está fuera de la historia y eso es oteicismo, que está muy bien cuando se hace escultura pero muy mal en política. Es pensar que hubo un algo que definía, que construía el sujeto vasco allá en la prehistoria y que eso es el núcleo duro que se ha mantenido. Esas definiciones, que no tienen que ver con la historia, que también se utilizan en el nacionalismo español, son peligrosas políticamente [...] definamos nuestra sociedad culturalmente y además digamos que es pluricultural y pluriétnica [...]. Además de ser más práctico, todo esto me parece algo aceptable y tranquilizador para la sociedad vasca. (Atxaga 1997, 27).

El terrorismo de ETA obliga a los ciudadanos/as de esta comunidad a combinar simultáneamente momentos contra-democráticos de violencia política con cuestiones como la globalización, la identidad cultural, el crecimiento económico y las aspiraciones colectivas de mayores grados de autogobierno dentro del contexto español y europeo. En Euskadi, el capitalismo global negocia con formaciones ideológicas más "antiguas" de identidad nacional y cultural a la vez que ETA amenaza con momentos de ruptura que obligan a volver a poner los pies sobre el suelo, repensar ciertas quimeras y aprender a trazar una ruta política que incluya ciertamente una pedagogía para la paz y la convivencia[9].

Si tomamos la ciudad de Bilbao como paradigma de lo que estoy tratando de estudiar, vemos que todos los proyectos englobados bajo la bandera urbanística de Bilbao 2000 (desde el Museo Guggenheim de Frank Ghery a la reconversión de la península de Zorrozaurre por Zaha Hadid) apuntan a estas contradicciones. Sería un tremendo error y falsificación histórica olvidar el pasado industrial de la capital vizcaína, sus astilleros, talleres, y altos hornos, es decir, su lucha contra el capitalismo del siglo XIX y XX: las luchas de clases, los desastres medioambientales, el crecimiento urbano desorganizado, su enmarañada y complicada modernidad. Los nacionalistas vascos han transformado este legado industrial de ambas márgenes de la ría del Nervión, su cultura política y sus gentes, en borraduras históricas - quién sabe si inspirados a su vez por el tesón con el que la dictadura borró de nuestros imaginarios todo lo republicano, todo lo democrático. Hoy se presentan en dos nociones identitarias vascas aparentemente en oposición. Por un lado, "lo vasco," es una "marca" que uno adquiere cuando participa en las instalaciones turísticas de alta cultura tipo Museo Guggenheim Bilbao, Palacio Euskalduna, o el Kursaal de San Sebastián: un nacionalismo de diseño

9 En otro contexto he escrito sobre los modelos nacionales que operan en la sociedad vasca actual. Véase mi artículo, "A Corpse in the Garden: Bilbao's Postmodern Wrappings of High Culture Consumer Architecture" (2003).

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp383-405

avalado internacionalmente por firmas arquitectónicas de alto valor en el mundo global. Por el otro lado, lo vasco puede seguir siendo un residuo atávico que toma cuerpo en el rescate nacionalista y desvirtuado de la lengua vasca y en la vuelta nostálgica a un paisaje vasco "intacto" pero postmoderno formulado como mitología rural utópica, tierra hermosa de mar y montaña por la que merece luchar (con las armas incluso) por su independencia.

En *La transparencia del mal: Ensayo sobre los fenómenos extremos* (1991), el filósofo francés Jean Baudrillard postula que la violencia contemporánea por excelencia, la producida en nuestra hipermodernidad y característica de nuestro momento histórico, es el terror (1991, 83). Según el filósofo, en el mundo desarrollado vivimos una *violencia-simulacro* constante, es decir, no una violencia de *cuerpo a cuerpo* sino una simbólicamente latente, en suspenso por así decir (1991, 84). En cambio, cuando cristaliza en la forma de violencia terrorista, es decir, cuando toma "cuerpo", ello no es el resultado directo de una situación política límite, fuera de control, en un conflicto. Por el contrario, el terror es "la forma explosiva que adopta la ausencia de acontecimiento" (1991, 84); en otras palabras, la violencia terrorista sería la respuesta de algunos ciudadanos al sometimiento por parte de los estados a realidades políticas vacías: una forma de sustantivar la realidad en la des-realidad misma.

En la reflexión sobre el terrorismo etarra, este estado de cosas tiene unas repercusiones simbólicas que merecen la pena contemplar. Por una parte, la supuesta "anacronía" del conflicto vasco, el cansancio histórico de su persistencia en lo que para muchos es una democracia funcional con amplias cotas de autogobierno local, cobra otro sentido si lo entendemos dentro del modelo de Baudrillard (2005). Para el filósofo la "guerra" es el paradigma político operativo de nuestro momento histórico, filtro por el que pasa todo tipo de disidencia en la actualidad. En sus palabras:

> Más allá de la guerra se lleva a cabo una desprogramación sistemática del crimen y de todo aquello que pudiera interrumpir el orden de las cosas, el orden policial del planeta. En esto se ha convertido el poder "político" de hoy en día. No es el resultado de una voluntad positiva; es sencillamente el poder negativo de la disuasión, de la salud publica, de la vigilancia policial, una inmunidad policial profiláctica. (Baudrillard 2005, 118)[10].

10 Original: "Looming beyond the war [is] a systematic de-programming not only of all crime, but of anything that might disturb the order of things, the policed order of the planet. That is what "political" power comes down to today. It is no longer driven by any positive will; it is merely a negative power of deterrence, of public health, of security policing, immunity policing, prophylaxis".

IC-2009-6 / pp383-405 ISSN: 1696-25085

La seguridad así como la paz han dejado de ser un pacto negociado de derechos humanos mínimos para tornarse en la mera falta de disidencia y resistencia al modelo político regido por el capitalismo. Además, si el acto contra-terrorista tiene por objetivo único la anulación de la historia (1991, 119), por muy impracticable que pueda ser, ¿no será el acto de terror (la disfuncionalidad sistémica) el momento de introducción por la vía negativa de lo que nunca debería haber sido expulsado: la energía contestataria, de resistencia y de protesta, que el capitalismo quiere extirpar con el recurso del miedo? ¿Anacronía etarra entonces? La fascinación por la violencia de muchos jóvenes se explica (parcialmente y sólo desde un punto de vista teórico) como una reacción a este estado de cosas. La respuesta violenta emerge entonces -sin tener en cuenta la valoración moral de la misma- como el contrapeso a "nuestra propia desaparición en tanto que sociedad política, que los pseudo-acontecimientos 'políticos' intentan desesperadamente camuflar" (Baudrillard 1991, 87). El terrorista, por lo tanto, transforma ontológicamente el no-acontecimiento de la realidad político-social imperante en actualidad paroxística, y desenmascara el entramado de camuflaje haciéndonos cómplices del terror, al menos en cuanto operación simbólica. No obstante, bien sabemos que este camino de destrucción sólo nos lleva a una aniquilación moral inadmisible. ¿Podemos imaginar otro modo de sentirnos parte resistente a la profilaxis disuasoria? ¿Solo cabe el fuego? ¿Qué modelos alternativos de política de intervención surgen cuando se abandona esta lógica falocéntrica de dominio, anulación y exterminio? ¿Vivimos en un momento histórico tan desligado del suelo que la única manera de anclarse en algo "real," la única forma de combatir esa no-realidad existencial (capitalista, global, posmoderna, mitificadora) es con lo apocalíptico? ¿Existe un lugar para la compasión, para el otro, para la víctima, para la paz?

3. La nación de la memoria

Recientemente han aparecido en los medios culturales españoles debates sobre la proliferación de textos memorísticos sobre la Guerra Civil, debates que también han estado animados por la tramitación parlamentaria de la muy debatida "Ley de Memoria Histórica" (julio 2006), intento socialista de ampliar derechos y otorgar alguna reparación a aquellos que sufrieron la violencia política durante la Guerra Civil y dictadura franquista. Asimismo, con motivo del 75 aniversario de la proclamación de la Segunda República, el 2006 fue calificado oficialmente como "Año de la Memoria Histórica" (Ley 24/2006), fecha que se pensó desde las instituciones públicas como un año homenaje a:

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp383-405

> todos los hombres y mujeres que fueron víctimas de la guerra civil, o posteriormente de la represión de la dictadura franquista, por su defensa de los principios y valores democráticos, así como de quienes, con su esfuerzo a favor de los derechos fundamentales, de la defensa de las libertades públicas y de la reconciliación entre los españoles, hicieron posible el régimen democrático instaurado con la Constitución de 1978. (Ley 24/2006).

Excede los límites de este ensayo entrar a repasar el debate en torno a la Ley de Memoria Histórica - insuficiente para parte de la izquierda, abominable para el Partido Popular - o analizar si desde las leyes del estado puede hacerse una historiografía restitutoria de la tradición democrática de España. Lo que sí quisiera estudiar en esta última sección es la importancia de la memoria para cualquier modelo de profundización democrática de nuestro país.

Se pide desde un campo dejar las cosas tranquilas, un no desatar odios y rencores por hechos transcurridos hace ya sesenta años, un utilizar el silencio y la muerte de aquéllos como instrumento de concordia social; se reclama desde otros círculos una reparación histórica de la memoria de quien no pudo tenerla; se buscan nuevos modelos de convivencia social para con los muertos y los desaparecidos, un querer incluirlos en el diálogo contemporáneo sobre la deuda que se tiene con quien perdió su vida y su futuro por una causa política de justicia, de defensa de los valores democráticos. Evidentemente, esta reflexión sobre nuestro pasado tiene una larga historia, pero su actual concretización en libros, películas, fundaciones, archivos, exhumaciones de fosas comunes o leyes marca un cambio de registro y tono que sí es consecuencia del largo proceso de consolidación democrática de nuestro país. Fruto de esta trayectoria es el hecho de que a las mujeres y los hombres de hoy se nos brinda una conquista de un espacio cívico diferente, un espacio tejido con otras coordenadas que las meramente legales. La deuda histórica contraída por la sociedad española actual con aquellos que padecieron directamente todo tipo de violaciones de sus derechos democráticos durante aquél período de nuestra historia nos llega hoy no tanto por nuevos estudios historiográficos esclarecedores de ese momento - importantes, por supuesto, en cuanto indagaciones en el pasado y en cuanto supongan un reescribir la Historia oficial - sino por la afloración de testimonios, de innumerables historias de personas anónimas normalmente excluidas de aquellos proyectos historiográficos con pretensión científica. En otras palabras, estamos ante la posibilidad histórica de recuperar y avalar las historias de nuestras familias, de contemplar por primera vez bajo una óptica gnoseológica distinta, narraciones testimoniales de víctimas de violencia política que rescatan algo de mucha mayor envergadura social que la "verdad histórica" contada desde los hechos y documentos de archivo.

IC-2009-6 / pp383-405 ISSN: 1696-25085

Cuando centramos la discusión en torno a la víctima, en torno a los ausentes y en torno al testimonio de la vivencia de esos crímenes por parte de familiares, se recupera para la Historia con el recuerdo de los hechos no solamente a la víctima de los crímenes, rescatada ahora del anonimato de los archivos, sino también se provee un lugar para el testigo - tanto en un sentido literal de sujeto "presencial" como para quienes heredamos esa experiencia - convertido ahora en interlocutor directo con aquellos muertos. Hoy finalmente se quiere responder en público a la desgarrada pregunta reservada al ámbito privado en peores momentos políticos, la que ya se planteara aquella hermana de la antigüedad griega, la Antígona que quería saber cómo se vive con los muertos. Nuestra producción cultural actual parece contestar que es desde la memoria, y no sólo desde la Historia, como se les permite descansar, es decir, no sólo desde las grandes teorías explicativas de cultura o de política sino más a ras de suelo, en las historias concretas y colectivas, y de uno en uno.

Es motivo de reflexión, entonces, pensar si el panorama descrito en torno a la cultura testimonial y de reparación frente a la violencia del franquismo tiene un efecto positivo a la hora de considerar la situación de las víctimas del terrorismo de ETA. La falta de visibilidad de testimonios personales puede que sea sintomático de serias lagunas en la democracia vasca, secuestrada desde la transición democrática por proyectos independentistas que no dudan en poner muertos sobre la mesa de conversaciones[11]. ¿Cómo se logran mayores grados de compasión en una sociedad donde las víctimas de la violencia han tenido que vencer concepciones sobre su persona y condición social donde se les ha tildado de manera colectiva como "merecedores" de su suerte? ¿Cómo reparar desde las instituciones a estas personas? Y más importante aún, ¿cómo hacer que la víctima -como en el caso de las del franquismo descritas anteriormente - forme parte del núcleo fundacional (identitario, si se quiere) de una sociedad vasca más generosa, con mayores cuotas de memoria y por ello más democrática?

Como punto de partida debemos admitir que lloran con la misma rabia las madres o los hermanos de las víctimas de ETA como los padres o las hijas de etarras muertos a causa de la lucha antiterrorista o torturados en nombre de la democracia. No cabe la jerarquización del dolor en el ámbito privado, en ese de las relaciones afectivas y de socialidad primarias de pariente, de vecino, o de amigo, en ese espacio civil íntimo donde estas microafectivades unen a las personas en múltiples relaciones laterales que enriquecen y complican cualquier interpretación simplista de la realidad

11 Existen testimonios tanto desde el punto de vista de las víctimas del terrorismo como de antiguos militantes de ETA. Hay una labor artística (cinematográfica) en este sentido también. Lo que trato de enfatizar, sin embargo, es la falta de cultura memorística en el nacionalismo sociológico que impregna la sociedad vasca.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp383-405

social. Sin embargo, desde la ciudadanía se exige rabiosamente valorar la motivación de la acción política que desencadena la barbarie y la lógica de la lucha armada dentro de un estado que busca ser democrático. Hoy no nos queda otra ficha que mover a nivel de ciudadanía que la de condenar la ética que justifica la acción terrorista y supedita la democracia vasca a un largo proceso de reconciliación civil. No podemos hacer más que tratar de entender mejor la persistencia de esta lucha y empezar a insertar en los diferentes ambientes sociales (educativos, vecinales, sanitarios, laborales, políticos, medioambientales) comportamientos y actitudes morales que apaguen con un grado de compasión ese fuego apocalíptico. Se trataría, en otras palabras, de "desactivar," de rechazar la herencia cultural del autoritarismo autocomplaciente, instigador de privilegios, debilitador de valores de justicia y tolerancia, herencia imperecedera del franquismo y que ningún milagro político, como se nos ha hecho pensar del proceso de transición política a la democracia, puede solventar fácilmente.

El escudo de Arquíloco: Sobre mesías, mártires y terroristas (2001) del antropólogo Juan Aranzadi se inserta en esta línea de reflexión. Inspirándose en el trabajo de la socióloga norteamericana Laura Desfor Edles, *Symbol and Ritual in the New Spain: The Transition to Democracy after Franco* (1998), Aranzadi sigue la argumentación "sacralizada" que propone la socióloga para el caso español y trata de entender qué hay de diferente en el País Vasco. Para el autor la transición a la democracia tras la muerte de Franco genera, en términos antropológicos, tres nuevos símbolos sagrados transicionales para la sociedad española: "el nuevo comienzo", "la reconciliación nacional", y "la democracia" como símbolo que "al coagular como 'política del consenso' permitió el rodaje del proceso ritual de la transición" (Aranzadi 2001, 540). Para la socióloga norteamericana los límites temporales del proceso giran en torno a las elecciones de junio de 1977 (la separación ritualista con el franquismo) y la aprobación de la Constitución de 1978 (la agregación de la democracia). Entre ambos destaca un espacio liminal-comunitario (los Pactos de la Moncloa de 1977) y la elaboración consensuada de la Constitución (Desfor 1998, 540).

Los problemas de fondo de este planteamiento sobre la transición residen por un lado, en la reducción del cambio a un proceso fundamentalmente institucional, y por el otro, a su limitado marco temporal que elimina lo que para Aranzadi es la heterogeneidad real del momento de incorporación a la democracia de los diferentes grupos políticos e individuos de la transición política. Para el antropólogo vasco, este modelo cobraría mayor validez explicativa si fuese capaz de contemplar los diferentes ritmos, momentos de incursión e irregularidades que todo proceso político de estas características conlleva. Así se explicaría, por ejemplo, que en los últimos años se hayan producido movimientos de aproximación hacia las instituciones de la izquierda abertzale o que últimamente se observe cierta incomodidad dentro de la derecha española (sectores del PP y de la

IC-2009-6 / pp383-405 ISSN: 1696-25085

Iglesia) con las instituciones cuando desde ellas se trata de promover una identidad política, social, cultural y humana menos uniforme dentro del estado. Es esta heterogeneidad la que echa abajo para Aranzadi el mito del "nuevo comienzo" que extendieron los medios de comunicación e historiadores del momento al centrar el futuro democrático del país en la existencia de "inocentes" no manchados por Guerra Civil, capaces de construir el futuro sin el peso de ese bagaje histórico. Arremete Aranzadi contra esta torpeza ideológica así:

> Dudo mucho que eso haya podido escribirlo un hijo de los vencidos, porque las consecuencias sobre sus descendientes de la represión, las represalias y las discriminaciones ejercidas hasta muy tarde por los franquistas contra los que perdieron la guerra distaron mucho de ser nimias o irrelevantes, como puede atestiguar cualquier hijo de republicano, de rojo o de separatista. [...] Esta tesis no la puede suscribir sinceramente un hijo de vencido que no haya manipulado su memoria y renegado de toda piedad filial. (Aranzadi 2001, 540).

Para ser efectiva, la transición democrática exigió grandes dosis de amnesia y de reescritura de la historia: el Rey Juan Carlos y la Monarquía tuvieron que ser desligados de su cohabitación con el régimen anterior; se consintió que la Iglesia Católica consagrara sus privilegios políticos, económicos y culturales indefinidamente incluso posibilitando su ingerencia en múltiples foros políticos; se otorgó un papel desmedido al Ejército en cuanto salvaguarda de la "indisoluble unidad de la Nación española"; y se diluyó el protagonismo que corresponde a la "voluntad popular, relegándolo a sujeto político secundario frente al protagonismo de la "Nación" o del Rey. Pero ante todo, se olvidó de la memoria al ningunearla frente a la Historia. Pasaron a un segundo plano todos aquellos españoles directamente afectados por la violencia franquista y necesitados de un espacio de reparación, justicia y duelo.

La tensión latente en el binomio Historia-memoria es la que parece instigar ideológicamente en algunos momentos el terrorismo de ETA, violencia que hace que estas operaciones de borradura sean constantemente recordadas y manipuladas como tales, dificultando el proceso de cierre temporal con la dictadura. Para Aranzadi, al final de la dictadura ETA logra que el "rechazo mayoritario a la violencia represiva del Estado franquista se convirtiera en apoyo, aprecio, justificación, o cuando menos, tolerancia y disculpa de su propia violencia" (2001, 568). En su misma mitología operativa la ETA de la transición promovió una continuidad histórico-simbólica entre sus militantes y los *gudaris* del Gobierno Vasco de la República y también consiguió hacer de la guerra del 36 "una guerra más patriótica que civil," (2001, 568) es decir, más una guerra de

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp383-405

españoles contra vascos que no una contienda donde vascos de diferentes tendencias políticas lucharon entre sí por causas y objetivos de calado político muy distintos.

A finales de los años 70, la izquierda abertzale rompió con la ideología del "nuevo comienzo" y de la "reconciliación nacional". Había una deuda histórica con Euskadi que exigía un compromiso en la lucha armada[12]. Sin embargo, ETA presentaba una ceguera moral en cuanto a la piedad social a incorporar a su discurso si quería mover políticamente al país a un terreno distinto. No estaban libres de su propio enquistamiento y muerte política al seguir un modelo político y existencial que Aranzadi califica de "milenarista" por su grado de participación en los mitos de la marginalidad redentora y énfasis en la muerte y renacimiento (Aranzadi 2001, 573)[13]. Por otro lado, ese mundo complejo y heterogéneo de partidos políticos marginales, sindicatos, asociaciones civiles que cuajó en torno a Herri Batasuna fue institucionalizándose progresivamente y enfrentándose a una paradoja de muy difícil solución: "aquello mismo que la alimenta ideológicamente, la cohesiona emocionalmente y la financia (ETA) constituye el principal inconveniente para su consolidación institucional" (Aranzadi 2001, 573). Proceso que dura hasta nuestros días en el entorno de Batasuna, como se ha podido constatar tras la ruptura de la última tregua, o el que pueda estar sufriendo la coalición de ANV en curso de investigaciones judiciales sobre su relación o no con ETA.

¿Por dónde tejer, entonces, un espacio de reconciliación? Me parece imposible no centrar cualquier planteamiento de futuro digno y pleno para el País Vasco sin otorgar una presencia central a la memoria civil, una memoria centrada en la recuperación para la sociedad vasca de las víctimas del terrorismo, de los *inocentes* no por ideología o convicción política sino por haber pagado con sus vidas por un modelo heroico, justiciero, mitológico y redentor de sociedad. No basta con discursos de perdón - imprescindibles, sin lugar a dudas - como el mencionado más arriba por parte del lehendakari Ibarretxe o con tramitar legislación como la Ley de Reconocimiento y Protección de las Víctimas del Terrorismo. Indudablemente, son medidas sustanciales por ser los primeros retoques institucionales que harán posible incorporar al Otro al discurso público. Pero, si el objetivo es perfilar una sociedad verdaderamente compasiva, es decir, una sociedad que se resiste con pasión y convencimiento a cualquier intento de empequeñecimiento moral, no basta con pequeños retoques legislativos; nuestra meta se habrá alcanzado cuando la otredad política, cultural,

12 Esta insatisfacción histórica con la política del momento también pudo verse en los múltiples grupos y asociaciones políticas de izquierda, críticos con la programación desde el estado de la transición en marcha desde la Moncloa y especialmente sensibles a los procesos estatales de amnesia selectiva y pragmática.

13 Véase su Milenarismo vasco: Edad de Oro, etnia y nativismo (2000).

IC-2009-6 / pp383-405 ISSN: 1696-25085

sexual, racial, lingüística, de edad, clase o condición física no sea "inimaginablemente extraña o incomprensible" (Nussbaum 2001, 171)[14].

La filósofa norteamericana Martha Nussbaum, teórica del sentimiento y de su engarce con la razón política, nos habla en *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (2001) sobre tres condiciones cognitivas que deben producirse para que se produzca en nosotros el sentimiento de la compasión: (1) el valorar el sufrimiento ajeno como agravio serio, digno de atención; (2) el tener el convencimiento de que la víctima no merece ese sufrimiento; y (3) el sentirse vulnerable y susceptible de sufrir el mismo tipo de injusticia que la víctima (2001, 306-7), siendo ésta última la condición epistemológica imprescindible para que surja la compasión entre los seres humanos. Si repasamos la falta de solidaridad hacia las víctimas del terrorismo de ETA, ¿cuántos ejemplos no podrían citarse de justificación del atentado o muerte de personas en base a la negación de alguno de los tres puntos citados anteriormente? ¿Cómo se interpretan si no los comentarios de tipo, "Algo habrá hecho," o el sentirse protegido y desvinculado de las víctimas por militar en el partido político adecuado? ¿Qué hay en la sociedad vasca, o mejor dicho, qué falta o queda por desarrollar en nuestro entorno, para que unánimemente pensemos, como nos enseña la tragedia griega de los clásicos, de que el Mal que le acontece al Otro corre ajeno a su voluntad, de que toda vida humana guarda un grado de dignidad inviolable, de que traspasar esta frontera tabú es herir a escala mítica el tejido social de la sociedad? ¿Cómo podemos desarrollar políticas, actitudes vitales, conciencias, que desculpabilicen a las víctimas? ¿Por qué ha resultado legítima en algún momento esa falta de compasión?

Nussbaum acierta al explicar cómo la sociedad que sabe incorporar esta visión "trágica" (literaria) de la compasión lo hace partiendo del convencimiento de que las víctimas son agentes sociales *antes* que víctimas. Es el paso del uno al otro lo que convierte en trágica la victimización de cualquier ser humano. Es la pérdida de esa condición en activo, el malgasto y desperdicio de creatividad y vida humana lo que convierte a la situación en trágica y despierta en los demás la escucha, la acogida, la identificación: la compasión. En el contexto vasco las fronteras entre agentes sociales y víctimas no siempre han estado claras ni han motivado el debido rechazo de la sociedad. En muchos casos, las muertes y acosos por parte de ETA no hicieron más que constatar que una parte de la sociedad los consideraba muertos "legítimos," ajenos al reconocimiento como agentes sociales de pleno derecho. Las razones de su otredad son múltiples: abarcan desde las convicciones políticas de los muertos y amenazados más recientes hasta la participación en las fuerzas represivas del franquismo de los primeros asesinados. Todos ellos tienen en común el haber sido borrados

14 Original: "unimaginably foreign or uninhabitable".

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp383-405

de la memoria política colectiva y el no haber encontrado su recuerdo ningún acomodo en la sociedad donde perdieron sus vidas por estar ésta todavía imbuida en una lógica política de agravio y no de reparación compasiva, e incluso de perdón.

La sociedad mejora su talante moral cuando es capaz de verse a sí misma como una colectividad compuesta por ciudadanos-víctimas y no por individuos incapaces de reconocerse en el Otro, patológicamente narcisistas. El camino para alcanzar el objetivo del reconocimiento de la otredad solo se logra mediante estructuras sociales y legales que así lo garanticen porque como Nussbaum nos recuerda, "la compasión no es espontánea" (2001, 422). Desde este punto de vista, leyes como la de La Memoria Histórica, o Víctimas del Terrorismo, comienzan a perfilar parámetros de reparación y de memoria para las víctimas y sus familias. Sin embargo, el proceso no puede terminar ahí, porque también a nivel personal, en las psicologías particulares, queda una labor ético-política a desarrollar. Y aquí es donde obra otra fuerza: la de las artes.

Se concede poca importancia al papel fundamental que juegan las humanidades (la literatura, el cine, las artes plásticas) en la formación ciudadana. Los griegos lo tenían más claro que nosotros. Sabían que los protagonistas de sus tragedias ofrecían una pedagogía ciudadana de vital importancia: permitían a los espectadores convertirse en el Otro en pensamiento y sentimiento. Y al igual que la buena fotografía, aquella que nos revela lo que Barthes teorizó en su día como el "punctum", o grado de choque emotivo (1981, 26-27) para traspasar las capas de olvido y de realidad, las artes ofrecen tanto un paisaje *espacial* (un lugar para la memoria) como una distorsión *temporal* para recrear el engarce entre pasado-presente-futuro. En el proceso de creación se atisban registros lógicos ajenos a meras convenciones temporales.

El espacio creativo que nos interesa para este proyecto traspasa nuestro sentido cartesiano de la realidad, ya que la veracidad que se busca para esta nueva pedagogía cívica es veracidad a nivel de significación, no de mimesis. La veracidad de las artes es moral, "punctual" (Barthes), ontológica por saber recuperar y transformar lo cotidiano, lo invisible, lo rutinario, en conjuro. Estamos ante un "afinamiento" de la visión, no tanto para crear una nueva realidad-suma más compleja y heterogénea (que también), sino para concebir la realidad más como un paradigma cuyo acercamiento más fidedigno signifique hacerlo desde la temporalidad simultánea, desde lo no fáctico, desde la memoria, en suma, por ser ésta la huella de nuestra humanidad recuperable.

Los escritores lo entienden muy bien. Philip Roth, el autor con el que comencé estas reflexiones, escribe en *Operation Shylock: A Confesión* (1994) sobre la veracidad de los testimonios de los campos de concentración judíos así:

IC-2009-6 / pp383-405 ISSN: 1696-25085

> ¿Son las historias fieles y verdaderas? Yo nunca pregunto por su veracidad. Las considero obras de ficción, que como tantas otras, proveen al narrador con la mentira con la que podrá exponer su verdad inimaginable. (Roth 1994, 64)15.

En el contexto vasco, Bernardo Atxaga hace que uno de los protagonistas de su novela *El hijo del acordeonista* (2004), Joseba, escritor y ex militante de ETA, explique a un preso común por qué escribe historias en la cárcel: "De alguna manera hay que decir la verdad" (2001, 401). Joseba sabe que es solamente a través de la escritura, de la magia literaria, cómo en su caso "la verdad adquiere en la ficción una naturaleza más suave, es decir, más aceptable" (2004, 407). Sin esta "transfiguración" (2004, 473) estaríamos ante una realidad fáctica limitada epistemológicamente en su linealidad temporal. Como también lo afirma la crítica Annette Wieviorka en su trabajo sobre los testimonios del holocausto:

> Los historiadores pueden leer, escuchar, y contemplar los testimonios sin pretender buscar lo que saben que será imposible encontrar—la clarificación exacta de los hechos, lugares, fechas, y números, incorrectos siempre con la regularidad de metrónomo—pero sabiendo además que el testimonio encierra otra clase de riqueza extraordinaria: el encuentro con la voz humana que atravesó la historia y de manera indirecta no con la verdad fáctica de los hechos sino con la verdad más sutil e indispensable de una época y experiencia. (Wierviorka 2006, 149)[16].

En conclusión, la nación de la memoria será aquella que sepa construir su futuro desde el conocimiento y sensibilidad de que el pasado no es un monumento ni es un posicionamiento terapéutico, un olvido que hay que recuperar para sanar un "mal" colectivo. La moralidad que pretendimos desarrollar en estas reflexiones es política. El pasado, la memoria de las víctimas, no es un peso sobre nuestras espaldas, una deuda pendiente. O no

---

15 Original: "Are histories accurate and true? I myself never inquire about their veracity. I think of them instead as fiction that, like so much of fiction, provides the storyteller with the lie through which to expose his unspeakable truth".

16 Original: "Historians can read, listen to, and watch testimonies without looking for what they know is not to be found—clarification of precise events, places, dates, and numbers, which are incorrect with the regularity of a metronome—but knowing also that testimony contains extraordinary riches: the encounter with the human voice that traversed history and, in oblique fashion, not factual truth but more subtle and also indispensable truth of an epoch and of experience".

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp383-405

sólo es eso. Es ante todo, un nudo de saber-sentir que nos ayuda a abrir nuevos canales para luchar no sólo contra la violencia política en su sentido más literal, sino la piedra fundacional con la que buscar nuevas pedagogías cívicas para combatir la discriminación en sus múltiples facetas (lingüísticas, raciales, culturales, sexuales), para mostrarnos reticentes ante los intentos de seducción de la identidad cultural simplista, para saberse posicionar claramente contra el racismo y la xenofobia, para entender las profundas desigualdades económicas que articulan nuestro mundo. Pero ante todo para no eliminar la disidencia. Así es como se vive con el pasado: haciendo del presente un lugar más habitable y mejor amueblado. Porque como nos recuerda Julia Otxoa, "No será desde luego / hundiendo el tenedor / en el corazón de las golondrinas, / como nos alimentaremos de libertad" (2000, 35).

IC-2009-6 / pp383-405 ISSN: 1696-25085

Bibliografía

- Aizpeolea, L (2007, 10 de junio). Así fue el diálogo con ETA. *El País Domingo*, pp. 1-5.
- Aranzadi, J (2001). *El escudo de Arquíloco: Sobre mesías, mártires y terroristas*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Aranzadi, J (2000). *Milenarismo vasco: Edad de Oro, etnia y nativismo*. Madrid: Taurus.
- Atxaga, B (2004). *El hijo del acordeonista*. Madrid: Alfaguara.
- Atxaga, B (1999). Echo de menos la definición de nuevo horizonte utópico. *Elkarri* 50, 18-29.
- Atxaga, B (1996). Globalización y fragmentación. En Francisco Jarauta (Ed.), *Egungo Mundaren Globalizazio eta Framentazio. Globalización y Fragmentación del Mundo* (15-26). Donosita: Arteleku Cuadernos.
- Barbeta, J y Orovio, I (2007, 25 de febrero). Entrevista Arnaldo Otegi, líder de la izquierda abertzale: "El Estado español no tiene que pagar un precio político a ETA ni a nosotros." *La Vanguardia*, pg 18-19. Disponible desde Internet en: <http://hemeroteca.lavanguardia.es/preview/2007/02/25/pagina-18/55758964/pdf.html?search=Barbeta>
- Barthes, R (1981). *Camara Lucida: Reflections on Photography*. Trad. Richard Howard. New York: Hill and Wang.
- Baudrillard, J (2005). *The Intelligence of Evil or The Lucidity of the Pact*. Trad. Chris Turner. New York: Berg.
- Baudrillard, J (1991). *La transparencia del mal: Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama.
- Desfor Edles, L (1998). *Symbol and Ritual in the New Spain: The Transition to Democracy after Franco*. New York: Cambridge University Press.
- Gilroy, P (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
- Hernández, J y Guerrido, C (2007, 25 de agosto). Sientes el horror de despertar pegado al techo. *El País*. Disponible desde Internet en:
- http://www.elpais.com/articulo/portada/Sientes/horror/despertar/pegado/techo/elpepipri/20070825elpepipor_3/Tes
- "Ibarretxe pide perdón a las víctimas del terrorismo etarra." *El País* 22 de abril de 2007 (vídeo).
- Innerarity Grau, D (2004). *La sociedad invisible*. Madrid: Espasa Calpe.
- Jáuregui Atondo, R (2007, 14 de junio). Lecciones para todos. *El Correo*. Disponible desde Internet en:
- <http://www.elcorreodigital.com/vizcaya/prensa/20070614/articulos_opi_viz/lecciones-para-todos_20070614.html>
- Juaristi, J (2007, 8 de abril). Entrevista a ETA: '"Si desaparecen los ataques, estamos dispuestos a asumir compromisos firmes con un escenario sin violencia." *Gara*. Disponible desde Internet en:

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp383-405

- <http://www.gara.net/paperezkoa/20070408/12123/es/Si/desaparecen/ataques/estamos/dispuestos/asumir/compromisos/firmes/escenario/sin/violencia>.
- Judt, T (2005). *Postwar: A History of Europe since 1945*. New York: Penguin.
- Ley 24/2006. Declaración del año 2006 como Año de la Memoria Histórica. *BOE* 162 (8/7/2006), 25573-25573.
- Martín, A (2003). A Corpse in the Garden: Bilbao's Postmodern Wrappings of High Culture Consumer Architecture. *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, 7, 213-230.
- Mbembe, A (2003). Necropolitics. *Public Culture* 15.1, 11-40.
- Nussbaum, M (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. New York: Cambridge University Press.
- Otxoa, J (2000). *La nieve en los manzanos*. Málaga: Miguel Gómez Ediciones.
- Roth, P (1993). *Operation Shylock: A Confession*. Random House/Vintage Internacional.
- Roth, P (1990). *Deception*. New York: Random House/Vintage International.
- Unzueta, Patxo (2007, 21 de junio). El economista inglés. *El País*. Disponible desde Internet en:
- http://www.elpais.com/articulo/espana/economista/ingles/elpepiopi/20070621elpepinac_5/Tes
- Wieviorka, Annette (2006). The Witness in History. *Poetics Today* 27.2, 385-397.

IC-2009-6 / pp383-405 ISSN: 1696-25085

IV. GÉNERO, CUERPO Y SEXUALIDAD

LA APROPIACIÓN ESTRATÉGICA DE LA ENTREGA FEMENINA: IDENTIFICACIONES TRANSGENÉRICAS EN LA OBRA DE ALGUNAS MILITANTES FALANGISTAS FEMENINAS

THE STRATEGIC OWNERSHIP OF FEMENINE COMMITMENT: TRANSGENDERED IDENTIFICATIONS IN SOME FEMENINE MILITANT FALANGIST'S WORK

Jo Labanyi
(New York University)

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp489-426

Resumen
Este estudio muestra el control de la imagen de la mujer en las organizaciones falangistas durante la República Española a través de los relatos. Concretamente, se resalta la retórica falangista de la entrega. Frente a la insistencia falangista en la virilidad y la verticalidad fálica pudo coexistir una retórica del servicio y de la entrega – retórica ésta que se aplicaba igualmente al hombre y a la mujer.

Abstract
This paper shows woman's image control through stories in Falangistas organizations, during Spanish Republic. Falangista rhetoric of devotion is stood out. In front of the Falangista insistence in manliness and in phallus uprightness, it could coexist the rhetoric of service and devotion, applied equally to man and woman.

Palabras clave
Psicoanálisis / Género / Falange Española / Literatura.

Keywords
Psychoanalysis / Gender / Spanish Falange / Literature.

En un ensayo que reflexiona sobre la Sección Femenina – organización femenina del partido fascista español, Falange Española – como tema de investigación, Victoria Lorée Enders hace observar que, en general, las historiadoras feministas han supuesto que las mujeres de derechas no pueden haber elegido voluntariamente su postura política y, por tanto, no pueden ser sujetos activos (Enders 1999, 389). Esto equivale a decir que las mujeres de derechas no pueden ser feministas. Enders pregunta cómo esta suposición se puede compaginar con el testimonio de mujeres que militaron en la Sección Femenina, quienes se describen unánimemente como defensoras de la mujer, y quienes rompieron con las normas femeninas tradicionales al reclamar un puesto en la esfera pública. En este ensayo, quisiera considerar las razones por las que algunas mujeres españolas pueden haberse sentido atraídas hacia el fascismo. Mi premisa será que su afiliación política fue elegida libremente por ellas.

Me basaré en dos fuentes téoricas, ambas psicoanalíticas. La primera –*Male Fantasies* [Fantasías masculinas] de Klaus Theweleit, publicado originalmente en alemán en 1977-78, y que analiza una serie de diarios y novelas escritos por militares nazis– forma parte de la revisión de la teoría freudiana llevada a cabo a raíz de la obra de Reich, Marcuse, y Deleuze, en un intento de hacerla compatible con las teorías de la liberación sexual que afloraron en torno a las revueltas estudiantiles de 1968. La segunda –*Female Perversions* [Perversiones femeninas] de Louise Kaplan, publicado en 1991– forma parte de la revisión feminista de las teorías de Freud que fue tan importante para el desarrollo de los estudios de género en los años 80 y 90. Los textos primarios comentados serán discursos, memorias, novelas y manuales cuyas autoras fueron militantes falangistas y miembros fundadores del SEU (Sindicato de Estudiantes de la Falange), Sección Femenina o Auxilio Social, al crearse estas organizaciones en 1933, 1934 y 1936 respectivamente. He elegido una mezcla de textos literarios y no literarios por dos razones: para situar los textos literarios en el contexto de otros discursos culturales (en este caso, políticos) que circulaban en el primer franquismo; y por creer que la literatura nos da un acceso privilegiado al imaginario cultural de una época determinada, por operar en un nivel simbólico. Las novelas analizadas son una mezcla de cultura popular (las novelas románticas de Carmen de Icaza) y cultura de élite (una novela "seria" de Mercedes Fórmica): espero demostrar que la cultura popular, a pesar de recurrir a formatos convencionales, puede ofrecer una visión especialmente compleja de las identidades de género, al jugar con los estereotipos hasta ponerlos en tela de juicio. De acuerdo con la recuperación de textos femeninos llevada a cabo por la crítica feminista, he optado por centrarme, no en las declaraciones sobre la mujer de parte de los falangistas masculinos, cuyos escritos y discursos han sido estudiados, sino en las representaciones más complejas que las falangistas femeninas hacen de su propio sexo. Las militantes falangistas

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp409-426

estudiadas son –además de Carmen de Icaza y Mercedes Fórmica, ambas novelistas– Pilar Primo de Rivera y Carmen Werner.

A primera vista resulta difícil entender por qué las mujeres hayan elegido ingresar en las organizaciones falangistas, por ser la retórica falangista notoriamente machista (Labanyi 1993). Aquí no me refiero a las mujeres que se hicieron miembros de la Sección Femenina en la zona nacional durante la Guerra Civil, o después de la victoria de las tropas nacionales en 1939, cuando las ventajas políticas de la identificación pública con los vencedores eran enormes. He elegido centrarme en cuatro mujeres que se identificaron con la Falange desde sus primeros momentos, bajo la República, cuando ser falangista significaba la elección del riesgo y del peligro, puesto que hay que suponer que, en su caso, la militancia fascista fue asumida libremente. Las historiadoras que han estudiado la Sección Femenina (Scanlon, Gallego Méndez, Sánchez López, Graham) han observado que sus militantes, si por un lado exaltaban las virtudes domésticas de la mujer, por otro lado desempeñaron un papel notable en la esfera pública. La Delegada Nacional de Sección Femenina, Pilar Primo de Rivera, fue nombrada Procurador en las Cortes franquistas (la única mujer que gozó de este privilegio); sus 43 años al mando de Sección Femenina (de 1934 a 1977) superan los 36 años en el poder del General Franco. Según lo indica Enders (387-88), se suele suponer que el ejercicio del poder público por parte de los mandos de Sección Femenina fue, si no un caso de hipocresía flagrante (al condenar a las demás mujeres a la domesticidad), por lo menos una contradicción involuntaria. Mi hipótesis será que la retórica falangista de la entrega –virtud típicamente femenina– fue adoptada por sus militantes femeninas, por lo menos en los casos estudiados aquí, por proporcionarles cierto nivel de agencia.

Concretamente, quisiera intentar explicar cómo la insistencia falangista en la virilidad y la verticalidad fálica pudo coexistir con una retórica del servicio y de la entrega –retórica ésta que se aplicaba igualmente al hombre y a la mujer–. Si el servicio y la entrega son cualidades asociadas tradicionalmente con la mujer; ¿qué pasa cuando estas cualidades se exigen del hombre, de una manera que evidentemente aumenta su virilidad? Hay que recordar que el servicio y la entrega no son solamente valores femeninos, sino también valores militares. Es lógico suponer que estos valores significan cosas distintas cuando se aplican al hombre y cuando se aplican a la mujer. Sin embargo, la coincidencia introduce cierta ambivalencia que permite transgredir las definiciones binarias de lo femenino y lo masculino. Quisiera proponer que esta ambivalencia podía ser, y en muchos casos fue, explotada por las falangistas femeninas para sus propios fines. La ambivalencia del discurso falangista en el campo político, al mezclar una retórica revolucionaria con una retórica tradicionalista, se repite en el campo del género.

Desde luego, los valores femeninos y los valores militares se diferencian netamente en aspectos fundamentales. En ambos casos, el

IC-2009-6 / pp409-426 ISSN: 1696-25085

individuo se sacrifica al someterse a los que ocupan una posición superior; pero, a diferencia de la mujer, el militar no se rinde nunca, incluso en la derrota o la muerte. Efectivamente, la retórica falangista se fundaba en el culto a los héroes caídos (que podían ser femeninos además de masculinos), quienes se habían mantenido "firmes" hasta el final. Este ejemplo nos permite ver que, cuando la palabra "entrega" se usa en el discurso falangista (con respecto a militantes masculinos y femeninos), no significa "rendirse" sino todo lo contrario: la dedicación total a una causa, hasta el punto de morir antes de ceder. La apropiación de esta retórica militar de parte de la mujer le permite cambiar el sentido de la entrega femenina, que adquiere el significado de firmeza masculina. De la misma manera, la adopción por parte del hombre de una versión masculinizada del servicio y entrega femeninos también le permite subvertir la diferencia sexual, exhibiendo los máximos valores masculinos al portarse de manera femenina.

Lo que acabo de proponer –que el fascismo español se basó, tanto para el hombre como para la mujer, en una revalorización militarizada de los valores tradicionales femeninos del servicio y la entrega– se ve respaldado, de manera sorprendente, por el fundador de Falange Española, el supermacho carismático José Antonio Primo de Rivera. Los historiadores suelen resumir sus ideas con respecto a la mujer al citar, fuera de contexto, la declaración que hizo el 28 de abril de 1935, en un discurso dirigido a falangistas femeninas en la provincia de Badajoz: "Tampoco somos feministas. No entendemos que la manera de respetar a la mujer consista en sustraerla a su magnífico destino y entregarla a funciones varoniles". En su libro *Las tres Españas del 36*, Paul Preston incluye las frases anterior y posterior, en las cuales José Antonio impugna el concepto de la mujer como "tonta destinataria de piropos", y propone una visión extraordinariamente negativa de lo masculino: "El hombre –siento, muchachas, contribuir con estas confesión a rebajar un poco el pedestal donde acaso le teníais puesto– es torrencialmente egoísta; en cambio, la mujer casi siempre acepta una vida de sumisión, de ofrenda abnegada a una tarea". (Preston 1998, 148). Preston no cita la primera frase del discurso: "Y acaso no sabéis toda la profunda afinidad que hay entre la mujer y la Falange", aunque sí la cita Rodríguez-Puértolas (1997, 893). Ni Preston ni Rodríguez-Puértolas citan el final realmente asombroso de este discurso, que no he visto citado en ningún estudio: "Ved, mujeres, cómo hemos hecho virtud capital de una virtud, la abnegación, que es, sobre todo, vuestra. Ojalá lleguemos en ella a tanta altura, ojalá lleguemos a ser en ésto [sic] tan femeninos, que algún día podáis de veras considerarnos ¡hombres!". El "hombre nuevo" fascista resulta ser una mujer. Y es una mujer emancipada: en otra declaración polémica, citada por su hermana Pilar, José Antonio anunció su deseo de crear "una España alegre y faldicorta" (Primo de Rivera 1961, 346).

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp409-426

Propongo tomar en serio la retórica transgenérica utilizada por José Antonio. Soy consciente de que, al exaltar el altruismo femenino como modelo a ser seguido por el hombre, José Antonio aprovechaba sus dotes de seductor para halagar y someter a su público femenino. Pero, a pesar de la actitud condescendiente de José Antonio hacia las mujeres a las cuales se dirige, éstas podían apropiar y aprovechar sus palabras para beneficio propio; es decir, como una estrategia para legitimar su militancia política. Hay razones para suponer que esta retórica transgenérica puede haber tenido cierta atracción también para los militantes masculinos. En su estudio de un gran número de diarios y novelas escritas por militantes nazis comprometidos, Theweleit propone que el fascismo no fue el resultado de una obsesión con la autoridad paterna, tal como se había propuesto anteriormente, sino de la incapacidad de separarse de la unión pre-edípica con la madre, lo cual produce una inseguridad identitaria crónica. Esto, según Theweleit, induce a los "machos militares" estudiados por él a convertir el cuerpo en una máquina inexpugnable; al mismo tiempo, añoran la disolución del yo experimentada en la fusión pre-edípica con lo femenino. Para Theweleit, la disciplina militar nazi ofrecía una solución a estos impulsos contradictorios, al permitir la disolución del yo dentro de estructuras rígidas y jerárquicas, autorizadas por el poder. Por tanto, el concepto fascista de un régimen militarizado fundado en la apropriación de la entrega femenina podía ofrecer ciertas compensaciones tanto al hombre como a la mujer.

Theweleit se interesa sólo por el fascista masculino, quien, según él, se siente aterrorizado ante la blandura y permeabilidad del cuerpo femenino, que representa para él su propia naturaleza informe al no haber sabido individualizarse de la madre. En otro ensayo, he analizado la denegación (rechazo/apropiación) de lo femenino –concretamente, de lo materno– en la obra del escritor vanguardista y miembro fundador de Falange, Ernesto Giménez Caballero (Labanyi 1993). Encontramos en Giménez Caballero la combinación de una retórica misógina fundada en la violencia sexual, con la apropiación de una capacidad "femenina" para la "exaltación" (efectivamente, la retórica de Giménez Caballero se podría calificar de "histérica"). Una ambivalencia transgenérica parecida se encuentra en la película *Harka*, dirigido en 1941 por el falangista Carlos Arévalo, y protagonizado por dos oficiales de *harka* (tropas de choque usadas por el Ejército de África, que consistían en mercenarios árabes liderados por oficiales españoles). En este caso, la exaltación de la entrega militar permite una relación abiertamente homoerótica entre los dos oficiales, fundada en el rechazo de la mujer y la apropiación masculina de lo femenino (Evans 1995, 219). En este ensayo, me interesa averiguar cómo este tipo de identificación transgenérica puede haber funcionado en el caso de la mujer. El escenario psicoanalítico que Theweleit atribuye a los "machos militares" nazis –es decir, una precariedad identitaria producida por la incapacidad de separarse de la madre– es un escenario frecuente en el

IC-2009-6 / pp409-426 ISSN: 1696-25085

caso de la mujer, quien, por ser mujer, nunca puede separarse del todo de lo femenino encarnado en la madre, y quien, incluso si uno no acepta las explicaciones edípicas freudianas, casi siempre sufre la inseguridad identitaria, agravada por el hecho de que el miedo a lo informe lo sufre con respecto a su propio cuerpo femenino. Para la mujer, la adopción de una ética militarizada no sólo le podía ofrecer una sensación de definición corporal, mediante la disciplina física, sino que también podía convertir en un valor positivo la falta femenina de un yo bien definido, permitiéndole "entregarse" a la militancia fascista con más facilidad que el hombre.

Nos enfrentamos aquí con lo que parece ser la interiorización, por parte de la mujer, de la agencia masculina bajo la forma de la femineidad estereotípica (en el caso del hombre, sería más bien la interiorización de la femineidad estereotípica bajo la forma de la agencia masculina). No me parece apropiado hablar aquí de masoquismo. Más útil es la definición que hace Louise Kaplan de la perversión, que, según ella, consiste en la mímica de las cualidades estereotípicas del mismo sexo, para denegar (negar/satisfacer) impulsos asociados con el otro sexo, los cuales no son aceptables socialmente. Según esta definición, la perversión masculina consiste en la mímica del dominio fálico para negar/realizar un deseo de sumisión "femenina." La perversión femenina consistiría en la mímica de la sumisión "femenina" para negar/realizar un deseo de control "masculino." Esta formulación define bastante bien el comportamiento al parecer contradictorio de las falangistas femeninas. El análisis que hace Theweleit del "macho militar" nazi coincide con la definición que hace Kaplan de la perversión masculina, puesto que, según Theweleit, el fascista masculino se fabrica una armadura rígida "masculina" para negar/satisfacer un deseo "femenino" de disolución. La excesiva reiteración de la insistencia en la sumisión femenina por parte de los miembros de Sección Femenina hace sospechar que ésta sirve de cortina de humo para encubrir una realidad menos aceptable.

Un ejemplo clásico lo vemos en el discurso de Pilar Primo de Rivera en las Cortes, en 1961, al presentar la Ley sobre los Derechos Políticos, Profesionales y Laborales de la Mujer, redactada por Sección Femenina, la cual marcó un hito importante en el intento de mejorar los derechos de la mujer, después de su anulación total bajo el primer franquismo. El discurso es un ejemplo brillante de la ambivalencia retórica, al insistir Pilar Primo de Rivera en su creencia "anti-feminista" en la separación de las esferas privada y pública, mientras que aboga por el derecho de la mujer al trabajo, observando que el Fuero de los Españoles de 1938, a pesar de proclamar la igualdad entre el hombre y la mujer, había resultado en medidas regresivas (Palabra 7). En este discurso, como en otros, Pilar Primo de Rivera insiste en que la incorporación de la mujer a la esfera pública supone el "sacrificio" heroico de su domesticidad (Palabra 6): un argumento brillante que permite a la mujer reivindicar simultáneamente impulsos

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp409-426

masculinos y femeninos, al alegar que su deseo de servicio público es la otra cara de un altruismo femenino que le obliga a sacrificar una femineidad "natural." El intento de satisfacer deseos correspondientes a los dos sexos es la base de la definición de la perversión que hace Kaplan.

En este discurso, como en todos sus discursos y escritos, Pilar Primo de Rivera invoca continuamente a su difunto hermano, José Antonio. Esto puede interpretarse como un acto de deferencia a su inteligencia masculina superior, pero, a la vez, es una manipulación astuta de sus credenciales dinásticas y, a nivel personal, la introyección de una voz masculina que habla "a través de ella," permitiéndole una voz pública cuya autoría niega. Esto nos recuerda el ensayo famoso de Freud sobre el duelo y la melancolía, que analiza cómo la persona que ha perdido a un ser querido lo incorpora dentro de sí, de manera temporal en el caso del duelo, y de manera permanente y patológica en el caso de la melancolía. Muchas militantes falangistas femeninas habían perdido a un marido, padre o hermano en la guerra. Esto podía ofrecer ciertas ventajas estratégicas, no sólo porque el sistema legal español, remontando al siglo diecinueve, concedía a las viudas los derechos propietarios y comerciales de su difunto marido, sino porque el proceso de duelo permitía la identificación transgenérica, mediante la introyección del marido, padre o hermano muerto. En su autobiografía, Pilar Primo de Rivera comenta que las mujeres de los "camaradas caídos" bautizaron a las niñas nacidas después de su muerte con la versión femenina de su nombre masculino –como fue el caso de su propia sobrina Fernanda (Primo de Rivera 1983, 99)–. Pilar perdió a su hermano Fernando además de a José Antonio. Un caso sugestivo es el de Carmen Werner, miembro fundador de la Falange y simpatizante con el nazismo, encargada en 1938 de la dirección del movimiento juvenil de Sección Femenina, y cuya intimidad con José Antonio fue reconocida incluso por su hermana Pilar (1983, 148). Al exhumarse el cadáver de José Antonio en 1939, se le dio a Werner una de las medallas religiosas que llevaba puestas en la tumba (comentaré un texto de Werner al final de este ensayo). El ejemplo más macabro de esta introyección del hombre querido muerto es el de Mercedes Bachiller, viuda de un destacado fundador de Falange, Onésimo Redondo, y fundadora ella misma de la organización falangista Auxilio de Invierno (versión española de la *Winterhilfe* nazi, también bajo dirección femenina), posteriormente llamado Auxilio Social. En su autobiografía, Mercedes Fórmica –una de las falangistas comentadas en este ensayo– describe cómo Sanz Bachiller mantuvo su militancia política no sólo mientras estaba de luto por la muerte de su marido, fusilado al principio de la guerra, sino mientras llevaba en el vientre el feto muerto de su hijo, que los médicos no la dejaban abortar (Fórmica 1982, 11). Parece significativo el hecho de que Pilar Primo de Rivera perdiera a su madre cuando era muy pequeña y tuviera una hermana gemela que murió joven: circunstancias suficientes para causar a cualquiera una precariedad identitaria susceptible a compensarse por

IC-2009-6 / pp409-426 ISSN: 1696-25085

medio de la disciplina rígida y/o introyección de hombres queridos muertos. En su autobiografía, Pilar cuenta cómo su padre casi siempre ausente, el General Miguel Primo de Rivera, quien en los años 20 instauraría una dictadura militar con el beneplácito de Alfonso XIII, colocaba en la pared, en sus infrecuentes temporadas en casa, unos horarios que organizaban la vida de sus hijos como "la de un regimiento" (Primo de Rivera 1983, 18).

Parece comprensible que, para algunas mujeres españolas, deseosas de una seguridad identitaria que no tenían, haya resultado beneficiosa la sumisión extrema a la disciplina que paradójicamente confiere la auto-definición a través de la disolución del yo. La camisa azul falangista, y el saludo fascista que obliga el cuerpo a adoptar una posición rígida y erecta, también permitían una mímica del lenguaje corporal masculino. Los famosos espectáculos de gimnasia y de baile folklórico (Coros y Danzas) de Sección Femenina constituían, más que nada, un entrenamiento corporal, que daba a las muchachas un sentido paradójico de definición identitaria mediante la subordinación a un proyecto colectivo – una exposición pública del cuerpo femenino que a la vez niega y afirma el yo. La novelista Carmen Martín Gaite ha descrito cómo, en las sesiones gimnásticas de Sección Femenina, las chicas tenían que llevar una prenda llamada el "pololo:" unas bragas largas sujetas con un elástico muy ceñido, que restringía los movimientos corporales a la vez que producía una autoconciencia corporal intensa (por dolorosa) (Martín Gaite 1987, 61-62). Por algo, la sede de Sección Femenina, donde se impartía la educación de sus "mandos" (término militar), fue un castillo fortificado (el Castillo de la Mota). Es cierto que la retórica de Sección Femenina se destinaba mayormente a inculcar en las mujeres las virtudes domésticas – la gran mayoría de sus publicaciones llevan títulos como *Puericultura posnatal*, *Manual de cocina*, *Muñecos de trapo*, por ejemplo. Pero se puede aducir que, con esto, al convertir incluso la vida familiar en un acto de servicio a la patria, sus militantes quisieron dotar a las mujeres de una identidad cívica que se distinguía netamente de la domesticidad burguesa tradicional, que excluía a la mujer de la esfera pública.

He elegido analizar, en las páginas que siguen, dos novelas de Carmen de Icaza, de los primeros años 40, y una de Mercedes Fórmica, de 1950, por ilustrar distintas representaciones de la femineidad por parte de autoras que, en ambos casos, fueron militantes falangistas destacadas. Hay que señalar que existe una cantidad importante de novelas escritas en, y después de, la guerra civil por simpatizantes femeninas de Falange Española que no fueron militantes, y cuya descripción de la mujer es, en general, mucho más tradicional. No hay espacio aquí para comentar esta producción novelística, que pertenece en su gran mayoría al género de la novela rosa. Sin embargo, quisiera señalar de paso que, incluso en estas novelas, donde la adhesión fascista consiste en la sumisión amorosa a un héroe falangista, las protagonistas femeninas o tienen un pasado activo

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp409-426

"masculino," o su amor a un falangista produce una conversión política que les hace abandonar su anterior femineidad frívola y egoísta, para asumir un concepto del amor como auto-sacrificio y servicio público. En estas novelas románticas, el amor no significa el refugio en la intimidad, sino la inserción heroica en la esfera pública, convirtiendo la "entrega" femenina en un tipo de milicia.

Carmen de Icaza, hija de un poeta y diplomático mexicano y autora de novelas románticas de gran éxito, se crió en Alemania y otros países europeos. Al morir su padre en 1925, empezó a trabajar como periodista para *El Sol* (que publicó por entregas su primera novela), para sostener a la familia. También colaboró con los periódicos *Blanco y Negro*, *ABC*, y *Ya* donde fue responsable de una campaña a favor de las madres solteras. En 1945 fue declarada la "novelista más leída del año." En *Usos amorosos de la posguerra española*, Carmen Martín-Gaite comenta que sus heroínas ofrecían una nota de cosmopolitismo y modernidad poco usual en el ambiente mojigato de la posguerra (Martín Gaite 1987, 145). En 1936, Icaza fue co-fundadora de Auxilio Social en Valladolid, y con otras militantes de Auxilio Social entró en Madrid a la cabeza de las tropas nacionales triunfantes al terminar la guerra civil. Desempeñó el cargo de Secretaria Nacional de Auxilio Social durante 18 años. Visitó la Alemania nazi y la Italia fascista (donde tuvo una audiencia con Mussolini), acompañada por Pilar Primo de Rivera y Carmen Werner (Primo de Rivera 1983, 209-10). La mayoría de sus novelas, a pesar de su formato romántico, terminan con la partida de la heroína, a solas, hacia un futuro optimista. Cuando terminan con el matrimonio – como en el caso de su novela más conocida, *Cristina Guzmán, profesora de idiomas* (1935) – es para premiar una vida hasta entonces independiente. Icaza mantuvo su producción de novelas románticas a lo largo de los años 40 y primeros 50; las que se publicaron después de las dos novelas estudiadas aquí no tienen referencias políticas concretas, y, con el tiempo, la representación de la mujer se va haciendo más convencional. He elegido comentar las primeras dos novelas que Icaza escribió después de la guerra, cuyas referencias fascistas explícitas se combinan con la representación de protagonistas femeninas realmente sorprendentes desde el punto de vista del género. Las dos novelas son: *¡Quién sabe…!* (1940), ambientada en la guerra civil; y *Soñar la vida* (1941), ambientada en la inmediata posguerra. Empezaré por analizar la segunda novela, para terminar con la que tiene referencias falangistas más directas.

La protagonista Teresa de *Soñar la vida* es, como Icaza, una periodista quien, al morir su padre intelectual, trabaja para llevar adelante a sus hermanos, llegando a ser directora de una revista femenina *Feminidades*, además de autora de novelas románticas de gran éxito, que escribe bajo el pseudónimo masculino Juan Iraeta. Bajo esta identidad masculina, recibe cartas, algunas de ellas amorosas, de sus lectoras. Esto

IC-2009-6 / pp409-426 ISSN: 1696-25085

produce en ella un yo escindido, cuya parte masculina tiene éxito y fama en la esfera pública, y cuya parte femenina tiene una dimensión puramente privada. Después del éxito en la Rumanía (entonces fascista) de la adaptación cinematográfica de una de sus novelas románticas, Juan Iraeta recibe la invitación de una poetisa aristocrática rumana a visitar el país; Teresa acepta la invitación, y al llegar explica que Iraeta la ha enviado en su lugar. El rumano que la recibe en el aeropuerto anuncia: "El señor es una señora". Sus anfitriones la llevan luego a Estambul, donde establece una amistad romántica con un aristócrata millonario de origen mixto español-turco, Alfonso/Alí, quien ha gastado su fortuna financiando proyectos fascistas en varios países europeos, incluyendo España. La doble personalidad occidental/oriental de Alfonso/Alí hace eco de la personalidad escindida masculina/femenina de Juan Iraeta/Teresa. Los intentos de Atatürk de convertir a Turquía en un país moderno y laico se describen de forma explícitamente fascista, con "los campos de deportes llenos de obreros jóvenes, los alegres desfiles de las juventudes y las mujeres encuadradas dignamente en la vida nacional" (Icaza 1941, 194; podemos notar que la palabra "encuadradas" que se usa para referir a las mujeres es un término militar). Alfonso/Alí es un inválido, quien ha perdido en un accidente el uso de las dos piernas. Por lo tanto, representa un espíritu heroico atrapado en un cuerpo "castrado," haciendo eco de la dualidad masculina/femenina de Teresa. Ella incluso llega a considerar su persona femenina como un disfraz que encubre su identidad masculina "auténtica;" esto quiere decir que sus dos personas, masculina y femenina, son disfraces. Lo que llama la atención aquí es que su persona masculina es el autor de novelas sentimentales, mientras que su persona femenina es la persona práctica que cree en el trabajo y no en los sueños. No es capaz de confesar a Alfonso/Alí que ella es el admirado Juan Iraeta, porque tiene miedo de cambiar su existencia femenina gris por la fama pública. Al final, el amor no fálico y "materno" de Alfonso/Alí (ella le cuida en su silla de ruedas; él le ofrece su apoyo protector) le da el valor suficiente para anunciar, en la última frase de la novela, "Juan Iraeta soy yo". Su reconocimiento (público y privado) de su persona masculina hace posible el final feliz, al sellar su romance de cuento de hadas con su príncipe fascista mutilado.

Si en *Soñar la vida* tenemos un caso de travestismo figurativo, *¡Quién sabe…!* relata un caso de travestismo literal. La adopción del formato de la novela de espionaje, en la cual nadie es quien parece, permite una exploración especialmente interesante de la identidad como mímica o disfraz. La novela se dedica "A mis camaradas, la mujeres de la Falange". El epígrafe – "Lo irreal ¿dónde empieza…? ¿dónde acaba…?" – se refiere al sueño utópico falangista y a la identidad de género, puesto que ambos representan el triunfo de la voluntad y la imaginación sobre la realidad. La novela empieza con un republicano que pone en tela de juicio el fusilamiento de una falangista, puesto que una chica guapa ¿cómo va a ser

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp409-426

peligrosa? – una advertencia al lector para que no cometa el mismo error. El protagonista de la Primera Parte es José María Castell, un falangista joven, esbelto y valiente, quien ha sido encargado de una misión especial por el líder de Falange Española, José Antonio, desde su prisión alicantina. Además de infiltrarse en la Dirección de Seguridad republicana, José María llega a atravesar el país con su banda falangista, salvando a los suyos de una serie de apuros, gracias a su arrojo y valentía. Todos los miembros de la banda falangista son conocidos por números (José María es el numero 7), puesto que han sacrificado su yo a una causa superior. José María se caracteriza por su amor al riesgo: su "entrega" incondicional, descrita explícitamente como una cualidad femenina, le gana la admiración de sus camaradas masculinas. La Primera Parte termina en Génova, donde José María se embarca en un transatlántico destinado a Nueva York, sustituyendo a una chica quien le ha preparado una cabina. En las últimas páginas, le vemos examinar la ropa interior femenina en el armario y el maquillaje en el tocador, mientras se despide de su imagen masculina en el espejo.

La Segunda Parte empieza con "la esbelta figura femenina" de Marisa Castell, disfrazada de viuda argentina, quien comprueba su imagen en el espejo al ir a cenar: "¿Es ella esa mujer pálida y fina, de sienes demacradas bajo una diadema de trenzas? No se reconoce. No se conoce, mejor dicho. La mujer frente a ella es nueva" (1935, 140). En el capítulo siguiente, José María recuerda el pasado de su hermana Marisa, una estudiante universitaria quien se rebeló contra su padre militar (un general) al hacerse miembro del SEU. Como militante falangista, Marisa llevaba las pistolas de sus camaradas masculinas, en varias ocasiones sustituyendo a su hermano José Luis – el enlace que transmitía las órdenes de José Antonio desde la cárcel. A medida que avanza el *flashback*, empezamos a darnos cuenta de que el personaje que recuerda el pasado no es José María disfrazado de su hermana Marisa, sino Marisa misma, quien, después de perder a toda su familia en el "terror rojo" en el Madrid republicano, ha adoptado la identidad de su hermano José Luis, bajo el nombre andrógino de José María. Justo cuando Marisa sucumbe a un momento de flaqueza, lamentando el sacrificio de su juventud femenina "normal," un forastero (Lord Aberdeen) la coge en brazos. A partir de este momento, Marisa se debate entre un deseo nuevo de sumisión a un protector masculino, y su persona masculina –"el agente secreto"– que ella describe como su ser auténtico, aunque actuado por Marisa Castell, viuda argentina. Se nos hace imposible – a ella y a nosotros– distinguir entre su identidad "verdadera" y los disfraces transgenéricos múltiples, especialmente cuando Marisa empieza a recurrir a la seducción femenina para hacer el espionaje, lo cual convierte en engaño su naturaleza femenina biológica. Como ella dice, era mucha más fácil ser un chico en Madrid en plena guerra (Icaza 1935, 203). Se enoja cada vez más con el camarada falangista que la acompaña en su misión, quien, siendo ella ahora Marisa y no José María, empieza a portarse hacia ella de una manera

IC-2009-6 / pp409-426 ISSN: 1696-25085

condescendiente. El narrador alterna las formas femenina y masculina para referirse a ella, lo cual sugiere que ella es femenina y masculina a la vez. Después de muchas aventuras complicadas –en esta novela de espionaje, todas las identidades son sospechosas– Marisa termina en Nueva York, destrozada al descubrir que las atenciones amorosas de Lord Aberdeen tenían una motivación política y no personal, puesto que es un espía soviético. Sin embargo, resulta que su amor era auténtico además de fingido, puesto que se auto-inmola con el "malo" (un dentista neoyorquino preparando la guerra bacteriológica contra los nacionales), después de mandar a Marisa la fórmula química secreta en un ramo de flores. El objetivo de la misión secreta de Marisa –la fórmula química secreta– es irrelevante en esta novela donde el enigma principal –el "*¡Quién sabe…!*" del título– es la identidad de género.

En las novelas de Mercedes Fórmica, no encontramos este tipo de personalidad escindida (masculina/femenina), ni el concepto de la identidad como disfraz, pero sí lo que me parece ser una representación auténticamente feminista –dentro de parámetros falangistas– de la militancia política femenina. Una de las fundadoras de Falange Española, Fórmica fue la única militante falangista femenina de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid, siendo su representante en el primer Consejo Nacional de la Falange; en una fotografía de este acto, aparece como la única mujer. Poco antes de su detención, José Antonio la nombró Delegada Nacional del SEU Femenino en la Junta Política de la Falange (Fórmica 1982, 147, 158-59, 205). En su Málaga nativa, tuvo una relación estrecha con Carmen Werner, quien de hecho dirigía la Falange en la provincia de Málaga, al estar detenidos sus delegados masculinos. Sin embargo, Fórmica indica que Werner (cuya abuela había tenido una correspondencia con Georges Sand) creía que el papel de la mujer debía estar limitado a la esfera privada, mientras que Fórmica defendía su derecho a una carrera profesional (Fórmica 1982, 177, 179, 198, 243). La autobiografía de Fórmica insiste en recordar a las otras militantes falangistas femeninas quienes ocuparon puestos oficiales o de hecho en la Falange. Lamenta la masificación de la Falange en el transcurso de la guerra, por miedo y no por convicción revolucionaria (1982, 205-19, 234-36); y critica la Sección Femenina por oponerse después de la guerra a la educación universitaria de la mujer (Fórmica 1982, 248; Ruiz Franco 1997, 31). Sin embargo, elogia la Sección Femenina por convertir en un derecho social el concepto católico tradicional de la caridad, y arremete ferozmente contra la "teocracia" carlista, insistiendo que las cosas empezaron a ir mal para la Falange (especialmente para las mujeres) cuando se alió con la Iglesia (Fórmica 1984, 11-13). Efectivamente, si leemos las varias novelas escritas por simpatizantes femeninas con la Falange, mencionadas arriba, salta a la vista el hecho de que las que representan a la mujer de la manera más tradicional –las de Concha Espina, por ejemplo– son las que subrayan los valores católicos.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp409-426

En 1950, Fórmica terminó la carrera universitaria, licenciándose en derecho, y llegando a ser una de las tres mujeres autorizadas a ejercer la carrera de abogado en la España de entonces. En 1950, empezó a trabajar, con otros intelectuales falangistas desafectos, en el Instituto de Estudios Políticos, donde, a petición de Pilar Primo de Rivera, redactó un texto sobre los derechos profesionales de la mujer, que fue confiscada. Gran parte de este texto fue incluida, sin reconocer su autoría, en la Ley de 1961 (mencionada arriba) que Pilar Primo de Rivera presentó a las Cortes como obra propia. En 1953, Fórmica inició una campaña a favor de la reforma de los derechos de la mujer casada (tema de su novela *A instancia de parte*, de 1955), que consiguió unas reformas tímidas del Código Civil en 1958 (Fórmica 1991, Ruiz Franco 1997, 36-37). En los años 70, empezó a escribir novelas sobre figuras femeninas históricas. Su labor jurídica está empezando a ser reconocida por las historiadoras (Ruiz Franco 1997).

La primera novela larga de Fórmica, *Monte de Sancha* (1950), representa el "terror rojo" que ella presenció en Málaga en 1936; el título se refiere a la zona adinerada de las afueras donde ocurrieron muchas de las peores atrocidades. La novela aboga explícitamente por un nuevo modelo de mujer, identificada con la militancia falangista. La novela se focaliza a través de una chica frívola de alta sociedad, Margarita, quien cree que las mujeres existen para flirtear y que la política es cosa de hombres. El narcisismo de Margarita, que tiene que mirarse continuamente en el espejo para convencerse de que existe, se contrasta con la conciencia política de Julia, convertida a la militancia falangista después del asesinato de su novio falangista, en un caso explícito de introyección del hombre querido muerto: al tocar la mano todavía caliente de su cadáver, ésta transmite al cuerpo de Julia el mensaje de que ella debe continuar su labor política. Julia y Eduardo –antiguo novio de Margarita, quien la ha dejado para la militancia falangista– conversan sobre la necesidad de eliminar la desigualdad social, no por caridad sino por justicia social. La novela demuestra cómo la mayoría de las chicas no son capaces de comprender a sus novios militantes, y mucho menos a Julia que critican por hablar "como un hombre" (Fórmica 1950, 59). Julia rechaza a su madre en una versión falangista de la rebeldía generacional de los 60: "Cada uno de nosotros de quien primero tiene que huir es de su propia familia. Nuestro ambiente no desea cambiar sino conservarse. Conservarse es su palabra favorita" (Fórmica 1950, 61-62). Es evidente que todos estos falangistas jóvenes son de familias *bien*; su deseo de justicia social está motivado por la necesidad de imponer una revolución desde arriba, antes de que las clases trabajadoras inicien una revolución desde abajo.

Cuando Margarita insiste que las mujeres no deben meterse en política, para no arriesgar el pellejo, Julia contesta que, en el conflicto social que se acerca, las mujeres morirán de todas maneras. El egoísmo de Margarita contrasta también con la tradicional ética auto-sacrificial de Inés,

IC-2009-6 / pp409-426 ISSN: 1696-25085

quien se representa como inferior a Julia por ser motivada su capacidad de auto-sacrificio sólo por el amor a su marido, y no por la creencia en un proyecto colectivo. Margarita empieza a curarse de su narcisismo cuando se enamora de un escultor de clase trabajadora, Miguel, pero sigue limitada por su incapacidad de ver más allá de lo personal. De manera parecida, las aspiraciones sociales de Miguel están limitadas por preferir el arte y la belleza (incluyendo la belleza de Margarita, quien le sirve de modelo) a la política y la justicia social. La creencia ilusoria compartida por Margarita y Miguel, de que pueden vivir en un mundo privado regido por el placer, se hace añicos con la violencia desatada por los primeros días de la guerra civil. La creencia en la privacidad del hogar también se viene abajo cuando se descubre que los criados son comunistas. Margarita presencia la muerte de Julia en la masacre de los falangistas detenidos en la cárcel de Málaga. Al intentar salvar a Margarita, Miguel fusila a su antiguo novio Eduardo, quien revela que él había fusilado al asesino del novio falangista de Julia. En esta realidad donde todos resultan tener las manos sucias, el sueño burgués de privacidad y belleza queda destrozado. La novela termina con el fusilamiento de Margarita por un delincuente republicano, confirmando la profecía de Julia al advertir que una está metida en política, quiera o no.

Aunque la novela de Fórmica, con su temática política seria y análisis psicológico bastante logrado, tiene una calidad literaria superior a la de las novelas románticas de Icaza, la ambivalencia genérica de éstas quizá tiene más interés que la demostración contundente, en *Monte de Sancha*, de que lo personal es político. El hecho de que una escritora falangista optara por el travestismo como recurso narrativo es menos sorprendente de lo que pudiera parecer, si se acepta como válida mi lectura de la ambivalencia genérica fascista a la luz de la definición de la perversión que hace Kaplan –es decir, la mímica de las cualidades estereotípicas del mismo sexo, para negar/permitir la satisfacción de deseos asociados con el otro sexo–. Surge entonces la pregunta: las falangistas femeninas comentadas aquí ¿deberían considerarse perversas? En la obra de Fórmica, no encontramos ningún tipo de doble juego. En las novelas de Icaza, las protagonistas sí parecen estar atrapadas en una duplicidad perversa, pero son totalmente lúcidas con respecto a sus identidades escindidas y asumidas. Como hemos visto, *Soñar la vida* termina con el reconocimiento final, de parte de la protagonista, de su persona masculina. Y ¿Pilar Primo de Rivera? En este caso la respuesta depende de si entendemos su comportamiento como un caso de manipulación consciente de conceptos contrarios del papel de la mujer para fines estratégicos, o de denegación inconsciente de sus contradicciones internas. Dada su capacidad de sobrevivencia política, la primera explicación parece la más probable.

Para reforzar esta hipótesis, terminaré con el análisis de otro texto: un manual para "mandos" de Sección Femenina escrito por Carmen Werner, de alrededor de 1942 (no lleva fecha). Lo que más llama la atención en este

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp409-426

texto es la insistencia reiterada en la necesidad del disimulo. La Segunda Sección se titula "De la higiene o disimulo de la vida animal"; la Tercera, dedicada a la cocina, empieza: "Cómo disimulamos o decoramos la comida"; la Cuarta, "Sobre la discreción," empieza: "De la ocultación o disimulo de nuestra intimidad". Que esta insistencia en el disimulo debe leerse como una estrategia subalterna, y no como un caso de denegación inconsciente, se aclara en un párrafo largo que empieza por narrar la contestación de Madame de Staël a Napoleón, cuando éste declaró que las mujeres no debían hablar de política. La respuesta de Madame de Staël fue que, en un país donde a las mujeres las hacían pasar por la guillotina, ellas necesitaban saber por qué (esto se parece mucho al argumento de Fórmica en *Monte de Sancha*). Werner añade que, en todas las épocas, "por muy legítima que haya sido la intervención femenina en la acción política e histórica, [la mujer] ha tenido que usar de toda su gracia femenina para hacerlo perdonar de los hombres (me refiero a las pugnas que se suelen establecer entre el elemento femenino y masculino de una Jefatura Provincial)". Aquí, Werner se basa evidentemente en su propia experiencia de la Jefatura de Falange de Málaga (mencionada arriba). Werner prosigue su argumento quejándose de que, aunque el hombre y la mujer tienen esferas distintas de acción:

> cada vez que las circunstancias nos sacan de nuestra esfera e invadimos el campo de la acción, aunque sea por motivo legítimo…, encontramos tremendos defensores de los derechos del hombre…
>
> Por eso, disimulemos o disminuyamos nuestra presencia física en el trabajo. Seamos hormiguitas, hormiguitas graciosas y amables. Envolvamos en femenidad [sic] nuestras formas de trabajo, nuestro uniforme, nuestro andar, nuestra propaganda… (Werner, 53-54).

Después de articular esta estrategia subalterna, Werner cambia de táctica, insistiendo en que la mujer se complace en la sumisión y el hombre en la acción, pero esto lo dice a través de la cita de un autor alemán masculino (Axel Müntche), la cual empieza por declarar que en realidad las mujeres son superiores a los hombres, pero los hombres nunca deberían decírselo. Aquí tenemos un uso brillante de la retórica: Werner no sólo se disocia de la insistencia en la voluntad femenina de sumisión, al ponerla en boca de un hombre, sino que revela el interés no declarado de los hombres en rebajar a las mujeres. La lectura de este párrafo sugiere que la discrepancia antes mencionada entre Fórmica y Werner, sobre si la mujer debería operar sólo en la esfera privada, haya sido una discrepancia, no de principios, sino de táctica. Aunque puede ser humillante para la mujer tener que fingir ser "una hormiguita" para salir con lo suyo, mi argumento en este ensayo es que las falangistas femeninas sabían lo que hacían cuando iniciaban sus declaraciones públicas con

IC-2009-6 / pp409-426 ISSN: 1696-25085

protestaciones de sumisión femenina. Incluso, su entendimiento generalmente lúcido de la femineidad como una mímica que les permitía ejercer una agencia masculina no aceptable, hace contraste con la falta general de reconocimiento, de parte de los falangistas masculinos, de las identificaciones transgenéricas implicadas en la equiparación de la disciplina militar con la entrega femenina. Si la perversión conlleva la denegación, entonces deberíamos llamar perversos a los falangistas masculinos, y no a las femeninas.

Enders sugiere que deberíamos encontrar una manera de pensar el feminismo que va más allá de los parámetros políticos progresivos dentro de los cuales se suele situar. Al alegar que las falangistas femeninas comentadas en este ensayo llevaron a cabo una revalorización estratégica de la entrega femenina, haciéndola coincidir con la militancia política, propongo que por lo menos aquellas mujeres que se incorporaron a las organizaciones falangistas en sus primeros tiempos deberían considerarse como ejemplos de un feminismo conservador. A los que se resisten a aceptar la posibilidad de un feminismo conservador, les recordaré que la película misógina *Harka* (1941), del director falangista Carlos Arévalo, que representa una ambivalencia militar hacia lo femenino, basada en el rechazo de la mujer y la apropiación de lo femenino por el hombre, fue seguida, en su próximo filme de 1942, *Rojo y negro*, por la anomalía aparente de una película explícitamente falangista y feminista. En *Rojo y negro*, los valores heroicos masculinos están encarnados por la protagonista falangista femenina (interpretada por Conchita Montenegro, conocida en la época como "la Garbo española"), quien ofrece un ejemplo de "entrega" política activa a los personajes masculinos tanto de la derecha como de la izquierda. La postura feminista de la película se hace explícita en el prólogo: un *flashback* a la infancia de la protagonista y su novio comunista, cuando se pelean por querer ella acompañarle en su barco de pirata. Al insistir él en que las mujeres están prohibidas, ella replica que se vestirá de hombre y hará todo lo que haga falta, tatuándose si es necesario, puesto que ella es más valiente que él –lo cual queda confirmado por la acción de la película–.

No debe sorprendernos el hecho de que dos hombres –José Antonio, Arévalo– hayan propuesto explícitamente a la mujer como encarnación de la doctrina fascista del servicio, mientras que las falangistas femeninas hayan mantenido su insistencia en su rol subordinado. Icaza y Werner, por lo menos, supieron que el camino a la agencia masculina pasaba por la mímica de una femineidad estereotípica. El comportamiento de Pilar Primo de Rivera se presta a la misma interpretación. La postura feminista de Fórmica es más directa; podemos notar que ella fue la que tuvo menos éxito en conseguir puestos de poder. Hay que recordar que la tradicional duplicidad femenina es otro nombre para las prácticas subalternas teorizadas por Gramsci: es decir, el aprovechar una situación de falta de poder para conseguir el mayor grado de poder posible.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp409-426

Bibliografía

- Aranda, Rosa María. *Boda en el infierno*. Madrid: Afrodisio Aguado, 1942.
- Enders, Victoria Lorée. *Problematic Portraits: The Ambiguous Role of the Sección Femenina of the Falange*. Constructing Spanish Womanhood: Female Identity in Modern Spain. Coord. Victoria Lorée Enders y Pamela Beth Radcliff. Nueva York: State University of New York Press, 1999. 375-97.
- Espina, Concha. *Las alas invencibles: Novela de amores, de aviación y de libertad*. Burgos: Imprenta Aldecoa, 1938.
- - *Princesas del martirio: Perfil histórico*. Madrid: Gráfica Informaciones, 1941.
- - *Retaguardia (Imágenes de vivos y de muertos)*. Córdoba: Colección Nueva España, 1937.
- Evans, Peter. *Cifesa: Cinema and Authoritarian Aesthetics*. Spanish Cultural Studies: An Introduction. Coord. Helen Graham y Jo Labanyi. Oxford: Oxford University Press, 1995. 215-22.
- Fórmica, Mercedes. *A instancia de parte*. 1955. Ed. María-Elena Bravo. Madrid: Castalia, 1991.
- - *Escucho el silencio*. Barcelona: Planeta, 1984.
- - *Monte de Sancha*. Barcelona: Luis de Caralt, 1950.
- - Visto *y vivido 1931-1937: Pequeña historia de ayer*. Barcelona: Planeta, 1982.
- Freud, Sigmund. *Mourning and Melancholia*. 1915. On Metapsychology. Penguin Freud Library 11. Londres: Penguin, 1984. 245-68.
- Gallego Méndez, María Teresa. *Mujer, falange y franquismo*. Madrid: Taurus, 1983.
- Graham, Helen. *Gender and the State: Women in the 1940s*. Spanish Cultural Studies: An Introduction. Coord. Helen Graham y Jo Labanyi. Oxford: Oxford University Press, 1995. 182-195.
- *Harka*. Dir. Carlos Arévalo. CIFESA. 1941.
- Icaza, Carmen de. *Cristina Guzmán, profesora de idiomas*. 1935. Ed. Paloma Montojo. Madrid: Castalia, 1991.
- - *¡Quién sabe…!* Madrid: Afrodisio Aguado, 1940.
- - *Soñar la vida*. Madrid: Afrodisio Aguado, 1941.
- Kaplan, Louise J. *Female Perversions*. Londres: Penguin, 1991.
- Labanyi, Jo. *Romancing the Early Franco Regime: The novelas románticas of Concha Linares-Becerra and Luisa-María Linares*. Mirrors and Echoes: Women's Writing in Twentieth-Century Spain. Coord. Emilie Bergmann y Richard Herr. Berkeley: University of California Press / International and Area Studies, 2007 (en prensa).
- - *Women, Asian Hordes and the Threat to the Self in Giménez Caballero's Genio de España*. Bulletin of Hispanic Studies (Liverpool) 73 (1996): 377-87.
- Linares-Becerra, Concha. ¡A sus órdenes, mi coronel! Córdoba: Colección Nueva España, [1938].

IC-2009-6 / pp409-426 ISSN: 1696-25085

- - *La patrulla del arco iris*. Mientras llega la primavera. La Novela Rosa (Nueva Época: Año de la Victoria). Barcelona: Editorial Juventud, 1939. 85-96.
- Martín Gaite, Carmen. *Usos amorosos de la postguerra española*. Barcelona: Anagrama, 1987.
- Preston, Paul. *Las tres Españas del 36*. Barcelona: Plaza & Janés, 1998.
- Primo de Rivera, José Antonio. *Palabras a la mujer*. [1935] Folleto, sin datos de publicación. Biblioteca Nacional cat. V/Ca 8899-5.
- Primo de Rivera, Pilar. *Palabras de Pilar Primo de Rivera, condesa del Castillo de la Mota, Delegada Nacional de la Sección Femenina, en el Pleno de las Cortes Españolas del día 22 de julio de 1961*. Madrid: Almena, 1961.
- - *Recuerdos de una vida*. Madrid: DYRSA, 1983.
- Rodríguez Puértolas, Julio. *Literatura fascista española*. Vol. II: Antología. Madrid: Akal,1987.
- *Rojo y negro*. Dir. Carlos Arévalo. CEPICSA. 1942.
- Ruiz Franco, Rosario. *Mercedes Fórmica (1916)*. Madrid: Ediciones del Otro, 1997.
- Sánchez López, Rosario. *Mujer española: Una sombra de destino en lo universal (Trayectoria histórica de Sección Femenina de Falange, 1934-1977)*. Murcia: Universidad de Murcia, 1990.
- Scanlon, Geraldine M. *La polémica feminista en la España contemporánea (1868-1974)*. Madrid: Akal, 1976.
- Theweleit, Klaus. *Male Fantasies*, 2 vols. 1977-78. Cambridge: Polity Press, 1987, 1989.
- Werner, Carmen. *Breves reglas de convivencia social o Pequeño tratado de educación para las alumnas de "Medina" (Sección Femenina de FET y de las JONS)*. Madrid: Afrodisio Aguado, [1942].

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp409-426

LA IMAGEN DE LAS MUJERES EN LA ERA DE LA COMUNICACIÓN

WOMEN IMAGE IN COMMUNICATION ERA

Felicidad Loscertales
Trinidad Núñez
(Universidad de Sevilla)

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp427-462

Resumen

Los medios de comunicación producen desigualdad de género mediante la construcción de un entorno simbólico dañino. A través del discurso mediático, compuesto de roles y estereotipos, la imagen de la mujer es gestionada, transmitiendo inferioridad respecto al hombre. El artículo resalta la influencia de estos discursos mediáticos sobre las relaciones sociales y humanas, la discriminación y la marginación de la mujer.

Abstract

Media produce gender inequality by means of the construction of a harmful symbolic environment. Through media discourse, made up with stereotypes, woman image is negotiated, transmitting inferiority regarding man. The paper highlights the influence of these media discourses on social relationships and woman's discrimination.

Palabras Claves

Género / Estereotipos / Medios masivos / Comunicación / Psicología.

Keywords

Gender / Stereotypes / Media / Communication / Psychology

Sumario

1. Introducción. La sociedad de la comunicación mediada
2. Las mujeres. Su rol y su presencia en el mundo de hoy
   2.1. Las mujeres actuales. El debate del sexo y el género
   2.2. El feminismo como reflexión y dialogo hacia el cambio social
   2.3. La búsqueda de la identidad y de la autoestima
3. Los estereotipos de género en los medios de comunicación
4. Los medios de comunicación creadores de imagen
   4.1. Medios basados en la palabra y medios basados en la imagen
5. Las mujeres "dichas"
   5.1. En la prensa: Mujeres de a diario
   5.2. En la radio: Con voz de mujer
6. Las mujeres representadas
   6.1. Las mujeres contadas: Televisión
   6.2. Las mujeres soñadas: Cine
   6.3. Las mujeres-iconos: Publicidad
   6.4. Tratamiento del género. Mujeres y varones en los mensajes publicitarios

Summary

1. Introduction. Mediated Society of Communication
2. Women. Their roles and their presence in nowadays world
   2.1. Present day women. Sex versus Gender debate
   2.2. Feminism as reflection and dialogue towards social change
   2.3. Identity and self-esteem enquiries
3. Gender stereotypes in mass media
4. Media constructing images
   4.1 Media through words and through images
5. "Said" women
   5.1. In the press: every day women
   5.2. In the radio: with a woman voice
6. Featured women
   6.1. Told women: Television
   6.2. Dreamt women: Cinema
   6.3. Icon-women: Publicity
   6.4. Gender treatment. Women and men in publicity messages.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp427-462

1. Introducción. La sociedad de la comunicación mediada

La sociedad actual puede ser caracterizada como la sociedad de la comunicación. Si ha podido hablarse de algunos pasos decisivos en la historia de la humanidad como hitos que marcaron época, el fenómeno de la comunicación masiva es uno de ellos. Con esto queremos decir que la generalización "planetaria" de la comunicación de masas ha marcado el comienzo de una nueva época y será estudiada por la Historia como una de las grandes revoluciones que alteraron muy significativamente la vida de los hombres y de las sociedades.

Conceptualizados a grandes rasgos y reconociendo el riesgo que implica toda simplificación, podrían mencionarse tres "momentos históricos" definidores de nuevas eras: la revolución neolítica, con la aparición de la vida sedentaria y la agricultura; la revolución industrial, que señala la hipertrofia del poder científico y el dominio de la materia por la técnica; y, finalmente, la "revolución de la comunicación" que ha deshecho los conceptos de distancia y de tiempo, empequeñeciendo el planeta, construyendo nuevas formas de realidad y dando paso al nacimiento de nuevas necesidades en lo que se refiere a las interacciones humanas o al conocimiento de la actualidad (ya no se llama el presente), del pasado y del futuro.

Este planteamiento conduce a la consideración de las formas que adquiere el fenómeno actual de la comunicación y el alcance social de estas nuevas dimensiones, concretamente la aparición de los llamados Medios de Comunicación social o *mass-media* cuya presencia en la sociedad que se asoma al umbral del siglo XXI no es inocua ni poco significativa. Antes al contrario, tiene un peso de gran importancia si no totalmente decisivo. Los medios se integran de tal forma en la dinámica del mundo contemporáneo que no se podrían comprender muchos de los fenómenos de la vida social actual sin su concurso. El juego democrático, por ejemplo, no sería posible sin la libre circulación de la información, ni los conceptos modernos de cultura y educación se entenderían igual sin la presencia activa del "periodismo" y aunque se discute mucho si los medios crean la opinión pública o la siguen y confirman, en el estado actual de la cuestión es innegable que existe una relación circular e interactiva entre ambos fenómenos.

No nos equivocaríamos al señalar que sería imposible en la actualidad deslindar nuestra cultura de los medios de comunicación de masas. Ellos, directa o indirectamente, están configurando nuestro entorno. Precisamente por eso, algunos autores llaman la atención respecto a que: "…en realidad, nunca nos encontramos fuera del mundo de los *mass-media*" (Souchon, 1977, 277).

IC-2009-6 / pp427-462 ISSN: 1696-25085

2. Las mujeres. Su rol y su presencia en el mundo de hoy.

2.1. Las mujeres actuales. El debate del sexo y el género

En el mundo actual, ser mujer con presencia social activa significa tener muy claro que, aunque hay mucho camino avanzado, todavía los problemas existen y la lucha continúa; su acción social y su presencia activa son las que abren a lo largo de la última centuria la necesidad de poner en marcha estudios desde la perspectiva del género. Porque ¿qué es ser mujer? Al observar el hecho femenino, y buscar elementos para una aproximación psicosocial a su estudio una primera reflexión puede plantearse en torno a la complejidad y artificialidad de este constructo que se encuentra como un concepto genérico en múltiples estudios e incluso en expresiones generales de la vida cotidiana. Cuando se habla, en efecto, de "la mujer" parece que se trata de un enfoque exclusivo en el que se la considera como una entidad diferenciada (filosófica, cultural, psicológica) y también se le otorga una nota de uniformidad difícilmente atribuible a un colectivo o grupo humano mucho más allá de la simple caracterización sexual biológica y sus naturales consecuencias. Pues bien, hay que eliminar este concepto y su tendencia a la homogeneidad. No existe “la mujer”, existen “las mujeres” muchas y totalmente diferenciadas. Con una serie de rasgos comunes de tipo biológico pero personas individuales únicas y distintas en su desarrollo vital.

Desde un punto de vista meramente descriptivo y estadístico, las mujeres actuales son más cultas, tienen menos hijos y se incorporan con bastante fluidez y amplitud al mercado de trabajo. Aunque es importante señalar que estos tres datos sólo se encuentran unidos en la que hoy se llama sociedad occidental de cultura "europea" en la que existen nuevas actitudes y escalas de valores que lo van haciendo viable. Posiblemente la aparición de este concepto diferenciado se deba al hecho de que, aunque las mujeres han estado presentes desde siempre en la sociedad humana, en los momentos actuales su presencia tiene unas especiales características que la hacen distinta.

Por todo ello es preciso integrar la condición femenina en toda su rica complejidad que participa de dos conceptos no muy bien aceptados hasta el momento actual: el sexo y el género. Se puede pensar que estas dos palabras tienen el mismo significado pero la evolución del mundo contemporáneo y la forma en que las mujeres han irrumpido en la escena social pide una aclaración sobre cómo se definen y necesitan ser entendidas.

Se habla de *sexo* en lo que toca a lo biológico y fisiológico, lo que a los seres humanos les viene dado por la naturaleza. Así es el caso de la posibilidad de tener hijos (embarazo, parto y lactancia) y en todas las demás circunstancias relacionadas con el hecho de haber nacido mujer. Un ejemplo clásico, relacionado con la salud puede ser la osteoporosis, una dolencia derivada de la perdida hormonal después de la menopausia. De

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp427-462

hecho la ciencia médica ha consagrado ya varias especialidades al estudio y tratamiento de dolencias específicamente propias de las mujeres y al desarrollo saludable de sus sistemas y procesos biológicos.

Se habla de *género* en lo que se refiere a los aspectos construidos: históricos, culturales y sociales. La sociedad ha diseñado a lo largo de la historia unas normas para las mujeres muy diferentes de las que rigen para los hombres. Por ejemplo, que la crianza de la prole es competencia de las madres que, por ello han de permanecer en el hogar con "dedicación exclusiva". O la idea de que las mujeres son más sensibles o emocionales que los hombres, o inhábiles para actividades "típicamente" masculinas como ciertos deportes o cargos en la Iglesia. La enumeración de los mandatos sociales se haría interminable pero todo el mundo sabe de qué estamos hablando. No obstante, la definición del género en los países desarrollados está girando (más o menos lentamente) hacia una consideración positiva del rol que pueden desempeñar las mujeres y ya no se ponen trabas a ninguna chica que quiera estudiar en la Universidad ni nadie se extraña de que haya presidentas de gobiernos, alcaldesas o médicas. Otra reflexión interesante es la necesidad de lograr la conciliación entre la profesión y la atención a la familia; poco a poco se toma nota de que esa conciliación no es cosa sólo de las madres, sino de la familia: del padre y la madre por igual.

Acerca de lo que es hoy la mujer y de lo que, sobre ella, hay en la mente social se puede apreciar un panorama en gran medida positivo y esperanzador aunque todavía haya muchos problemas y muchas aristas que limar. Estimamos que hay dos fuertes razones para creerlo así; de una parte porque la actitud general de las mujeres y las expectativas sociales con respecto a ellas manifiestan una *toma de conciencia tanto de los problemas existentes en este campo como de la necesidad y posibilidad de sus soluciones*; y de otra porque, pese a los muchos obstáculos que aún persisten, la acción de las mujeres marca una *decidida línea de progreso hacia la conquista de un equilibrio social* que evite la existencia de dificultades y diferenciaciones -cuando no discriminaciones- por razón del sexo. Se trata además, y esto es de importancia definitiva, de un avance reconocido y alentado ya por amplios sectores de la sociedad. El mundo actual tiene, ante las mujeres, muchos defectos pero tiene dos importantes dimensiones positivas que son la Ciencia y la Democracia. La primera, ha proporcionado, durante la última centuria, enormes adelantos en el conocimiento y en las aportaciones tecnológicas para unas mejores condiciones de vida y trabajo. La segunda, de tipo ideológico y político, se plasma en las propuestas sociales de la igualdad de condiciones y oportunidades para todos los seres humanos sin excepciones.

Aunque es bien cierto que no todos los avances científicos y tecnológicos se usan en beneficio de las mejoras de vida; y se puede fácilmente demostrar que un gran porcentaje de las propuestas democratizadoras todavía no ha llegado a ser realidad. De la misma forma,

IC-2009-6 / pp427-462 ISSN: 1696-25085

también está comprobado y se sigue poniendo de manifiesto en numerosas investigaciones (Duran, 2000; Valcárcel, 2000; Moreno Sarda, 1999; Sallé y Estebaranz, 2004; Núñez y Loscertales, 2004), que el papel desempeñado por la parte femenina de la población ha sido, en muchos tiempos y en muchos sitios, escaso, injusto e inadecuado, al menos para las mujeres que lo tenían que desempeñar. Incluso cuando ellas no tenían conciencia clara de estas situaciones o aunque ciertas mujeres de forma aislada o por ser pertenecientes a ciertos estamentos sociales gozaran de posiciones gratas y cómodas.

2.2. El feminismo como reflexión y dialogo hacia el cambio social.

La mirada a la historia nos presenta la aparición del feminismo como la toma de conciencia de las mujeres y de sus problemas. Y como todo proceso histórico ha tenido fases y evoluciones; Amelia Valcárcel las denomina "las tres olas del feminismo (Valcárcel, 2000, 21). Ya en siglo XVIII los afanes de la Ilustración llegaron a las mujeres, fue la primera etapa. Escasamente, porque las "ilustradas" eran escasas, pero también de forma "luminosa" se empezó a hablar de la vindicación de los derechos de las mujeres. Es la "vindicación de la ciudadanía". Nunca se borrará el recuerdo de Louise de Lacombe y Olimpia de Gouges que encabezaron un grupo de protesta aduciendo que la Declaración de Derechos se refería simplemente a los derechos del hombre. Encontraron una cerrada resistencia de aquellos "avanzados" padres de la patria pero en 1793, el 20 de noviembre, consiguieron unos "Derechos de la Mujer" con el lema de "si las mujeres pueden subir al cadalso, también pueden subir a la tribuna". Fue un bello gesto, pero los tiempos todavía no estaban maduros y, al parecer, esos derechos se perdieron obteniendo tan sólo el de subir a la guillotina.

Una segunda fase del feminismo aparece en el siglo XIX. Ahora las protagonistas son denominadas en forma despectiva "sufragistas". Son mujeres valientes y atrevidas que reclaman el derecho al Voto y a la Educación. Sus sufrimientos han dado fruto y las mujeres pueden votar prácticamente en todas partes, pero no está tan lejos el tiempo en que Concepción Arenal se tuvo que vestir de hombre para entrar en las aulas universitarias.

Por fin, y con ello llegamos a los tiempos actuales, la tercera fase es la del siglo XX. Logrado todo lo anterior, el feminismo, a partir de los años 70 del pasado siglo, plantea ya numerosas reformas legales en pro de las mujeres. Es un aire igualitario y renovador que se extiende por muchos países, predominantemente por los de cultura occidental. Bien es cierto que a veces estas leyes no se cumplen (pensemos en las normas que dictan igual salario para igual trabajo) por lo cual se puede decir que sigue abierta la tarea. Se han logrado, en efecto, mejoras legales del orden de poder acceder a todo tipo de trabajo o la protección de la maternidad, pero hay muchas barreras manifiestas o encubiertas que aún deben ser derribadas.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp427-462

También se encuentra ahora en proceso el gran debate ideológico sobre el paso desde el feminismo de la *igualdad* hacia el feminismo de la *diferencia* y la búsqueda del objetivo lejano: la "paridad total", que todavía no se ha logrado. Se puede afirmar, en palabras de Amelia Valcárcel que "en el feminismo conviven vindicaciones y explicaciones, si bien las primeras han precedido por lo general a las segundas. Es una filosofía política con sus propios clásicos que lleva casi tres siglos a sus espaldas" (Valcarcel, 2000, 22).

Sin embargo hay que reconocer que, en este mundo de hoy, la cultura occidental, postindustrial y tecnológica, tiñe con visos de uniformidad amplias zonas del planeta. Y es, precisamente, en esta sociedad contemporánea donde se percibe el giro hacia la construcción de una imagen nueva, rica, renovada y profunda de esa presencia de las mujeres. Presencia que aunque nunca faltó en épocas pasadas, hoy está en la punta de lanza de la actualidad porque las mujeres al cambiar sus formas de vida y su dinámica ante la cultura, la familia y el trabajo contribuyen al cambio social e, incluso lo determinan con la fuerza de su propio cambio. Y en relación con los procesos de cambio y progreso social, se percibe una nueva faceta en el papel que juegan las mujeres. Si la mujer ideal había sido definida como la trasmisora de los valores y como la figura que mantenía lo establecido y la tradición, es decir como una instancia conservadora, hay ya que ir cambiando esta imagen, puesto que a través de su propia dinámica de cambio, las mujeres contribuyen, o al menos propician y favorecen la renovación social. Los roles sociales de las mujeres están cambiando velozmente, casi podría afirmarse que a la cabeza del cambio de los demás aspectos de la sociedad que también cambian muy de prisa, y darán mejores oportunidades tanto a las mujeres como a los hombres. Aunque todavía no son muy abundantes, se ven ya síntomas muy interesantes en las formulaciones publicitarias y las reglamentaciones laborales por citar dos de los territorios donde más duramente se marcaban las desigualdades contra las mujeres. Podemos consignar como ejemplos de los más recientes de todos estos procesos el de la entrada de las mujeres en los puestos jerárquicos de muchas iglesias cristianas (Catherine Jefferts fue elegida el domingo 18 de junio de 2006 obispo presidente de la Iglesia Episcopaliana de EEUU) y el de la posibilidad de estar en el ejército no sólo como tropa sino también en los más altos cargos.

2.3. La búsqueda de la identidad y de la autoestima.

Las mujeres, como ciudadanas del mundo de hoy y miembros activos de la sociedad tienen que definir y conquistar una identidad propia separada de la referencia al modelo masculino habitual hasta hace muy poco. A este respecto es muy reveladora una afirmación de Pilar Miró, en una entrevista que le hicieron en *EL PAIS* (1-XII-1991) en la sección *Luz de Gas*:

IC-2009-6 / pp427-462 ISSN: 1696-25085

P. ¿que hay de hombre en usted?
R. La fortaleza y el trabajo.

Evidentemente esta respuesta de una mujer de la calidad profesional de Pilar Miró, no necesita comentarios. Por el contrario, hoy día parece ser que la identidad se convierte en un problema para los hombres cuando las mujeres están definiendo la suya. La idea de lo que tenía que ser un hombre parecía clara por ser la única, pero al plantearse las mujeres la definición de su propia identidad sin la obligada referencia al modelo único masculino, ellos se ha encontrado perplejos: *si no somos el único y perfecto modelo al que todo se refiere... ¿quienes somos entonces?* Sin embargo, el hecho de que las mujeres conquisten su propia identidad llegará a producir un mejor equilibrio social puesto que también los hombres podrán encontrar y definir mejor la suya. Por sí mismos y no con el apoyo de unas superioridad y una referencia ya insostenibles.

De este nuevo concepto de identidad forman parte las dimensiones laborales y profesionales porque de ninguna manera podrá separarse ya la noción de persona (mujer u hombre) del ejercicio de un trabajo o profesión entendido tanto como una responsabilidad social como un derecho individual. La más destacada de las características en la identidad de las mujeres es, desde luego, la conciencia de sí mismas en tanto que personas con un rol social. Esto, que parece algo obvio, produce importantes efectos en la autoestima de cada mujer al vivir esta circunstancia y reflexionar sobre ella (Loscertales, 2006).

3. Los estereotipos de género en los medios de comunicación

El estereotipo se puede definir como una generalización en las atribuciones sociales sobre una persona por causa de su pertenencia a un grupo determinado o sobre el propio grupo. Y es una realidad el hecho de que las distintas culturas han elaborado unas definiciones muy claras acerca de las personas de uno y otro sexo: "lo que son y lo que deben hacer; qué conductas se esperan de cada uno de estos sexos y cuáles les están vetadas". Una de las consecuencias más interesantes de este proceso es el hecho de que los propios grupos estereotipados se autoatribuyen las características que el grupo estereotipador les asignó. Con lo cual se convierten ellos mismos, las mujeres en nuestro caso, en sus propios confirmadores y reproductores del estereotipo. Williams & Best (1990) distinguen:

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp427-462

Estereotipos de rol	Aquellos que determinan los roles adscritos a cada grupo y las cosas permitidas y prohibidas
Estereotipos de rasgo	Los más consistentes y básicos: asignan determinadas características psicológicas o rasgos de personalidad a los hombres y las mujeres.

Por lo que se refiere a los *estereotipos de rol*, se les puede encontrar e identificar en los títulos de los documentos informativos: "*Margareth Thatcher: hierro fundido", "La dulce clausura", "las abuelas madres",* pero también en el desarrollo de sus contenidos, en las imágenes visuales y hasta en la creación de "imágenes mentales" a través de determinadas construcciones lingüísticas. Los personajes son tratados también de formas especiales según sus roles sociales y, desde luego, también según los estereotipos al uso sobre su género. Los *estereotipos de rasgo* se identifican especialmente a través los adjetivos y demás formas de calificación a través del lenguaje de los locutores, voces en *off* y hasta de la palabra de los personajes en las selecciones emitidas. Son muy significativos, en efecto, los adjetivos dedicados a estereotipar en dos campos diferentes a mujeres y hombres. Suavidad frente a energía, sociabilidad frente a dominancia, sensibilidad frente a dureza... está claro que las mujeres aparecen como más pacíficas, sumisas, seductoras, sensibles, desgraciadas... que los hombres (Loscertales, 2007).

En relación con los estereotipos de género nos parece lo más adecuado ofrecer un resumen de los resultados de uno de nuestros Proyecto I + D, financiado por el Instituto de la Mujer, con el Título: "*¿Cómo se ven la Mujeres en Televisión. Análisis de los estereotipos que distorsionan su imagen*". Fue un trabajo realizado durante tres años (1997-2000) sobre una amplia muestra de documentos de informativos de televisión. Se analizaron seis años, 1990 – 1995, de los siguientes programas semanales: *Documentos TV* (TV 2), *Informe Semanal* (RTVE 1), *Los Reporteros* (RTVA) y *Línea 900* (TV 2).

Los estereotipos principales que se reproducen en los informativos no diarios de Televisión según hemos encontrado en esta investigación son los derivados de una base conceptual originaria, un "estereotipo de rasgo" definitorio, que tiñe, desde la noche de los tiempos, las ideas, apreciaciones y consideraciones sobre las mujeres en general y cada una de ellas en particular. Se trata de un error fundamental que confunde lo biológico y lo social y define como un "dogma", o una tesis científicamente demostrada,

IC-2009-6 / pp427-462 ISSN: 1696-25085

que las mujeres están determinadas por la biología a ocupar un puesto social específico. Partiendo de una clasificación de los espacios sociales en públicos y privados, los suyos serían los del ámbito privado y si les da tiempo, si se sienten capaces, y sin abandonar su verdadero sitio, pueden ir a ocupar uno público. Hay muchas ocasiones en que tanto profesionales de la comunicación, como los propios medios (en las editoriales de prensa, por ejemplo, o en las presentaciones de algunos de los documentos informativos que hemos estudiado) queriendo, y creyendo, que hablan en favor de una correcta atención a las mujeres confunden lamentablemente, en este campo, los aspectos del sexo y el género.

Tal como lo hemos encontrado, incluso con unos visos de aparente modernidad y justicia, este estereotipo de base, marco para muchos otros, podría formularse así:

Las mujeres tienen asignada por la naturaleza (biología-sexo) las tareas de reproducción de la especie y cuidado y educación de la prole y mantenimiento del hogar con todos sus integrantes personales y materiales.

Deteniéndonos en esta formulación, puede observarse que, el "determinismo" biológico que define, incluye aspectos sexuales totalmente reales (parir y amamantar) pero también se encuentran en él datos *sociales y de cultura* como criar, educar, atender...

Como complementos y derivados de esta primera formulación ideal estereotipada, aparecen otros numerosos estereotipos que podríamos denominar secundarios aunque su importancia no sea menor y los impactos que producen tengan a veces devastadores efectos. Citaremos los que nos han parecido más señalados por su importancia y por su presencia en los temas o, incluso, en la elección del argumento y el diseño de los personajes implicados en la confección de determinados productos informativos.

1. El primero es la definición de los roles de las mujeres y de los varones sobre *una base confusa que mezcla indiscriminadamente los determinantes biológicos con los condicionantes sociales*. Posiblemente esta confusión (que al parecer para él no existía) es la que le hizo decir a Schopenhauer que las "mujeres son unos seres de cabellos largos e ideas cortas". Este estereotipo desencadena una fuerte carga de sentido en algo que tiene mucho que ver con las atribuciones de "valores" a roles sociales asociados al género. Por lo que respecta a nuestra investigación, puede destacarse aquí el hecho, estadísticamente muy frecuente, de que la voz en *off* (símbolo de la autoridad) sea de varón.

2. El segundo estereotipo derivado mostraría la creencia en unas *diferentes características psicofísicas en cada género: por ser de uno u otro sexo se está abocado a tener una determinada forma de ser y actuar*. Estas diferencias ante una consideración cuidadosa, resultan,

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp427-462

en su mayoría, erróneas e incluso inexistentes. Este estereotipo, muy abundante en la confección del mensaje mediático, se percibe sobre todo en la adjetivación y caracterización de los personajes de los reportajes y documentales que hemos revisado. Así por ejemplo, a una mujer empresaria no se le adjudican adjetivos de los que se le colocarían a un hombre empresario: fuerte, enérgico, agresivo, imperativo…

3. En relación con este aspecto puede situarse y hasta diferenciarse otro estereotipo con entidad en sí mismo. Sería el tercero: *la importancia del cuerpo y de la apariencia externa en las mujeres*. Es un tema que ellas mismas asumen porque la sociedad lo impone con una cierta violencia simbólica. Y no sólo se trata de la belleza. La "mujer prototipo" en los medios son *jóvenes, delgadas y de clase media* o *medio-alta*. Las demás son la excepción: ancianas, enfermas, maltratadas... Y no sólo en la publicidad, aunque es en dónde se ve con más claridad. Porque por ejemplo, si hace falta una médica o una profesora, de entre todas las del Hospital o de la Universidad se procurará elegir a una que, además de profesional, sea joven y de buena presencia.

4. El cuarto estereotipo sería, como una consecuencia más, la asignación indiscutible de "territorios sociales": *el mundo público para los varones y el mundo privado para las mujeres, es decir la relación entre los géneros y su adscripción al mundo privado y al público como "absolutos"*. Se pertenece definitivamente a uno de estos territorios aunque se pueda visitar el otro. Incluso aunque estas "visitas" sean presentadas como positivas, se trata de un grave error. Preguntas como ¿su marido le ayuda a usted en las faenas de la casa? reflejan este estereotipo del que participan muchas mujeres asumiendo totalmente esa responsabilidad. Y cuando un político dice que ante la afluencia masiva de las mujeres al mundo laboral hay que dictar leyes que les permitan armonizar la actividad laboral y la vida familiar, también se está perpetuando este estereotipo. Mucho más si lo que se dice es "sus responsabilidades familiares".
5. Así es como se puede definir el quinto estereotipo, más grave aún que los otros por lo solapado e insidioso que resulta su mensaje. Es el concepto de *la relación de las mujeres con la infancia y la juventud* de las que se las considera responsables por completo. Está claro, en muchos discursos mediáticos que si, por ejemplo, un bebé enferma es la mamá la que ha de faltar al trabajo para atenderle. O que determinadas profesiones de horarios cortos y vacaciones amplias son apropiadas para mujeres porque así pueden seguir

IC-2009-6 / pp427-462 ISSN: 1696-25085

atendiendo a sus "responsabilidades propias". Parece que "sólo" las madres son responsables de la educación en el seno de la familia, porque si ellas abandonan se produce la debacle. No daremos desde luego la cita bibliográfica de esta genial idea. Para mayor gravedad, este estereotipo no sólo no se desvanece sino que aumenta, puesto que está apareciendo otro colectivo indefenso y necesitado, el de los ancianos en su fase final, cuyo cuidado está siendo atribuido a "las hijas" frente a la alternativa "cruel" del asilo, aunque eufemísticamente se le llame residencia.

6. Finalmente nos atreveríamos a presentar el sexto y último de los estereotipos que viene ya insinuándose en algunos de los anteriores. Tiene, además, la falacia de ser como una muestra de apoyo a "la liberación de la mujer". Con un viso de modernidad y condescendencia podría formularse así: *Indudablemente el espacio propio de las mujeres es el mundo privado. No obstante, ello no implica que, sin dejar de atender a esta primera e irrenunciable misión, las mujeres quieran "salir" a ocupar espacios públicos y lo hagan si pueden.* Se trata de las mismas ideas dichas de otra forma en relación con dimensiones que no tendrían por qué ser de mujeres o de varones, sino de personas: intelectuales (siempre está implícito el "si pueden" como la mención de otra forma de inteligencia ¿quizás menor?); profesionales (no es lo suyo hacer ciertas acciones, ¿es que no está dotada?, pero si quieren hacerlas...) Es decir una mezcla de conceptos absolutamente heterogéneos que no puede hacerse si se quiere ser mínimamente coherente.

En efecto, en muchas expresiones de los informativos se percibe que se entiende la liberación de las mujeres, la justa atención a la presencia de sus demandas, como el hecho de que se le presten las ayudas y asistencias necesarias para que pueda tener una profesión y compatibilizarla con esas funciones a las que no puede renunciar (parece que "por imperativo biológico") aunque eso se deja latente y no expresado la mayoría de las veces. Quizás porque se entiende que va de suyo, que es algo tan evidente y verdadero que no es preciso volverlo a recordar: todos lo saben. Eso es un estereotipo "de libro".

4. Los medios de comunicación creadores de imagen

En la sociedad actual hay un espejo importante, el de los medios de comunicación social que dan el reflejo de lo que la realidad es, e incluso de lo que quiere ser. Ellos certifican, son una especie de notario de lo que hay y lo que sucede. No es que lo hagan con la más deseable de las

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp427-462

exactitudes, pero no se puede negar que, en el momento actual, las relaciones entre la realidad y lo que de ella cuentan los medios, es algo a considerar porque tiene un significativo peso específico en sus maneras de conocer y expresarse. Y así es como se genera la *imagen social* que encuentra en la Psicología Social sus fundamentos teóricos con tópicos tan importantes como la percepción social, el conocimiento social de las personas, atribuciones, estereotipos como recursos comunicativos, prejuicio y discriminación, y tantos otros. En definitiva, la imagen social que generan los medios *supone una categorización sólida* por lo cual nos conduce al reconocimiento de las personas que son representadas por ella. *Surge en la sociedad que rodea a ese grupo de personas a lo largo de un proceso histórico de desigual duración* porque la creación de una imagen social resulta de una compleja síntesis cultural sobre realidades concretas. Por eso diferentes culturas han generado imágenes sociales muy diferentes también acerca de las mismas personas o grupos. Su gran potencia estriba en que se acepta y se generaliza siendo *compartida por toda la ciudadanía. Y puede estar cargada de estereotipos y prejuicios*. Con esta afirmación pretendemos reconocer el peso en la imagen social del estereotipo y hasta de la discriminación que procede del prejuicio, aunque no debe pensarse que ellos sean su componente principal.

Por lo tanto, actualmente los medios de comunicación social reflejan y difunden un acercamiento a la realidad y por tanto también una aproximación, una manera de entender a los hombres y las mujeres y los hombres actuales. Con ello contribuyen de manera importante al proceso de socialización del género, a la vez que reflejan la situación de ambigüedad en que se encuentran hoy día muchas mujeres que, ante la rapidez de los avances y transformaciones sociales, ven acrecentada la posibilidad de ejercer roles que van mucho mas allá de los tradicionalmente ejercidos por sus antecesoras. Por una parte el reconocimiento constitucional a la igualdad de derechos entre varones y mujeres; por otra, el bagaje cultural arquetípico que a través de mitos y religiones ha sido interiorizado por todos, hombres y mujeres, a lo largo de siglos.

4.1. Medios basados en la palabra y medios basados en la imagen

Al estudiar como los medios de comunicación contribuyen a la creación de la imagen social de las mujeres hay que tener en cuenta que sus herramientas básicas de expresión son la palabra y la imagen y así agruparemos las líneas de acción de los medios. Así se pueden ver las mujeres "dichas" en lo que atañe a cómo hablan de ellas la prensa y la radio, mientras que las mujeres "representadas" serán las que aparecen en televisión, radio y publicidad.

Entre los medios con *predominio de la palabra* destacan prensa, radio y libros. Sus profesionales utilizan recursos literarios, intentan dar a las palabras toda la riqueza posible en los contenidos y toda la belleza formal

IC-2009-6 / pp427-462 ISSN: 1696-25085

de que puedan revestirse para llegar a establecer interacciones con sus públicos. El hecho de colocarse ante cualquier medio de comunicación lleva al público a un esfuerzo inicial, la decodificación del mensaje, pero en el caso de la palabra se trata también de una dinámica creadora porque la persona que recibe palabras, es decir que oye o lee, no las puede integrar tal cual llegan porque las palabras son convenciones para ser un símbolo de otras cosas. Por lo tanto, ha de manejarlas hasta convertirlas en ideas, llenándolas además del amplio colorido de los sentimientos. Porque aunque la palabra sea el vehículo privilegiado del pensamiento y, por ello, una puerta abierta al contraste de pareceres, es igualmente un canal inigualable para la manifestación de la sensibilidad y el intercambio de emociones (Loscertales, 2007).

Por lo que respecta a la imagen son medios muy diversos los que la tienen como denominador común: aquellos cuyos mensajes "salen por pantalla", desde la del cine, pasando por la de la televisión, hasta las individualizadas, y a veces diminutas, pantallas de los móviles o los juegos electrónicos que reciben el nombre genérico de T.I.C. (Tecnologías de la Información y la Comunicación), sin olvidar, evidentemente, a la nueva y eficaz pantalla del ordenador, donde "navegamos" por Internet. También podemos incluir en este amplio campo, a las producciones y mensajes que nos envía la Publicidad que tiene a la imagen como su forma privilegiada; nadie como la publicidad se expresa con imágenes porque ha sabido hacer iconos hasta de las palabras.

Estas nuevas líneas de información y comunicación basadas en la imagen como elemento expresivo privilegiado están promocionando una forma también nueva, la que ya se viene denominando "cultura audiovisual" y se puede definir como un eficaz motor del cambio tanto en las personas como en sus entornos sociales. Y así, junto a las culturas que se basan en la palabra, en el discurso lógico y reflexivo, más difíciles de adquirir, aparecen, vivas y pujantes, las basadas en la imagen, cuyos contenidos son de adquisición rápida e intuitiva porque van directamente a los sentidos. Esto quiere decir que actúan más intensamente sobre las dimensiones emocionales y dejan de lado el sosegado proceso del pensamiento racional, siendo esta una de las características más importantes de la imagen frente a la palabra que exige un esfuerzo de pensamiento para ser entendida.

5. Las mujeres "dichas"

¿Cómo "hablan" esos medios con predominio de la palabra de la mujer? ¿Qué tipo de mujer está "dicha" en la prensa o en la radio? Cuando se utiliza la palabra, ¿a qué mujer se presenta?

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp427-462

5.1. En la prensa: Mujeres de a diario

Si bien las mujeres aparecen como grandes lectoras de literatura, muy por encima de los hombres (según datos de la Federación del Gremio de Editores de España, y en Francia existe la misma tendencia), en lo que se refiere a prensa diaria el porcentaje es todavía bajo. Las mujeres leen más que los hombres, pero prefieren los libros más que los diarios. En Francia, mientras un 36% de mujeres lee un libro al mes, los hombres representan un 30% de los lectores de libros. Respecto a los diarios, en el país galo un 33% de mujeres leen regularmente un diario frente a la cifra de un 40% de hombres.

Según datos del Estudio General de Medios (EGM) de España realizado en el año 2001, el porcentaje de lectoras de prensa diaria (incluye la prensa de información general, la económica y la deportiva) representa un 37% frente a un 63% de lectores masculinos. Estas cifras apenas si han variado en los últimos años, a pesar de la creciente incorporación de la mujer al mundo profesional y a la toma de decisiones en la vida pública. En 1998, el Estudio General de Medios arrojaba exactamente los mismos porcentajes. Al observar los datos concernientes exclusivamente a los diarios de información general puede comprobarse cómo el porcentaje asciende en España a un 39,6% de lectoras frente a un 60,4% de lectores. Respecto a la prensa económica, el número de lectoras desciende a un 25,6% frente a un 74,4% de lectores. En prensa deportiva la diferencia se acrecienta notablemente al contar solamente con un 16% de lectoras, mientras los lectores representan un 84%.

Desde sus inicios, la prensa ha sido un campo de ocupación varonil, en el que las mujeres comenzaron a tomar posiciones minoritarias en el siglo XIX y comienzos del XX, hasta llegar, hoy en día, a intervenir como masa crítica. Esta amplia presencia de las mujeres en la prensa ha permitido su participación en la producción periodística, pero no ha impedido que en los resultados de esa producción -en los que se representa simbólicamente la realidad- sigan manifestándose diversos estereotipos, entre otros, los de género, que pueden ser detectados por las audiencias. En este sentido, las estructuras y procesos de producción de los mensajes, imágenes y textos constituyen un punto crucial. Los diferentes elementos que intervienen -la propiedad y control de los medios, el contexto sociocultural (desde el ámbito supranacional hasta el local), la presión de la publicidad como instrumento de financiación, la jerarquía dentro de los órganos responsables de la redacción y la identidad profesional, la selección de temas, las fuentes informativas con el doble rango de credibilidad y visibilidad social, la representación de las mujeres y los hombres, las formas narrativas y la construcción del público o audiencias- inciden en la configuración de los estereotipos de género. Por consiguiente, una pregunta pertinente es: si las mujeres están interviniendo en la producción como masa crítica ¿por qué no

IC-2009-6 / pp427-462 ISSN: 1696-25085

desaparecen los estereotipos de género en general, y en particular los que refuerzan el estatus de subordinación de "lo femenino"?

El hecho de que en la actualidad las mujeres periodistas ocupen aproximadamente un treinta por ciento en las redacciones de prensa y alrededor de un cuarenta por ciento en otros medios (agencias de noticias, radio y televisión en conjunto, y gabinetes que trabajan para los medios de comunicación) ha posibilitado que, en estos últimos años, las mujeres sean más visibles como autoras de textos, reporteras, analistas, firmas de columnas personales y, en general, en casi todos los perfiles de la redacción, salvo en los puestos de dirección, pues ahí las mujeres siguen siendo minoría. Esto último no puede pasarse por alto porque tiene consecuencias importantes: no sólo limita las posibilidades de transformar el proceso y las condiciones de producción, sino que dificulta la incorporación de información sobre los cambios en la condición de la mujer y, en definitiva, de contenidos que reflejen las posibilidades, aptitudes y experiencias reales de las mujeres en la sociedad.

La imagen de la mujer y del hombre en los medios de comunicación todavía no refleja la pluralidad de papeles y funciones que ambos desarrollan en la sociedad actual, incluso hay secciones donde la invisibilidad de las mujeres queda latente. Uno de los factores que inciden en este hecho es su escasa presencia como fuente informativa.

Las páginas consagradas a la política y a la economía resultan un mundo dominado casi exclusivamente por representaciones masculinas y, en general, las representaciones femeninas en los contenidos informativos sigue siendo muy limitada.

Algunas fotografías las retratan con un toque más informal y familiar que el que conceden a los varones. Desde el punto de vista del lenguaje, aparecen a menudo expresiones aderezadas de clichés trasnochados, o adjetivos sexistas, o usos del genérico masculino que ayudan a pervivir el papel social tradicional atribuido a las mujeres. Como demuestran los numerosos estudios realizados, son las secciones de sociedad -en especial-, ocio y espectáculos donde aparece cierta visibilidad de las mujeres.

5.2. En la radio: Con voz de mujer

En sus comienzos, la radio surgió como un medio "fácil" por lo rotundamente popular de su fórmula comunicativa, ya que permitía al oyente acercarse con muy poco esfuerzo intelectivo a toda clase de contenidos, a personas y personalidades inalcanzables, y sobre todo a comprender cuestiones que en el medio escrito podían parecer áridas. Así es como la radio se mostró como un medio mucho más rápido, popular, cercano y fidedigno que la prensa, aunque sin llegar a suponer una amenaza al prestigio de esta última. Y esas virtudes que la distinguieron del único medio

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp427-462

masivo con el que inicialmente se medía, también se han afirmado y legitimado frente a la televisión. Sin embargo, como pasa con ésta última, la radio no parece desempeñar una única función social. No se sabe si es más un medio para distraer o para informar. Está por verse si es un medio cuyos contenidos acompañan a otras actividades o si tiene suficiente entidad por sí mismo para constituirse en objeto de atención. Pero la radio está ahí, con sus índices de audiencia de una constancia envidiable, con su fidelidad y su fiabilidad, con la "magia" de cada día. Además ahora, después de unas décadas de incierto futuro en su convivencia, primero con la prensa y luego con el medio televisivo, la radio se ha constituido en una alternativa digna y atractiva por sí misma.

Analizar la presencia de estereotipos de género en la radio se convierte en un reto de envergadura. Nos limitaremos a acercarnos a los principales elementos de su estructura profesional y comunicativa, para preguntarse por la imagen que proyecta la radio de hombres y mujeres y sus relaciones empezando a pensar en lo que se observa a primera vista, para tener una idea de cómo este medio puede influir en la consciencia y la subconsciencia social.

El rasgo más sobresaliente de la radio es sin duda la "oralidad "de su discurso que es lo que implica ese carácter efímero de la comunicación radiofónica. Es curioso, sin embargo, que la dificultad por retener sus textos no represente un problema para los receptores de este medio, sino que funciona como uno de los estímulos de su propuesta comunicativa. Porque la radio se ofrece como un medio vivo, cuya emisión se "va haciendo" o "terminando" en cada uno de los encuentros comunicativos con sus oyentes.

La misma volatilidad del medio se transfiere -como por contacto- a su grado de representación social. En general, se piensa poco en la radio. Pensar en la radio es más arduo que hacerlo sobre la televisión o la prensa. Porque a diferencia de éstos, la radio no tiene un "marco conceptual" tan rico y claro entre la gente. De hecho, ha sido tradicionalmente poco contemplada como objeto social de primer orden -hay relativamente poca "teoría radiofónica"- y escasamente tratada como técnica profesional en la mayoría de los centros de enseñanza de la comunicación social.

¿Hay una radio pensada para mujeres y otra para hombres? Parece evidente que sí. Algunos programas muestran una manifiesta inclinación hacia uno de los sexos. En sí mismo esto no tendría por qué ser revisado, ya que no implica necesariamente una imposición, agresión o exclusión sexista. Es más, la especialización o segmentación de la audiencia por temas o contenidos es algo habitual en la comunicación de masas, en tanto que existen "comunidades de sentido" asociadas a esa y otras diferencias. No debería objetarse que hubiera programas pensados para mujeres o para hombres como los hay para niños, personas mayores, expertos en cine, taurófilos, etc. Lo que sí habría que reflexionar es sobre

IC-2009-6 / pp427-462 ISSN: 1696-25085

los contenidos, frecuencia y atribución de roles y funciones en dichos programas.

Aceptada la especialización en la radio como un hecho y como uno de los aspectos que la caracterizan y la ayudan a convivir en armonía con otros medios, ciertos programas arrastran a una mayoría de hombres o de mujeres. En algunas emisoras en España e Italia, los programas deportivos de la noche tienen unos índices de audiencia muy superiores a cualquier otro (llegan a doblar el número de oyentes del que les sigue en popularidad), constatándose que la mayoría de sus oyentes son hombres.

Este y otros hechos relacionados con la segmentación de la audiencia sugieren preguntas muy diversas sobre la relación entre radio y género. Entre otras: ¿qué significa que algunos temas, como los deportes, sean considerados tradicionalmente masculinos, en este y otros medios? ¿Qué intenciones o efectos puede tener esa premisa? ¿Es esa afirmación representativa de lo social, teniendo además en cuenta el porcentaje de mujeres que participa o se interesa por el deporte? ¿Hasta qué punto es aceptada y sancionada esta afirmación por la audiencia?; es más, ¿se estructuran los contenidos a partir de esa consigna, es decir, el sexo es un factor a tener en cuenta en la búsqueda del interés de la audiencia?

Otras cuestiones que cabría analizar son los rasgos de identidad en razón del sexo de los oyentes: en qué se diferencian los programas para hombres de los programas para mujeres; o por qué los espacios de la radio que siguen los hombres son mayoritarios mientras los seguidos por mujeres son minoritarios. ¿Puede hablarse de una comunidad masculina de oyentes más compacta y firme que la femenina?; y aún hablándose de programas más seguidos por mujeres que por hombres, como los *magazines* o los *late night*, ¿puede hablarse de mayorías femeninas? Por último, también sería interesante analizar el concepto de lo masculino o lo femenino de la audiencia que escucha un programa dirigido supuestamente al "otro sexo", así como lo que piensan los hombres o mujeres que no se identifican con los contenidos o formas de los programas aparentemente dirigidos a personas de su propio sexo. Las respuestas llevarían a preguntarnos ¿qué tipo de relación psíquica (empática), emocional, física o cultural une a una audiencia según criterios de género?, o ¿cómo reacciona dicha audiencia cuando se frecuentan ciertos "usos comunicativos" como los estereotipos de género? Estos interrogantes serán un acicate para la reflexión sobre la situación de la radio respecto al género.

En la radio se habla de todo, y eso ya es una diferencia sustancial con otros medios como la prensa o la televisión. Es un medio para mayorías -las que han sido- y minorías -las que son-, lo que se traduce en toda clase de facturas y fracturas que dividen a su audiencia. En eso también se separa del resto, ya que difícilmente una misma persona soporte gran parte de la programación radiofónica con distintas franjas horarias, porque requiere un mayor esfuerzo de atención; distintos roles de oyente y, sobre

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp427-462

todo, divergentes contenidos. Por eso es necesario analizar la relación entre la agenda de temas que se tratan -que debe ser ahora mismo una de las grandes ventajas de este medio- con el mantenimiento de ciertos esquemas muy rígidos respecto a la mujer y al hombre. A este respecto es curioso lo que A. Crisell comenta: "se ha demostrado que la radio, por ejemplo, es buena respecto a la música, noticias, política, y algunos intereses de las mujeres (*women´s interests*) pero menos buena respecto a los deportes (excepto el cricket) la moda o el sexo " (Seymour-Ure, 1991). Aparte de la distancia que puede haber con los ingleses respecto a los deportes en la radio, es fácil pensar qué clase de contenidos son esos que "interesan" a las mujeres. Es interesante ver que no se asocia a los hombres con ningún contenido específico. No hay "intereses de los hombres", quizás porque muchas personas piensan que "género" se relaciona sólo con mujeres y no con hombres, o porque se da por sentado que en el resto de los contenidos, los hombres son el objetivo natural para el medio.

El peligro no está en hablar sólo de fútbol, de sentimientos, de política o de actualidad, sino en asumir una uniformidad temática -que se hable de lo que la mayoría quiere oír- con rigidez comunicativa. Si se asocia un tema a una forma específica de tratarlo y a una audiencia determinada puede resultar, entre otras cosas: que la política, cuando pasa por la radio, es únicamente la vista por los tertulianos; que la radio emotiva es sensiblera, sensacionalista o escabrosa; que los deportes son las polémicas futbolísticas; que cuando se hace referencia a temas que supuestamente sólo incumben a mujeres, se hable de dietas, apariencia física, cocina, horóscopo, hogar, belleza o cuestiones afectivas y que las propias cuestiones de género son, hasta hace muy poco, materia reservada exclusivamente para mujeres.

Lo curioso es que la radio representa para muchos el medio menos dañino, el más inocuo, hasta el más transparente. Tanto es así, que se tiene por un medio atípico frente a “la contaminación y los efectos contaminantes” de otros. Por eso se hace referencia a una cuestión tan seria como la dominación, entendida no tanto como manipulación –ya que no es normal que nadie consuma a conciencia un medio para ser manipulado-, sino como el poder, influencia y capacidad de definir valores y criterios sociales y de conformar la realidad, que tienen muchos medios –como la radio- sobre su audiencia.

Una razón de esa percepción “benigna” que se tiene de la radio, es que las situaciones de dominación resultan más sutiles en ella que en otros medios. Un ejemplo: hay fundadas sospechas por parte de los oyentes, y mucho más que sospechas por parte de los profesionales del medio, acerca de la curiosa oportunidad de algunas llamadas, cortes, declaraciones, textos, cartas, etc., respecto de muchos programas. Como se ve, no hace falta remontarse al consultorio de Elena Francis –del que se decía que el equipo de dirección del programa no sólo estaba a cargo de todas las

IC-2009-6 / pp427-462 ISSN: 1696-25085

respuestas y de la selección de las cartas que se leían, sino también de la redacción de estas mismas cartas, o, al menos de rehacerlas a su conveniencia-, para encontrar ejemplos de "organización" de los contenidos con fines estratégicos por parte del medio. Pues bien, estas maniobras que pueden suceder todos los días, no suelen hacerse evidentes. ¿Por qué? Quizá porque forman parte de la relación íntima entre medio y oyentes. Pero es más plausible pensar que son acciones que, aunque intuidas por algunos, están fuera del alcance de los oyentes. Son tácticas que forman parte del funcionamiento interno del medio y de sus intenciones; es decir, de alguna o de todas sus dimensiones sociales: la línea ideológica, la ética, la empresarial.

Hay que dejar una puerta abierta a la reflexión sobre otras estrategias comunicativas en las que se manifiestan especialmente los estereotipos de género. Entre ellas, las diferencias en las formas de seducción que ejercen los locutores –hombres o mujeres- sobre parte de su audiencia; seducción que ha de considerarse como un elemento persuasivo con innegables repercusiones sobre la percepción del programa.

6. Las mujeres representadas

Cuando la imagen se hace abrumadoramente presente, también los medios "hablan" de la mujer de una manera muy especial. Vamos a hacer un recorrido por aquellos cuya característica de más impacto está en la imagen. Nos referimos a la televisión, al cine y a la publicidad.

6.1. Las mujeres contadas: Televisión

Hay algo muy importante en la forma de ver televisión: la vivencia de que lo que sale en la pantalla tiene un cierto viso de realidad. Ahora bien, se trata de una realidad recreada, programada, estructurada teatralmente como producto televisivo. Se está creando algo así como un "subconsciente televisivo" que aprende y adopta los mensajes simbólicos de la televisión, en una forzada socialización mediática (Núñez, 2005).

En esta dinámica socializadora, la pequeña pantalla ofrece:

- *Argumentos*: Historias que captan la atención, que muestran "otra vida" más seductora o, por el contrario, que impresionan por ser horribles y agresivas

- *Escenarios*: Marcos para esas vidas

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp427-462

- *Interpretaciones*: Pautas para comprender los contenidos, y acceso a diversas ideologías

- *Espectáculos habituales y espectáculos inesperados*: Distracción y sorpresa, formas de evadirse de una realidad sosa o aburrida.

- Con estos recursos, las personas que ven la televisión, lo quieran o no, van integrando en sus esquemas cognitivos y emocionales una serie de contenidos que pueden describirse de la siguiente manera:

- *Modelos humanos*: Para la construcción de la Identidad. Aquí es donde aparecen los modelos-mujer y los modelos-hombre, ambos diseñados según los estereotipos al uso que son los que los hacen inteligibles.

- *Formas de interacción social*: Conductas que pueden no ser útiles ni éticas pero que son valoradas porque las muestra el medio televisivo.

- *Dinámicas vitales*: A veces absurdas y otras veces reales pero siempre ágiles y atractivas. Los roles de género son aquí muy significativos.

- *Líneas éticas*: Para sostener la acción que muestra la televisión.

- *Planteamientos socio-políticos*: Como base de las ideologías.

Aunque ha sido muy utilizado este símil en diferentes textos, volvemos a recurrir a él porque es muy gráfico: *Si un extraterrestre la viera por unas horas, ¿qué idea sacaría de nuestro mundo? Pues probablemente pensaría que*

- El 80% de los trabajadores son hombres ya que sólo la quinta parte de las personas que trabajan y que aparecen en este medio son mujeres.

- Que la vida media de las mujeres es inferior a la de los hombres, ya que la mayor parte de las mujeres que aparecen en la pantalla suelen tener entre 20 y 45 años. En cambio, los hombres pueden pasar tranquilamente de los cincuenta. (La invisibilidad de las mujeres mayores se está rompiendo poco a poco, pero todavía no se ha logrado del todo).

IC-2009-6 / pp427-462 ISSN: 1696-25085

- Que, en general, los hombres tienen trabajos más cualificados que las mujeres (que las mujeres trabajan en el ámbito privado: cuidando a la familia y al cargo de tareas domésticas)

- ¿Qué tratamiento hace la televisión de la mujer? Diferentes investigaciones (González y Núñez, 2000; Núñez, 2007) nos llevan a afirmar que la mayoría de las veces en las que una mujer es noticia en TV, lo es por una de estas dos razones:

- Por ser muy importante, pero mucho (especialmente del mundo artístico).

- Por ser víctima o sujeto de algún problema social: maltrato, cuidado de menores o mayores, de personas dependientes (drogadicto, etc.).

- De esta manera podemos afirmar que existen unos errores básicos en el tratamiento de género:

- Un desequilibrio cuantitativo entre mujeres y hombres en tiempo y presencia. Es excepcional que saquen a una mujer deportista, a una científica, a una investigadora…

- Una desigualdad cualitativa en cuanto a ocupaciones y roles desempeñados. Las mujeres suelen salir más en el ámbito doméstico y los hombres en el laboral. Pocas veces sale un hombre cuidando de una persona enferma.
- Por lo tanto, se produce una distorsión de la imagen social de las mujeres como objeto de noticia. Esa distorsión se plasma en los propios diálogos de programas o series. Se podía escuchar al presentador de un programa infantil decir lo siguiente: Chicos, ¿a que a todos os molesta que vuestras madres os manden a pasar la escoba o a recoger la mesa?

- En la ficción televisiva, películas o teleseries nos encontramos esta misma desigualdad:

- 8 de cada 10 episodios están protagonizados por hombres.

- Sólo 3 de cada 10 personajes son mujeres.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp427-462

- En lo que tiene que ver con tareas domésticas, las mujeres aparecen en una relación de 7 a 1.

- En la publicidad, en escenas de hogar aparece una proporción de 5 (mujeres) a 1 hombre.

Si hablamos de las personas que trabajan en la televisión, tenemos que decir que si bien existe un cierto equilibrio entre profesionales que conducen programas, no ocurre lo mismo cuando se trata de estar en puestos de dirección.

Por lo tanto, en lo que se refiere a la presencia humana, puede afirmarse que los hombres suelen aparecer con caracterización de tipo profesional o como sujetos de informaciones de cierta relevancia. En programas divulgativos, educativos o informativos, son directivos, conductores y presentadores (con especial incidencia en este último tipo de programas: los informativos).

En lo que atañe a las mujeres, aunque ya van ocupando poco a poco espacios similares a los que ocupan los hombres, su presencia todavía es predominantemente testimonial y de adorno. Por ejemplo, las chicas vestidas de forma ostentosa (o desvestidas, directamente) que acompañan al conductor de un concurso o de un musical. Y sólo poco a poco se van incorporando a la dirección o conducción de programas. Un ejemplo explícito nos lo ofrecen las palabras de Angels Barceló que en una entrevista concedida a la Revista *MH Mujer* cuenta cómo en TV3, donde trabajaba, le dijeron que quien presentaba un diario no lo podía dirigir, que era política de la empresa. Aunque esa política cambió cuando fue un compañero el que presentó el informativo porque a él sí le permitieron dirigirlo. Angels Barceló entonces se fue de la cadena.

Queremos hacer una mención especial a algunas series que se presentan con un envoltorio que puede inducir a error: nos referimos a dibujos animados. Son series muy instaladas en nuestras televisiones, en nuestras vidas, muy reconocidas, aunque poco conocidas con sentido crítico. ¿Qué decir de *Los Simpsom, Padre de Familia* y *Shin Chan?*

Estudiándolas con cuidado lo que encontramos es que muestran unos roles de padres o madres (de mujeres u hombres) realmente vergonzosos.

Los Simpsom son una peculiar familia americana formada por Homer, el padre: quien se dedica exclusivamente al trabajo extra-doméstico, es vago, egoísta, comilón, dependiente; Marge, la madre: ella es inteligente, tiene ideas propias…pero renunció a su empleo para quedarse en casa cuidando de sus tres hijos; Burt es el hijo mayor: valiente y travieso, es ingenioso y nunca expresa sus sentimientos porque eso lo debilitaría; Lisa es una niña lista, honesta, dialogante, sabe manifestar lo que siente… toda una mujer de carácter (…obediente). Tienen una hermana pequeña que habla poco.

IC-2009-6 / pp427-462 ISSN: 1696-25085

Padre de Familia es una serie creada inicialmente para adultos que fue retirada de la cadena Fox en 2002, aunque la demanda del público la devolvió a la parrilla en 2005. Ahora La Sexta tiene los derechos de emisión. Dicha serie gira en torno a las aventuras de Peter Griffin y su familia. Peter trabaja en una fábrica de juguetes y se presenta como irresponsable y fiestero. Peter es, también, violento. De hecho, en uno de los capítulos sufrió un arresto domiciliario por pegar a una mujer embarazada. Lois, su mujer, es ama de casa y profesora de piano (lleva la doble jornada escrita en la frente). Tienen un hijos, Cris, un chico de reacción mental lenta; una hija (Megan), una adolescente rechazada en la escuela y humillada por su familia, y un bebé (Steve), que es cuasi diabólico, que planea matar a su madre y conquistar el mundo. Vaya super-argumento!!

Por último en este repaso, tenemos a la serie Shin Chan, que presenta a la familia Nohara. Shinnosuke Nohara es Shin Chan, un niño de cinco años que va a la guardería, le encanta perseguir a las jovencitas, disfruta mirando a chicas en bikini y practica el "baile del culo". Hirosi es su padre, es oficinista, gana poco, frecuenta los bares después del trabajo, le encanta el alcohol y se escaquea de su trabajo en casa. Misae es la madre, es ama de casa, le encanta dormir la siesta, cotillear con las vecinas y buscar las mejores ofertas del supermercado. Himawari es la hermana pequeña y ya le encantan las joyas y los chicos guapos.

En las tres series las mujeres salen muy mal paradas: son maltratadas por su propia familia o por otras personas: de una forma manifiesta en *Padre de Familia* o *Shin Chan* y de una manera latente en los *Simpsom*. Aunque los personajes masculinos no es que salgan mejor parados. Nos traen a unos sujetos sin autoridad, despreocupados por la formación de su familia, vagos y alcohólicos. Nos muestran unos modelos impresentables.

Aquí no hay nuevos modelos de mujer y nuevos modelos de hombres sino figuras caducadas, potencialmente perjudiciales para la salud psicosocial de cualquier persona, y en concreto de un grupo de personas claramente vulnerable; infancia y la adolescencia. En ese sentido podemos hablar de que presentan efectos secundarios. Creemos que, como hacemos con las medicinas, las personas responsables de niños y niñas deberían leer el "prospecto" antes de encender la tele.

Por esos motivos sería conveniente actuar sobre las personas que ven la televisión a través de la dinamización grupal y de la intervención formativa para enseñar a *leer* la *tele*. Debemos tener presentes muchas preguntas que nos harán reflexionar, una excelente forma de despertar el sentido crítico:

¿Qué tipo de mujeres muestra? ¿De qué edad? ¿Con qué apariencia? ¿Son protagonistas del relato o ejercen papeles secundarios? ¿En qué entorno aparecen? ¿Trabajan fuera de casa o dentro? ¿Se las nombra por sus nombres o por sus apellidos o cargo? Y a un hombre, ¿se le nombra por su nombre o por su apellido o cargo? ¿Las mujeres toman

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp427-462

decisiones o las toman por ellas? ¿Cómo se relacionan con los hombres? ¿Qué tipo de lenguaje se usa para hablar de mujeres? ¿Y para hablar de hombres? ¿Los hombres tienen que ser fuertes y las mujeres abnegadas? En una noticia seria, ¿qué voz en *off* se usa?

Y, sobre todo ¿se siguen entendiendo como valores femeninos la amabilidad, la solidaridad, la bondad, la abnegación, la generosidad, la obediencia o la entrega?… porque esos valores por sí solos no van a llevar a la mujer al éxito o al poder. Aparentemente son valores sanos e inocuos pero llevan una carga prejuiciosa sutil de sometimiento.

Eso es potenciar el espíritu crítico. Lo decimos con palabras que no son nuestras pero que compartimos: *es preciso enseñar a ver la televisión de manera específica; es decir, es preciso educar en la lógica de las emociones, educar para el consumo de las emociones, ayudar a hacer consciente lo que normalmente se vive de manera inconsciente*… (Ferrés, 1997).

6.2. Las mujeres soñadas: Cine

La construcción de una obra cinematográfica está basada en la aplicación de la teoría de la imagen móvil o dinámica y sus lenguajes y se regula siempre por leyes de una gramática y de una sintaxis visuales y textuales que le son propias.

Utilizando una mirada simple, si se quiere incluso elemental o básica, podría decirse que la gramática cinematográfica se apoya en distintas variantes de planos, ángulos y encuadres. La sintaxis, por su parte, se apoya en las diferentes combinaciones del montaje, que conceden una duración, un ritmo determinado. Con todo ello se "fabrica" una realidad, con todo ello se ofrece una realidad construida.

Por eso es posible hablar del cine como un espejo de la realidad, que debe ser igual que decir que el cine *representa* una realidad aunque no es ella misma. No es intrascendente que las personas que pudieron ver las primeras imágenes en movimiento que proyectaron los hermanos Lumière, confundieran la ficción con la realidad, llegándose a asustar de lo que veían. Pero pronto quedó patente que era una representación y todo quedó en un alucinante y mágico espectáculo.

Ahora bien, las preguntas que nos queremos hacer, y que se convierten en espina dorsal de este apartado son: ¿es un espectáculo sin más?, ¿qué enseña el cine sobre la realidad?, ¿cómo es esa construcción cuando se le aplica una mirada desde el género? ¿Cómo representa el cine a hombres y mujeres? ¿Cuánta importancia tienen en las películas los papeles femeninos y cuánta los masculinos? Cada vez se hace más necesario pensar y mantener una postura crítica frente al cine, con sus formas de comunicación y sus modos de representación de la realidad. Nuestro interés es precisamente ese.

IC-2009-6 / pp427-462 ISSN: 1696-25085

Las personas que estudian el cine y las que lo consumen hacen referencia en muchas ocasiones al punto de vista artístico (se utiliza desde hace décadas el sobrenombre de *séptimo* arte). Aunque también es visto como una industria, la cinematográfica, que no sólo crea ilusión sino que hace vivir (y trabajar) a mucha gente. Así, quienes financian una obra, la producen, la distribuyen, la exhiben… esperan siempre beneficios. En Alemania se creó la denominación *traumfabrik*, la fábrica de los sueños, que es una buena forma de agrupar, de sintetizar, ambas realidades. Pero, además, tanto a la visión empresarial como a la artística se le puede sumar una tercera: la visión de la socialización. El cine muestra modelos de comportamiento, valores sociales, normas; produce reacciones, es persuasivo. Durante algún tiempo se consideró al cine como el máximo exponente de la huida de la realidad. Sin embargo, son muchas las personas que lo consideran ahora como testigo del mundo y, en ese sentido se convierte en un espejo donde mirar la realidad social.

Es fuerte la consideración de que cumple el papel de juez de una sociedad que se debate entre permanentes contradicciones. Pero ¿es siempre un espejo neutral? ¿Y si fuera un espejo distorsionado? El cine, como el lenguaje, también tiene una carga ideológica, económica, social, interpretable. Para representar esa realidad construida y re-construida por las personas que acuden a verlo, se utilizan estereotipos (incluyendo a los de género). No podemos olvidar que en la comunicación tiene un papel importante la persona que recibe el mensaje: que tiene unos intereses, una experiencia anterior, una formación y vive y se desenvuelve en un contexto determinado.

Los estereotipos, como hemos dicho, son marcos cognitivos formados por conocimientos y creencias que unos grupos mantienen sobre otros pero para ciertos autores, los estereotipos no tienen por qué ser considerados como negativos. Al contrario, son atajos cognitivos que facilitan nuestro entendimiento del mundo y hacen especialmente posible la distintividad intergrupal. Por tanto, bien usados resultan útiles como una primera fuente de información. En ese sentido, una película que ha de contar la larga historia del personaje en hora y media de metraje, si no se basara en esas creencias compartidas que resumen la realidad, difícilmente podrían comunicar algo y hacer inteligible el discurso.

En los años 90 del siglo pasado se comenzó a hablar de que no sólo existe un prejuicio manifiesto (abierto, explícito, declarado, expresado abiertamente, confesado, que se ve) sino que existe un prejuicio sutil (soterrado, latente). Éste es absolutamente terrible, mucho más devastador por lo poco claro que es, porque es más difícil de demostrar. Por ello, debemos reconocer que, en muchas ocasiones, el cine se convierte en un espejo ideológicamente deformado y tremendamente perverso con unas repercusiones socializadoras nefastas al utilizar no tanto los estereotipos como los prejuicios. Hay que decir también que, en muchas ocasiones, el cine

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp427-462

presenta unos contenidos prejuiciosos negativos poco explícitos, muy sutiles y, por tanto, bastantes peligrosos.

El cine es sexista (es prejuicioso y negativo) cuando presenta a la mujer como una persona que especialmente debe ser abnegada, humilde, discreta, paciente, resignada, generosa, que debe agradar, gustar, ceder, someterse, obedecer, entregar, cuidar… Aspectos que por si solos no la van a llevar nunca ni al éxito ni al poder. En este sentido, juegan un papel especial las palabras porque dentro del contexto cinematográfico (con la especial potencia de las imágenes), quedan soterradas pero están presentes y son capaces de quedarse fijadas en los y las espectadores dejando una huella indeleble aunque casi latente.

Los primeros estudios sobre el papel que representan las mujeres en el cine desde la perspectiva de género los encontramos en la década de los setenta y son trabajos que surgen unidos a los primeros festivales de cine feminista y/o de mujeres tomando como centro de análisis las películas de Hollywood. Para analizar los "modelos" de hombre y de mujer que el cine nos muestra, es importante atender a una serie de aspectos:

- El género cinematográfico.
- La estructura narrativa.
- Aspectos formales: la puesta en escena, los decorados, el montaje, la banda sonora…
- Las convenciones o códigos para representar algunas escenas, sobre todo si son de violencia o de sexo.
- Los propios actores y actrices con sus apariciones públicas, la vida privada que trasciende de ellos, etc.

Centrémonos en dos géneros: la comedia y las películas de acción y aventura.

La comedia es la forma más antigua de cine con argumento; de hecho, la comedia muda encontró en actores como Charlot o en Buster Keaton uno de sus máximos exponentes. Pero la llegada del sonido modificó el estilo de esas primeras películas "cómicas" y dio paso a otro tipo de comedia. Algunos ejemplos son *Sucedió una noche* (1934) o *La fiera de mi niña* (1936). Más tarde encontramos películas como *Con faldas y a lo loco* (1959), recordándola como una de las mejores comedias de la historia del cine. Pero debemos mencionar, también, que el título original fue *Some like it hot*, que traducido literalmente significa "algunos las prefieren calientes", no sabemos si se precisan comentarios. Esa comedia de enredo termina por perfilarse como comedia romántica donde el argumento central gira en

IC-2009-6 / pp427-462 ISSN: 1696-25085

torno a una pareja heterosexual y donde existe un conflicto de relación, con encuentros, desencuentros, con toques de "cuento de hadas"… que suele terminar con chico conquista y "salva" a chica.

Las películas de acción y aventura se caracterizan por contar historias de héroes y villanos, con un ritmo rápido lleno de persecuciones, luchas y fugas. Las preguntas que nos podemos hacer son: ¿las mujeres son sujetos de la comedia? ¿y de las películas de acción? ¿cómo es presentada la mujer en cada una de estos géneros?

Prácticamente por definición, *la comedia romántica* está co-protagonizada por un hombre y una mujer. Sin embargo ha de decirse que en todos los casos, si se analiza con detalle, nos encontramos que la mujer es una seudo-protagonista porque es el hombre el que provoca los acontecimientos y la mujer los recibe. En estas películas se nos presenta a una mujer insegura, caprichosa, en ocasiones con menor formación académica, extravagante o un poco tonta, ingenua. Ejemplos hay muchos: *Cocodrilo Dundee* (1986); *Cuando Harry encontró a Sally* (1989); *Matrimonio de conveniencia* (1993); *Algo para recordar* (1993), etc. En concreto, el argumento de la primera cinta nombrada trata de un rudo cazador de cocodrilos, llamado Michael Dundee, que tiene una forma especial de vivir la vida y por ello es considerado como un héroe. Eso despierta el interés de la periodista Sue Charlton que decide hacerle un reportaje. Sin embargo, más que como mujer profesional, la co-protagonista se nos presenta como la hija mimada y consentida de un rico empresario que se ha encaprichado de un tipo exótico y papá le ríe la gracia por ello aunque mamá está indignada por no casarse con "un buen partido"…

A la vez el cine suele mostrarnos a un hombre seguro, que se mueve bien en la esfera pública, que tiene un buen trabajo, poder económico o que sabe lo que quiere: *Armas de mujer* (1989).

A veces encontramos que directamente a la mujer se la puede "comprar", como en la película *Pretty Woman* (1990) o en *Una proposición indecente* (1993). En la primera cinta, un frío y acaudalado hombre de negocios "alquila" los servicios de una prostituta para irse con ella a la cama y para que le acompañe a cenas con clientes. En la segunda cinta, David y Diona Murphy forman un matrimonio feliz pero que está pasando por un bache económico. En ese momento, un multimillonario ofrece al marido un millón de dólares a cambio de una noche con su mujer. En ambos casos se cosifica a la mujer, con evidencia, de manera explícita.

En ocasiones se nos presentan hombres inseguros pero muy compensados porque son inteligentes, muestran un lado sensible, pero finalmente los percibimos como duros, *muy hombre*. Sería el caso de títulos como *Tres solteros y un biberón* (1987). A veces se pueden encontrar cintas que, utilizando el humor como interesante recurso expresivo, son ingeniosas y hacen un tratamiento adecuado del género. Es el caso de *La costilla de Adán*

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp427-462

(1949), de George Cukor, protagonizada por Katharine Hepburn y Spencer Tracy.

También parece existir un buen tratamiento del género en películas como *Erin Brockovich* (2000) donde Julia Roberts representa a una mujer separada, con tres hijos a su cargo, que se queda sin trabajo y sin dinero. Pero es una gran luchadora, creativa, auténtica "buscavidas" y como no se rinde, después de mucho esfuerzo logra un trabajo. Está mal pagada pero no le importa, cree en su proyecto; además, cuenta con una relativa buena autoestima y el esfuerzo invertido le permite demostrar su valía. Así que logra triunfar ganando al "mal". Debemos recordar que la película está basada en hechos reales. Ahora bien, a lo largo de la cinta están presentes dos estereotipos absolutamente prejuiciosos ya mencionados más arriba:

a. Relación de responsabilidad de las mujeres con la infancia y la juventud.

b. El espacio propio de las mujeres es el mundo privado; aunque pueden salir al mundo público siempre que no abandonen el privado.

Es decir, la mujer tiene que cuidar a los hijos e hijas, es su misión (dice el primer estereotipo prejuicioso). Así pues, lo biológico, que marca a la mujer para que pueda parir está teñido, empañado, por aspectos sociales y culturales: criar, educar, atender… que no necesariamente tendría que corresponder a una mujer. Una mujer viene marcada genéticamente para parir pero no para cuidar, aunque es una tarea que "naturalmente" se le atribuye y que el cine remarca en cintas como las mencionadas.

El otro estereotipo (unido al primero) es, si cabe, más perverso porque señala que la mujer puede salir al mundo público, al mercado laboral, sin abandonar "sus labores" domésticas.

Las *películas de acción y aventura*, casi por definición, han sido protagonizadas por hombres y aquí la mujer explícitamente se limita a acompañar al héroe. Él es ese personaje valiente, invencible, intrépido, encargado de defender el mundo, de que no se establezca el caos en él. En la mayoría de los títulos encontramos a hombres como héroes. Si bien podemos hacer una distinción entre los que representan a agentes secretos, varones inteligentes y fríos, y los hombres de acción. En este segundo caso los hombres son presentados con un cuerpo fuerte, musculoso, casi sobrenatural.

Ahora bien, la mujer que aparece tanto en uno como en otro modelo como un ser débil, delicado y guapo. Es fácil poder concluir que es un género donde el hombre es sujeto y la mujer objeto. No dejar de ser muy gráfico que en las películas del *Agente 007* se utilice el término *chica Bond* para hablar de "las acompañantes" femeninas. Por otro lado está la fuerza

IC-2009-6 / pp427-462 ISSN: 1696-25085

en estado puro de Sylvester Stallone (recordemos a *Rambo* estrenada en1985 o *Cobra* de 1986). Rambo es excarcelado y enviado a Vietnam para averiguar el paradero de norteamericanos que pudieron quedarse allí atrapados después de la guerra. Sólo se le permite llevar un cuchillo, un arco y una flecha, la consigna de no atacar al enemigo… y unos enormes músculos. Es traicionado y jura venganza. Así que el resultado final es que en general la mujer es presentada como objeto y el hombre como sujeto de la narración fílmica. Las mujeres quedan fundamentalmente vinculadas al género romántico, quedan relacionadas con el amor, con la ternura, con lo blando. El hombre con la acción, con lo duro. El hombre se convierte en "salvador" del mundo y de las mujeres y éstas se dejan (de manera más o menos pasiva) salvar.

6.3. Las mujeres-iconos: Publicidad

La publicidad es un conjunto de técnicas de persuasión colectiva destinada a suscitar o incrementar el deseo de adquirir un producto o servicio. Se trata de una comunicación interesada que, habitualmente, va dirigida a un conjunto de personas definido. En la base de ella encontramos el término persuasión. Y es que la comunicación persuasiva tiene, desde la perspectiva psicosocial, un claro efecto: la modificación o el cambio de actitudes. En concreto, este aspecto conformador de la persuasión no ha estado a lo largo de la historia falto de debate. Por un lado, ha sido un tema muy discutido por las connotaciones en relación con aspectos que rozan los temas éticos. Se puede, en efecto, considerar que la persuasión constituiría un ataque a públicos o personas indefensas ante los argumentos esgrimidos en el mensaje o ante los procedimientos y recursos empleados en su construcción formal. Sin embargo, otra forma de ver la cuestión será la que se sitúa en el papel del profesional de los Medios de Comunicación y su derecho a la libertad de expresión tanto en lo que se refiere a la forma como en lo que toca a temas y contenidos. En cualquier caso, el análisis de todos los aspectos implicados en este debate abre un campo de investigaciones y trabajos extraordinariamente rico y complejo en cuyo centro puede ser situado el fenómeno publicitario (Núñez y Loscertales, 2002).

El mensaje publicitario ha ido evolucionando. La publicidad empezó siendo enunciativa (simple y directa), resaltando las cualidades visibles del producto e invitando a comprar o consumir un producto o servicio. En este primer momento, por tanto, se informan de las cualidades de ese producto. Luego, deja ese momento, que podemos calificar como ingenuo, para ser "mágico" y promover no tanto la compra de un determinado objeto (que evidentemente es el fin último) sino la compra (anexa) de estatus, de nivel… Ahora más que informar, el objetivo es fomentar necesidades psicológicas (búsqueda de poder, necesidad de pertenecer a un grupo determinado, etc.)

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp427-462

En la actualidad la publicidad se dirige, fundamentalmente, a la emoción y no a la razón. La presentación (más o menos distorsionada) de las partes atractivas del producto no viene casi nunca seguida de datos acerca del material utilizado en la fabricación, de las dimensiones exactas o de la vida útil que cabe esperarle. Y en escasas ocasiones se informa del precio. "De lo que se trata es de deslumbrar con la apariencia subyugante del objeto y provocar el ansia por poseerlo" (Erausquin y otros, 1980, 102). La publicidad (en estado puro) puede entenderse como una técnica por la que se da a conocer, a través de distintos medios de comunicación, la existencia de determinados productos o servicios. Desde este punto de vista, la publicidad es necesaria para dar a conocer la diversidad y variedad de productos y servicios que existen en la sociedad actual. Pero cuando los comerciantes o fabricantes al tratar de asegurar sus ventas frente a la competencia recurren a instrumentos para influir la parte menos racional de los compradores es cuando podemos hacer referencia a una especie de perversión de la publicidad.

También el texto, es decir, la información escrita que acompaña a la imagen tiene importancia. Dentro de él se debe hacer mención especial al eslogan (o lema). Se caracteriza por ser breve y fácil de recordar. Resume la intención del vendedor y en su creación se utilizan los recursos retóricos y lingüísticos de la lengua como rimas, metáforas, epítetos, etc.

La imagen de marca es un distintivo formado por letras, colores y formas…. y resulta peculiar de una empresa, marca o producto. Es, por tanto, el diseño de la marca publicitaria, que se repite siempre de la misma manera e identifica al producto. Para algunos autores tiene tanta importancia como el producto mismo y es el mejor argumento de calidad que tiene. Sin logotipo, una marca no tiene "valor social".

La publicidad ha sido acusada reticentemente de trato inadecuado a la figura de las mujeres desmereciendo y degradando su imagen social. Últimamente parece suceder lo mismo con los hombres y la acusación se amplia diciendo que la Publicidad busca objetivos con dimensiones sensacionalistas imprimiendo caracteres sexistas y distorsionadores a las imágenes humanas. Hay que reconocer su influencia por los modelos culturales que transmite a través de una sutil "violencia simbólica". La explicación psicosocial de este fenómeno está en que al ser los estereotipos cogniciones simplificadas y compartidas resultan un poderoso elemento comunicativo.

Los estereotipos principales que se reproducen en los anuncios publicitarios según hemos encontrado en diferentes investigaciones (Loscertales y Núñez, 2005; Correa et al, 2000) son los derivados de una base conceptual originaria, un estereotipo de rasgo, que impregna las ideas, y consideraciones sobre las mujeres en general y cada una de ellas en particular. Se trata de un error fundamental al confundir lo biológico y lo social y definir como un

IC-2009-6 / pp427-462 ISSN: 1696-25085

"dogma", o una tesis científicamente demostrada, que las mujeres están determinadas por la biología a ocupar un puesto social específico.

6.4. Tratamiento del género. Mujeres y varones en los mensajes publicitarios

En la transmisión de modelos culturales el lenguaje de la Publicidad, recurre a las figuras humanas como instrumentos simbólicos de comunicación. Son instrumentos muy rentables ya que los mecanismos de identificación que ponen en marcha resultan fáciles y directos. Y también por este motivo es posible estudiar los estereotipos en estas presentaciones. De ahí que los *gender studies* se hayan ocupado intensamente del tratamiento de las imágenes de mujeres y varones por las distintas formas de publicidad. Al transmitirlas de una u otra forma se están haciendo juicios de valor y transmitiendo también una determinada ideología sobre una sociedad, sus miembros, sus creencias y sus formas de vida.

i. En el esfuerzo de categorización se han definido inicialmente dos grandes categorías que después se subdividen oportunamente:
    A. Aparecen colectivos no marcados por el género
    B. Aparecen imágenes de personas según el género

ii. Existen colectivos sociales no marcados directamente por una caracterización del género. Por eso, también aparecen en la publicidad formas que han surgido de la necesidad de atender a todos esos consumidores potenciales que no va a identificarse rotundamente con prototipos masculinos o femeninos en sus formas tradicionales y clásicas. Son básicamente tres colectivos a los que no se va a llegar de la misma forma que a la mayoría generalizada ya que no se pueden definir, en tanto que consumidores, con características acordes o aproximadas a los estereotipos de género, masculinos y femeninos, de los que se suele hablar. Sin embargo tienen, cada vez más, poder adquisitivo y eso les hace ser un objetivo apetecible para el marketing de determinados productos que si bien han comenzado a ser escasos y muy exclusivos, cada vez se van generalizando más. Uno referido a características clásicas de género y los otros dos a la circunstancia que se produce al cruzar las dos variables biológicas principales que definen a las personas: la edad y el género. El primer caso lo constituyen las personas que han hecho opciones homosexuales. Actualmente se hacen muy presentes y sobre todo muy visibles en la escena social. Son personas cada vez más dignas de ser tenidas en cuenta como consumidores, es decir como foco de atención de la publicidad. Los otros dos colectivos son el de las personas mayores y el de la juventud porque una perspectiva interesante

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp427-462

para incluir en la publicidad y su tratamiento del género es la de considerar no sólo la variable género sino también la edad. Cuando los publicitarios se preocupan de seducir a sus públicos con figuras "sociales", estas figuras se construyen con un matiz de género determinado pero también con una edad. Y cada una de estas características configuran algo atractivo, una imagen prototípica con la que identificarse o a la que tomar de modelo para elaborar la conducta consumista que está en la base motivadora del anuncio.

Consumidores potenciales no marcados por el género (en sus modalidades tradicionales y clásicas)	Opciones homosexuales
	Personas mayores, el "Poder de Plata"
	Juventud como "grupo/clase"

Así pues al estudiar un anuncio hay que prestar atención a los cruces entre edad y género ya que podemos afirmar que hay unas constantes de interés que demuestran cómo y en que circunstancias predominan más el género o la edad. En ciertas etapas del ciclo vital, concretamente la Juventud y la Vejez, parece que prima la edad sobre el sexo. De forma que el grupo diana para el vendedor no es el de sexo sino el de edad.

Las personas mayores, sean del sexo que sean son los "viejos", la "tercera edad", "nuestros mayores", los "carrozas" etc. según el adjetivo de moda en cada momento, y de esa misma forma se les va considerando ya como un grupo consumidor específico y consolidado, y sus intereses se refieren a los problemas generales de su edad. De todas formas, son muy escasos los espacios mediáticos dedicados a ellos, y por lo tanto también es escasa la atención que, por ahora, les prestan los publicitarios. Pronto, posiblemente cambie este panorama, puesto que las personas mayores van siendo ya consideradas por el mundo del marketing como "el poder de plata". Son muchos y su vida mejora en cantidad y calidad de forma que su capacidad adquisitiva no puede despreciarse. Además se identifican a sí mismos como tales personas mayores, es decir, como un colectivo definido por la edad.

La adolescencia y la juventud ya se estudian como una etapa muy amplia de la vida (puede estar entre los 13 y los 25 años) que aunque no goce en general de demasiada autonomía económica son, indudablemente, compradores potenciales de muchos productos. La "gente joven" consume en razón de su juventud y se identifica, ante todo, con su grupo de edad independientemente de que sean chicas o chicos. Muchos anuncios en los que aparece esta "gente joven" tienen numerosas connotaciones de "pandilla" y muestran una alegría informal en la que la *juventud* disfruta de su edad y de una distancia ideológica entre esa *juventud* y los "adultos". Y ya se habla en muchos foros psicológicos y sociológicos

IC-2009-6 / pp427-462 ISSN: 1696-25085

de ver a la juventud como una "clase", un colectivo de edad cada vez más presente en la escena social como tal grupo.

Nuestras categorías hacen una descripción de las formas de presencia de personas en anuncios publicitarios. Se trata de ofrecer recursos con los que poder analizar cómo han sido usadas sus figuras como elementos comunicativos del mensaje publicitario (ya sea en forma verbal o icónica) para así detectar las modalidades incorrectas. No se trata aquí de presentar un código normativo que se quedaría rápidamente en desuso, sino de estimular la necesidad de atender a estas cuestiones desde una mirada ética que incluye la atención correcta al género. Y eso es ya la función de cada profesional o equipo de trabajo.

Para poder valorar esta presencia vamos a atender a la interacción social entre las personas que figuran en el anuncio. A este respecto, se puede hablar de dos grandes categorías de interacción según muestra el siguiente cuadro:

Cada figura aparece de forma independiente	Solo es protagonista la figura de una mujer u hombre (o grupo de)
Aparecen mujeres y hombres en interacción	Roles Complementarios
	Roles en paralelo (real o aparente)
	Roles Opuestos (o que actúan en oposición)

1. Las mujeres y los hombres son tratados de forma independiente. Se usarán, en este caso, figuras aisladas de hombre y de mujeres con la intención de ejemplificar roles sociales deseables para la promoción del producto del que se trate bien a través de mecanismos de identificación, bien para poner en marcha procesos de aprendizaje vicario.

2. Las figuras de hombres y mujeres pueden también representarse en interacción. Son los casos en los que el anuncio muestra que sus roles sociales se relacionan de diversas formas:
   a. son complementarios. Por ejemplo cuando aparecen los miembros de la familia, especialmente si se ven juntos dos miembros de la pareja o hacen referencia a papá y mamá. También si hay una pareja de abuelos, o padre e hijo; o profesorado/alumnado...

   b. son opuestos o actúan en oposición cuando se presentan antagonismos o falsas competencias. Incluso "guerras" abiertas o no declaradas.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp427-462

c. son paralelos cuando se muestra un anuncio protagonizado por un varón exactamente igual a otro protagonizado por una mujer. A veces este paralelismo es falso porque, bien en la imagen, bien en el texto aparecen estereotipos prejuiciosos y negativos que deforman el concepto de paralelismo y dañan a uno de los dos, generalmente a la mujer que se presenta.

Por lo tanto, decir que la publicidad ofrece modelos culturales y que éstos sean válidos para la identificación, no quiere decir que sean siempre correctos desde la perspectiva de género. Unas veces serán positivos y adecuados, mientras que en otros casos no será así y aparecerán estereotipos distorsionadores y generadores de prejuicios. Las personas que trabajen como profesionales de la Publicidad han de ser conscientes de este problema y prestar atención a la aparición de estereotipos en el mensaje publicitario, ya sea en la forma como en el contenido.

En definitiva, creemos que nuestra principal aportación gira en torno a la pregunta: ¿Qué dice el género cuando aparece en un anuncio? De gran importancia nos parece la valoración que se puede hacer a partir de este aspecto. Existen tres dimensiones a considerar cuando se quiere hacer un estudio de un documento publicitario: a) La expresión del género; b) La representación del género y c) la funcionalidad del género.

Estamos hablando de "expresión de género" cuando se percibe una manifestación del género en directo, haciendo una muestra intencionada de sus cualidades, características, necesidades, problemas, etc. Es decir, de todo lo que le atañe en tanto que es precisamente género. Cuando aparece la "representación del género" se trata de ofrecerlo a la consideración de la audiencia a través de la figura que está mostrando. Se hace una representación de lo que se piensa, lo que se opina, lo que se sabe de mujeres y hombres en tanto que caracterizados socialmente por el género. Puede entenderse, en definitiva, como la creación o la recreación del género como objeto informativo: aquello de lo que se habla. Finalmente se considera la "funcionalidad del género" cuando es imprescindible su presencia o su mención para que el proceso comunicativo se desarrolle con eficacia. Es un procedimiento útil y necesario y, quizá, la forma más adecuada de emplear el género como instrumento de comunicación, aunque también la que tiene más peligro de que aparezcan estereotipos de todas clases, tanto positivos como negativos.

IC-2009-6 / pp427-462 ISSN: 1696-25085

Bibliografía

- Correa, R. Guzmán, Mª D. y Aguaded, J.I. (1998) *la mujer invisible. Una lectura disidente de los mensajes publicitarios* Huelva: Grupo Comunicar.
- Durán, Mª A. (2000) *Nuevos objetivos de igualdad en el siglo XXI: las relaciones entre mujeres y hombres*. Madrid: Dirección General de la Mujer
- Erausquin, A. el al (1980) *Los teleniños*. Barcelona: Lara
- Ferrés, J. (1997) Televisión, consumo y emociones, en J.I. Aguaded (dir): *La otra mirada a la tele*. Sevilla: Junta de Andalucía. Consejería de Trabajo e Industria
- González, R. y Núñez, T. (2000) *¿Cómo se ven las mujeres en TV?* Sevilla: Padilla Editores
- Loscertales F. (2006). La imagen de la mujer en los medios de comunicación, en Pastor, Y. (coord.) *Psicología Social de la Comunicación,* Madrid: Pirámide. Pp. 179-191.
- Loscertales, F. (2007) Mujeres en los Medios de Comunicación. Interacciones y consecuencias, en F. Loscertales y T. Núñez: *La mirada de las mujeres en la sociedad de la información*. Madrid: Siranda pp. 71-90
- Loscertales, F. y Núñez, T. (2005) *Más bonita que ninguna. La publicidad y el género*. Madrid: Área de Gobierno de Empleo y Servicios a la Ciudadanía. Dirección General de Igualdad de Oportunidades
- Moreno Sardá, A. (1999) Viejas y nuevas censuras en la sociedad de la información. *Comunicar, 13* pp. 37-42
- Núñez, T. y Loscertales, F. (2002) Consumir TV: la infancia y la juventud ante el consumo publicitario. *Escuela Abierta, 5* pp. 105-116
- Núñez, T. y Loscertales, F. (2004) *Andaluzas de hoy. Mujeres que abren camino en la Comunicación*, Córdoba: Diputación Provincial de Córdoba.
- Núñez, T. (2005) *la televisión, ¿invitada o intrusa?* Madrid: Área de Gobierno de Empleo y Servicios a la Ciudadanía. Dirección General de Igualdad de Oportunidades
- Núñez, T. (2007) La mujer como objet(iv)o televisivo. La mujer espectadora, en F. Loscertales y T. Núñez: *La mirada de las mujeres en la sociedad de la información*. Madrid: Siranda pp. 139-162
- Sallé, Mª A. y Estebaranz, A. (2004) (Coords.) *Potenciar las competencias de las mujeres para la sociedad del conocimiento*, Sevilla: Edición Digital @ tres
- Seymour-Ure, C. (1991): *The British Press and Broadcasting since 1945*. Oxford: Blackwell
- Souchon, (1977) Mass media y educación escolar, en Avanzini, G. *La pedagogía en el siglo XX*. Madrid: Nancea.
- Valcárcel, A. (2000) *Rebeldes*. Barcelona: Plaza y Janés
- Williams & Best (1990) *Measuring sex stereotypes*. Newbury Park: Sage.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp427-462

FORMAS DE VIOLENCIA GLOBALIZADAS: GÉNERO, REPRESENTACIÓN Y DISCURSO

WAYS OF GLOBAL VIOLENCE: GENDER, REPRESENTATION AND DISCOURSE

Virginia Villaplana
(Universidad de Valencia)

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp463-482

Resumen

Este estudio se centra en la cultura posindustrial mediática que reúne una gran producción de representaciones visuales de la violencia de género. A través de la producción y difusión de productos culturales se modifica el entorno simbólico de los individuos, cada vez más intolerante e irrespetuoso con el sentido de igualdad entre mujeres y hombres. Frente a esto, se muestra la importancia del documental, con su discurso de no-ficción, para desmontar la política hegemónica mediática.

Abstract

This paper focuses on post-industrial mass media culture that gathers a great production of visual representations of gender violence. Through the production and diffusion of cultural products, it modifies the symbolic environment of individuals, more and more intolerant and disrespectful with the right of equality between women and men. In front of this, the importance of the documentary, with its non-fiction discourse, is shown, to disassemble mass media hegemonic policy.

Palabras clave

Identidad / Representación / Medios / Violencia / Género / Documental.

Keywords

Identity / Representation / Media / Violence / Gender / Documentary.

Sumario

1. Introducción
2. Argumentos de no-ficción y arqueología mediática.
3. Tecnologías de la violencia: representaciones alternativas y formas de violencia representada
4. Relatos mediáticos, sobrerrepresentación y la política de la verdad

Summary

1. Introduction
2. Non-fiction plots and media arqueology
3. Violence trends: alternative representations and featured violence ways
4. Media stories, hiper-representation and truth policy.

> Cada vez hay más registros de lo que la gente hace, realizados por ellos mismos. El ideal de Andy Warhol de filmar los acontecimientos reales en tiempo real - si la vida es inédita, ¿por qué sus registros no podrían ser inéditos también? - se ha transformado en la norma para millones de transmisiones por Internet, en las que la gente graba su jornada, cada cual en su propio *reality show*. Aquí estoy: despertando, bostezando, desperezándome, cepillándome los dientes, preparando el desayuno, llevando a los niños a la escuela. La gente registra y graba todos los aspectos de su vida, los almacena en archivos en su ordenador y luego los envía por doquier. La vida familiar acompaña al registro de la vida familiar; incluso cuando, o sobre todo cuando, la familia está en medio de la crisis y el descrédito. Sin duda, la incesante entrega a la videograbación doméstica, en conversación o en monólogo, durante muchos años, fue el material más asombroso de *Capturing the Friedmans* (Andrew Jerecki 2003).
>
> Susan Sontag, "Imágenes de la infamia", El País, domingo 30 de mayo, 2004.

1. Introducción

El interés que anima este ensayo es el de situar un lugar de acción en la representación de la violencia de género y sus antecedentes en la Cultura Visual. Un lugar que abra una posibilidad interpretativa sobre las estrategias narrativas de los argumentos de no-ficción en las prácticas fílmicas y videográficas, que sitúe una reflexión, que proponga caminos abiertos, salidas relacionales a una definición cerrada en torno a la violencia de género como violencia social, histórica y política.

Esta investigación iniciada hace algo más de tres años tiene su origen en un proyecto anterior con el cual edité *Cárcel de amor. Relatos culturales sobre la violencia de género para la elaboración del ciclo de cine y vídeo* que tuvo lugar en el Museo Nacional Reina Sofía (Madrid), y que ahora da como resultado la web: www.carceldeamor.net, y las posteriores investigaciones que estoy llevando a cabo sobre formas de violencia en las sociedades democráticas. Este ensayo, en estas páginas, pretende enfocar la relación problemática entre representación y dispositivos visuales, prácticas artísticas, género y violencia. Una lectura crítica de los pliegues profundos que el ejercicio del poder ha sometido a la experiencia de la violencia real y simbólica del género en el discurso de la Cultura Visual. Esta perspectiva nace del profundo convencimiento de que el ejercicio de la violencia, y más concretamente la representación simbólica de este proceso, situado entre la memoria cultural y la historia, supone la emergencia de una

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp463-482

realidad que por sus dimensiones supera cualquier interpretación que no constate el fracaso cultural del Occidente moderno.

2. Argumentos de no-ficción y arqueología mediática

Las manifestaciones de la violencia representada en los argumentos de no-ficción y las reflexiones creadas sobre la violencia no son recientes, ni pertenecen a un cierto oportunismo mediático. Largamente en la memoria de la humanidad, en sus esferas de convivencia social y/o política, la violencia surge como un agente con el cual tienen que pugnar ciudadanos y gobernantes. En este sentido, la violencia colectiva comprendería la violencia social, la violencia política y la violencia económica. La violencia directa que padecen las mujeres queda enmarcada en cinco formas, que van desde la agresión física -con resultado de muerte en multitud de ocasiones-, hasta la violencia sexual, la psicológica, la económica y la simbólica. Apuntamos además que la violencia estructural se asienta en la feminización de la pobreza, la discriminación salarial, el techo de cristal, la segregación sexual del mercado de trabajo, la doble-triple-jornada, y que por su parte la violencia social se manifiesta en la esclavitud y el tráfico de personas. La violencia política se descubre en la violación como arma de guerra y ésta ha sido una práctica traumática extendida en la historia y memoria de la humanidad.

La inserción de la violencia de género en la Cultura Visual durante esta investigación me ha llevado a plantear una relación con los argumentos de no-ficción. Esta investigación y el desarrollo de esta arqueología visual sobre violencia y género plantean una reflexión desde las estéticas y las prácticas narrativas del cine y el vídeo. Para ello, han sido numerosos las redes de archivos, autoras y distribuidoras en Europa y USA a las que he acudido, entre ellas: Blickpilotin (Berlín), Video Femmes (Québec), Film Archive imaginaria (Bologna), Woman Make Movies (Nueva York), Cinenova (Londres), Electronic Intermix, Frameline (San Francisco), a todas ellas mi agradecimiento. Por tanto, el eje de esta investigación se articula desde las prácticas feministas a partir de los años setenta, ochenta y noventa hasta la actualidad.

En 1975 la artista Cara DeVito realiza *Ama l´uomo tuo*, que mediante la temprana tecnología vídeo registra el relato de su abuela materna Adeline LeJudas que, por primera vez, aparece como testimonio de la violencia doméstica ejercida en el entorno familiar, una exposición de la normativa patriarcal que se desata frente al objetivo de la cámara como una forma de grabación de la invisibilización de una generación de mujeres silenciadas. La producción subjetiva del conocimiento y la memoria de esa experiencia registrada por la tecnología vídeo inician un camino en la visibilización que ya no tendrá retorno a través de la narración y el intercambio de historias personales intergeneracionales. De aquellos

IC-2009-6 / pp463-482 ISSN: 1696-25085

momentos utópicos del vídeo podemos situar también *Losing a Conversation with the Parents* de Martha Rosler, 1977, vídeo realizado simultáneamente a *Vital Statistics of a Citizen*, *Simply Obtained*, 1977, ambos anteriores a *How to Sleep at Night or A Simple Case for Torture*, 1983, donde Rosler formula, mediante una narración en voz en *off* y la recolección de fragmentos de los medios de comunicación impresos, datos relativos a la violación de los derechos humanos, el desempleo y la economía global. Esta recolección de fragmentos mediáticos destapa el apoyo del gobierno norteamericano y sus negocios financieros a regímenes que sistemáticamente usan la tortura. Rosler interpela a la prensa americana por su rol como agente de desinformación debido a la cobertura informativa selectiva, su uso del lenguaje, y por la implícita legitimación del punto de vista que justifica el uso de la tortura. La estrategia narrativa deliberadamente fracturada recuerda la fragmentación de la voz en off utilizada en *Vital Statistics of a Citizen, Simply Obtained*, que sitúa el cuerpo femenino en una posición discursiva, en un lugar ideológico de forcejeo, un lugar psíquico de dominación construidos por diferentes niveles, de demandas y gratificaciones. En el caso de *Losing a Conversation with the Parents*, la puesta en escena de una entrevista que simula los códigos tradicionales de la entrevista televisiva plantea dos de los problemas que el capitalismo y los valores patriarcales perpetúan: la anorexia nerviosa y el hambre en el mundo. La puesta en escena de actores y el diálogo entre una madre y un padre revelan las causas que han llevado a su hija a la enfermedad, reflejando la imposibilidad de comprender las consecuencias que el universo simbólico de la moda impone a la cultura de consumo juvenil. Sin embargo, el contacto de las formas documentales con los argumentos de no-ficción y la representación de la violencia simbólica y la violencia de género tienen su origen durante los años sesenta con la emergencia del llamado Nuevo Cine Alemán y su relación con el movimiento de mujeres. El *Frauenfilm* se comprometió con las posiciones feministas de su época y sus formas narrativas enfatizaron la perspectiva subjetiva. Desde mediados de los años setenta hasta finales de los ochenta, las directoras alemanas evidenciaron la relación entre el poder estatal y sus efectos en la vida de las mujeres e instaron a las mujeres a concienciarse de la estructura patriarcal que animaba las instituciones. Cabe destacar la fundación del primer festival de cine de mujeres (Berlín, 1973) y la creación de la revista de cultura fílmica feminista *Frauen und Film*, 1974, en la que Helke Sander, Jutta Brückner, Helma Sander-Brahms o Margarette Von Trotta fueron piezas clave. El trabajo de estas cineastas fue el de crear una plataforma de difusión de la práctica fílmica evidenciando la orientación del feminismo hacia un movimiento internacional de mujeres por una parte, y hacia una pequeña escala de políticas cotidianas sobre "lo personal" por otra, ofreciendo una nueva visión política entre el binomio cuerpo y Estado como consecuencia del desencanto político y social posterior a 1968.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp463-482

En este sentido, la teórica Julia Knight en su ensayo *Woman and the New German Cinema* recuerda que la problemática que preocupaba a las mujeres se centró en los argumentos de no-ficción, y las formas documentales que contribuyeron a la aparición de narraciones fílmicas y videográficas vinculadas a la producción y difusión de conocimiento del movimiento de mujeres (Knight, 1992). De este modo, las formas documentales se compaginaban con otras formas de puesta en situación que raramente eran "auténticas" ficciones con puesta en escena. Esta labor de producción de conocimiento a pequeña escala supuso a su vez la exploración en los filmes de Sander, Brückner, Sander-Brahms o Von Trotta, de las relaciones entre el control estatal del cuerpo mediante la institución de la familia, y en concreto mediante instituciones como las prisiones o los hospitales mentales. Postulaban así que las instituciones disciplinarias de administración del poder pretendían la inversión psicosomática de la represión de traumas históricos en una patología mental y física. En definitiva, propusieron la elaboración de una estética basada en esa inversión de la historia y el trauma en un proceso de producción de conocimiento. La obra de Helke Sander *Personalidad reducida por todos lados* (*Die allseite redurziete persönlickeit*, 1977) evoca mediante una serie de secuencias dramáticas con frecuencia irónicas las dificultades de una fotógrafa berlinesa que traslada su idea de justicia social al entorno de sus relaciones afectivas. Su aportación fue confirmada por *El factor subjetivo* (*Der subjektive faktor*, 1981), que prolongaba la película anterior a través de la evocación de las luchas y reivindicaciones de los derechos civiles del movimiento de mujeres en el transcurso de 1967 a 1980. La relación entre cuerpo y Estado se convierte en la clave que hace posible interpretar los argumentos de no-ficción, su relación con las políticas cotidianas, las identidades y los usos de los dispositivos visuales de grabación y reproducción a través de la cámara de cine y vídeo. La memoria cultural y el género despliegan una *nueva subjetividad* que algunos estudiosos como Michael Renov definen como una forma personalizada de abordar los argumentos no-ficción (Renov, 1993), enunciando que la subjetividad ya no se construye como algo vergonzoso sino como el filtro a través del cual lo Real (Foster 2001) entra en el discurso, como una especie de oscilación de la experiencia que guía la obra en tanto que modo de producción de conocimiento, y por extensión del relato. Hacia 1992, Helke Sander vuelve a abordar la relación entre cuerpo y Estado en el filme *Los libertadores se toman libertades* (*Befreier und befreite*, 1992) partiendo de un argumento de no-ficción. Esto es, la violación sistemática y masiva de las mujeres alemanas al final de la II Guerra Mundial por parte del Ejército Rojo. La experiencia de la fuerza brutal expuesta en la primera parte de este documental indaga la exposición del trauma, mediante la técnica de la entrevista en profundidad. En este sentido, Sander argumenta en el anterior film citado: "Muchas empezamos a ver cada vez con mayor claridad la vinculación entre los

IC-2009-6 / pp463-482 ISSN: 1696-25085

misiles de medio alcance y las relaciones amorosas' esto es, la relación hombre-mujer entre el militarismo y el patriarcado, entre la destrucción técnica y la dominación de la naturaleza y la violencia contra las mujeres. Las mujeres, la naturaleza y los pueblos y países extranjeros son las colonias del Hombre Blanco".

La memoria de las supervivientes de esta historia permanecía oculta, una historia repetida aunque carente de representación fílmica o videográfica hasta ese momento. La segunda parte del documental se ocupa de las graves consecuencias que sufrieron las mujeres afectadas y los hijos nacidos de aquellas violaciones.

3. Tecnologías de la violencia: representaciones alternativas y formas de violencia representada

En este sentido, Renov sitúa el periodo Post-verdad entre 1970-1995 para exponer la reflexividad del yo a través de las estrategias documentales, es decir la aparición de *New subjectivities* (Renov 1999) en las enunciaciones documentales. Sin embargo, la Post-realidad define los tiempos que nos ocupan vinculando la producción de narrativa a los medios de comunicación y definiendo las coordenadas entre género, violencia y cultura. Como expone esta extensa investigación que la cineasta Helke Sander mediante la tecnología cinematográfica enunció en *Los libertadores se toman libertades* (*Befreier und befreite*, 1992), todavía se sienten las consecuencias: "Hay mujeres que nunca pudieron hablar de esto y cuyos maridos se lo prohíben. También están sus hijos, que ahora descubren que son producto de una violación. Finalmente, están los que tratan de averiguar la identidad de sus padres".

En las enunciaciones documentales late el concepto de lo Real. Un retorno que trata el ensayo de Hal Foster, de mediados de los años noventa, *El retorno de lo real*. Analizaba en él la vanguardia a finales de siglo, planteando dos referentes. Uno procede de las teorías psicoanalíticas de Lacan y alude a la realidad de lo obsceno, de lo traumático, de lo abyecto, de aquello que se resiste a lo simbólico, que habla de un cuerpo dañado, de un individuo violado. El otro implica lo real en una socio-realidad entendida como un nuevo campo del arte, en el que lo real funciona como identidad o comunidad y al que añadiríamos una revisión de las formas simbólicas de la violencia, la historia y la memoria.

De la objetualización, la globalización mediática, los códigos visuales colonizados, el panoptismo del biopoder denunciado por el filósofo Michel Foucault; la taxonomización científica, la regulación social a través del régimen visual y la construcción de la mirada como estrategia planteada durante los años setenta y ochenta partieron las revisiones del texto *Placer*

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp463-482

visual y cine narrativo, 1975, que Laura Mulvey puntualizó en torno a la noción de escoptofilia voyeurística en el cine de ficción (Mulvey, 1988). En este sentido apunto que de forma inversa los códigos que rigen los argumentos de no-ficción aludirían a una desplazamiento hacia la política de la verdad que posteriormente retomaré en relación con el texto La política de la verdad. Documentalismo en el ámbito artístico de Hito Steyerl.

Paralelamente a estas revisiones, las prácticas visuales feministas iniciaban la construcción de autobiografía y de vídeodiarios, haciendo uso de las políticas y tecnologías del género que siguiendo a Michel Foucault y Teresa de Lauretis plantearon al considerar el uso metafórico del término "tecnología". Más allá de cualquier tecno-determinismo, estos teóricos demostraron que la conformación de cuerpo y género ha sido siempre tecnológica. Por consiguiente, deseo declarar que las estrategias estéticas políticamente comprometidas deben ir más allá de las fantasías codificadas tanto privadas como públicas, controladas social y visualmente para dar paso a la relación entre figuraciones alternativas de la subjetividad y las formas de violencia real y representada con el fin de crear nuevos espacios de identidad y cultura. Considero que la política de la identidad sigue siendo un tema clave que dirige y "produce" sujetos y agentes de codificación múltiples, híbridos y políticamente diferenciados. Desde un enfoque distante la tecnología del vídeo y el cine unida a la noción de experimentación, la idea de retrato y el relato oral iniciaron un camino sin retorno. Las prácticas visuales feministas han venido desarrollando una crítica hacia la violencia de género y siguiendo esta idea lo biográfico ha continuado reanudando hasta los años noventa una vívida estrategia. El vídeo de Sadie Benning *A Place Called Lovely*, 1991, revela una sociedad en la que la violencia en sus diversas formas se encuentra presente en nuestras vidas cotidianas. Nos presenta una Norteamérica racista y homofóbica. Sadie Benning describe a través de su voz el descubrimiento de la violencia: un día calurosamente húmedo de julio en 1979, una mujer que caminaba por la carretera del Lago Niskey al suroeste de Atlanta se encontró con la extremidad sangrante de un cuerpo. Cuando la policía llegó encontró los cuerpos de dos chicos adolescentes, Alfred Evans y Edward Hope Smith. 27 niños más fueron encontrados durante los años siguientes. La voz de Benning explica: “Yo nunca los conocí pero nunca olvidaré a estos niños porque cuando estos niños fueron asesinados, todos los niños moríamos un poco”. Las alusiones a la inquietante cercanía de las armas de fuego se mezclan con imágenes violentas de videojuegos o fragmentos de filmes como *Psicosis*, para terminar con una escena en la que Benning, delante de una bandera de los EEUU expone su discurso en torno a los signos de una cultura de la violencia.

Desde otra tentativa del vídeo como biografía Mindy Faber en *Delirium*, 1993, construye la experiencia personal de la madre de la realizadora mediante la clasificación decimonónica que Jean-Martin Charcot

IC-2009-6 / pp463-482 ISSN: 1696-25085

realizó de la "histeria femenina", que fundaría las bases de la neurología moderna. Mientras que en ningún momento la posición de su madre queda reducida a una explicación simple, *Delirium* relaciona la enfermedad de la madre con la posición histórica de la mujer sujeta a la cultura patriarcal. La imaginería de la cultura popular y la iconoclastia humorística se entremezclan desde los episodios televisivos pertenecientes a la serie americana *I love Lucy*, hasta las fotografías realizadas por Charcot en La Salpétriére a partir de los cuerpos enfermos. *Delirium* insiste en la necesidad de entender la enfermedad mental de la mujer dentro de un contexto político y social, y las reacciones de muchas mujeres ante situaciones de violencia de género. En este sentido, la performance videográfica *La voz humana*, 1997, de María Ruido silencia y hace balbucear una compleja relación entre la privación del lenguaje y la dificultad de la enunciación pública de la palabra subordinada a la enunciación. Al mismo tiempo que utiliza el balbuceo y el silencio para traslucir la colisión de la voz en los pliegues dobles del lenguaje. Esta performance es una investigación sobre las posibilidades de la concreción de la voz humana como forma de identificación de roles de género y sus mecanismos en la sociedad. Cuáles son los mecanismos históricos responsables de la deshistoricización y de la eternización relativas de las estructuras de la división sexual y de los principios de división correspondientes. Plantear el problema en estos términos significa avanzar en el orden del conocimiento que puede estar en el principio de un progreso decisivo en el orden de la acción. Recordar que lo que, en la historia, aparece como eterno sólo es el producto de un trabajo de eternización que incumbe a unas instituciones (interconectadas) tales como la Familia, la Iglesia, el Estado, la Educación es reinsertar en la historia, y devolver, por tanto, a la acción histórica, la relación entre los sexos que la visión naturalista y esencialista les niega (y no, como han pretendido hacerme decir, intentar detener la historia y desposeer a las mujeres de su papel de agentes históricos).

En este sentido, Pierre Bourdieu en el prólogo a la edición alemana de La dominación masculina, publicado en noviembre de 1998, expone: "Contra estas fuerzas históricas de deshistoricización debe orientarse prioritariamente una empresa de movilización que tienda a volver a poner en marcha la historia, neutralizando los mecanismos de neutralización de la historia. Esta movilización típicamente política que abriría a las mujeres la posibilidad de una acción colectiva de resistencia, orientada hacia unas reformas jurídicas y políticas, se opone tanto a la resignación que estimula todas las visiones esencialistas (biologistas y psicoanalíticas) de la diferencia entre los sexos como a la resistencia reducida a unos actos individuales o a esos *happenings* discursivos constantemente recomenzados que preconizan algunas teorías feministas: rupturas heroicas de la rutina cotidiana, como los *parodic performances*, predilectos de Judith Butler, exigen sin duda demasiado para un resultado demasiado pequeño y demasiado inseguro"

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp463-482

(Bourdieu, 2000: 8). En realidad, la rebelión contra la discriminación simbólica residiría en unas formas de organización y de acción colectivas y unas herramientas eficaces, simbólicas especialmente, capaces de crear fracturas en las instituciones, estatales y jurídicas, que contribuyen a eternizar su subordinación a las formas de violencia real y representada.

En otro lugar (Villaplana, 2003) describí las formas narrativas fragmentarias que integran el discurso de la neotelevisión. Estas cuestiones relacionadas con la producción simbólica de los *mass media* nos remiten a los procesos educativos que la violencia engendra a través de pautas de comportamiento aprendidas durante la infancia. En el relato mínimo e intenso *El origen de la violencia*, 2004-2005, la cineasta Cecilia Barriga incide en esa mirada subjetivada a través de la presencia de la cámara: "Al filmar esta escena en la selva amazónica y ver a este niño, tierno e inocente jugar con su gatito, descubrí el despertar de la violencia. ¿Qué fue lo que hizo que este juego amistoso con el pequeño animal se transformara en un acto de pura fuerza? Quizás fue mi mirada, quizás fue la cámara. Lo que sea que sucedió provocó en el chiquillo una necesidad de notoriedad que sin duda le llevó a la fuerza y al final a la brutalidad de la violencia, a la demostración irrefutable de su poderío". El relato de la escena descubre una mirada simbólica directa e incisiva hacia ese camino recorrido e incierto que son los juegos de infancia y la socialización de la violencia.

La violencia social relacionada con la violación como arma de guerra es el núcleo del documental de Karin Jurschick *The Peacekeepers and the Women*, 2003. La intervención internacional en Bosnia y en Kosovo finalizaba después de años de guerra. La paz fue planeada junto a la presencia de las fuerzas de paz SPOR y KFOR. Una de las áreas más lucrativas de la novedosa economía de posguerra fue el tráfico de mujeres, este proceso de violencia provino de Ucrania, Rumania hasta Moldavia. Las mujeres fueron forzadas a ejercer la prostitución - los clientes eran la mayoría de las veces miembros de las fuerzas internacionales de paz - que ganaban 150 euros al día, la mitad del salario mensual de un profesor bosnio. La investigación que lleva a cabo este documental revela cómo el tráfico de mujeres se convirtió en un ejercicio de violencia contra los derechos humanos de las mujeres. Desde los testimonios de las fuerzas de paz y los propietarios de los clubes nocturnos hasta los testimonios individuales de las mujeres describen de forma clara que la presencia de las fuerzas internacionales en Bosnia y Kosovo ha sido un factor importante en el crecimiento de la prostitución.

Por su parte, *Calling the Ghosts* de Mandy Jacobson y Karmen Jelincic, 1996, y *Daughters of War* de Maria Barea, 1998, son otros de los documentales que a mediados de la década de los años noventa plantearon la necesidad de la lucha por el reconocimiento de la violencia política del delito de violación como crimen de guerra. *Calling the Ghosts* narra en primera persona la historia de dos mujeres, Jadranka Cigelj y

IC-2009-6 / pp463-482 ISSN: 1696-25085

Nusreta Sivac, que vivían en Bosnia-Herzegovina hasta que fueron capturadas y deportadas a Omarska, uno de los campos de concentración serbios donde fueron sistemáticamente violadas y humilladas junto a otras mujeres croatas y musulmanas por sus captores serbios. El documental *Daughters of War* plantea precisamente el contexto de la guerrilla peruana en el que las normas de convivencia han sido aniquiladas y donde la violencia y el abuso contra las mujeres se han convertido en una nueva norma social de conducta. A través de la vida de Gabriela y de un grupo de amigas formado por jóvenes de 17 años en Ayacucho descubrimos cómo estas supervivientes plantean en primer lugar los efectos de la guerra civil acaecida en Perú durante la década de los años ochenta, las drogas y la pobreza han marcado a toda una generación envuelta en el trauma de la historia bélica de su país.

La reconstrucción de la memoria y la violencia vinculada a la historia ha sido estudiada por las teóricas e historiadoras Barbie Zelizer (1998) y Marita Sturken (1997). Ambas examinan cómo el proceso de recuerdo y sus imágenes en estos casos han ido construyéndose rellenando los huecos de olvido, las memorias de los supervivientes provienen de su propia experiencia, de fotografías documentales o de las películas de Hollywood. Esto supone, sin embargo, que las imágenes fotografiadas, filmadas o en videotape, pueden plasmar y crear memorias pero también tienen la capacidad, a través del poder de su presencia, de sustituir a la experiencia. De allí que para Sturken sea necesario examinar el rol de la imagen en la producción tanto de la memoria como de la amnesia, tanto la memoria cultural como la historia. En el caso de la violencia de género tal y como plantean los trabajos videográficos *Syntagma* de Valie Export, 1984, *A Room of Her Own* de Teresa Serrano, 2005, y *Deshaciendo nudos* de Beth Moysés, 2000, la memoria y la amnesia adquieren sentidos contradictorios: ambas pueden ser activas, voluntarias, traumáticas o culposas. Entre esas contradicciones resulta difícil rastrear dónde ha ido a parar la capacidad de los medios de comunicación para constituir identidades: si los medios funcionaron como reproductores del discurso oficial ¿Es posible separar ambas instancias? ¿O siempre está presente esta fractura traumática en los sujetos constituidos de esta manera?

Al mismo tiempo, cabe pensar que la reflexión sobre la relación entre memoria / medios de comunicación e identidad cultural rompe necesariamente con cualquier posible nostalgia y vuelve más evidente algo que puede quedar opacado en otros discursos. En esta dirección el cortometraje *Consolation Service*, de Eija-Liisa Ahtila, 1999, expone cómo las identidades están constituidas por elementos contradictorios. Lo que nos constituye en tanto sujetos es la subjetividad y lo que la memoria organiza en forma de relato dotando de continuidad a los recuerdos, está teñido a menudo de nostalgia y tampoco puede valorarse de otra forma por ello.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp463-482

El círculo de la violencia doméstica planteado en *Fathers, Husbands, Sons* de Kevin McCourt y Gabriel Martínez, 2002, y *The Eye of the Needle* de Terry Berkowitz y Blerti Murataj, 2004, que implica los rasgos del proceso de agresión, no debiera exigir mayores aclaraciones si no fuera por la omnipresencia de un discurso mediático -recordemos el caso de Lorena Bobbitt en 1993-, que constata antes que interroga la existencia de la noción de testimonio. En *The Eye of the Needle*, el testimonio de reproches y dolor de Lorena Bobbitt se mezcla con sutiles y sensuales imágenes que muestran que en el ámbito doméstico y matrimonial en los EEUU no todo es lo que parece. En este sentido, *Fathers, Husbands, Sons* se establece como complemento de una versión explotada y simbolizada por los *mass media*, esto es el patrón de comportamiento de la violencia contra las mujeres, que algunos autores llaman "Ciclo de la Violencia", y que generalmente se manifiesta en tres etapas: la acumulación de tensión, el momento crítico y de agresión y la reconciliación romántica.

La relación entre memoria/medios de comunicación e identidades exige ser cuestionada. La hegemonía mediática no deja de funcionar retrospectivamente y la acumulación de fragmentos de memoria no debería ser una legitimación en sí misma. Cabe observar que la creencia conservadora de que la museización cultural puede ofrecer compensación para los estragos que causa la acelerada modernización en el mundo social es demasiado ideológica. No reconoce que la cultura posindustrial y la producción de representaciones visuales a través de los *mass media* desestabiliza cualquier tipo de seguridad que pudiera ofrecer el mismo pasado. La yuxtaposición es desalentadora. Sin embargo, también puede brindar una pista: hoy más que nunca memoria y amnesia no son términos opuestos ni contradictorios. Se encuentran en los mismos parajes y resulta indispensable pensar sus implicaciones de manera simultánea.

4. Relatos mediáticos, sobrerrepresentación y la política de la verdad

Diciembre de 1997 debe ser considerada una fecha que marca un antes y un después en la representación en los medios de comunicación de la violencia contra las mujeres en España. Hasta esa fecha este problema nunca había conseguido figurar de forma habitual en la primera página de los periódicos o abrir la edición de los informativos y telediarios, y eso era así a pesar de las movilizaciones de otros agentes sociales, como las organizaciones de mujeres para las que desde los años setenta el tema de la violencia contra las mujeres había sido objeto de atención y movilización. En diciembre de 1997 se produce el caso Ana Orantes (Altés 1998), la mujer que narró su vida de mujer maltratada en un canal andaluz de televisión y que a los pocos días fue quemada viva por su marido, de quien

IC-2009-6 / pp463-482 ISSN: 1696-25085

estaba separada. Este hecho, que revistió tanta gravedad como muchos que se habían producido contra otras mujeres con anterioridad, sin embargo constituye un revulsivo que los medios de comunicación reproducen y citan en primera página; situación que algunos mantienen en los dos meses posteriores al caso Orantes con los nuevos casos de asesinatos de mujeres que se van produciendo. Las causas de este giro se deben al carácter endogámico de la agenda informativa de los medios: la televisión ofrece la confesión de la mujer, en vivo y en directo; la televisión, de esta forma, se convierte en fuente de información de tal manera que puede mostrar un documento de lo real posproducido, cuya construcción y difusión multiplicará el efecto de "realidad". No es una mujer anónima la que han matado, es la que apareció a través de la pequeña pantalla televisiva. En la medida en que ha sido representada socialmente por los medios, persiste en la memoria mediática mucho más que cualquier otro tipo de violencias estructurales y cotidianas.

La violencia de género como violencia política abarca múltiples y heterogéneas problemáticas. Incluye la violencia física, sexual y psicológica que tiene lugar dentro de la familia o en cualquier otra relación interpersonal e incluye violación, maltrato, abuso sexual, acoso sexual en el lugar de trabajo, en instituciones educativas y/o de la salud pública, incluyendo la violencia ejercida por razones de etnia y sexualidad, la tortura, el tráfico de personas, la prostitución forzada, el secuestro, entre otros. En el discurso informativo mediático, el estereotipo de la víctima, igual que el estereotipo sexual, aparecen como una sobrerrepresentación de las mujeres dentro de los conflictos de género, a las mujeres se las personifica más, se las filma más a menudo en primeros planos y es más probable que sean protagonistas de una cobertura sensacionalista. Como señala Marian Meyers en su libro *News Coverage of Violence Against Women* las noticias son parte del problema de la violencia contra las mujeres si representan a las víctimas como responsables de su propio abuso (Meyers, 1997, 117). Cuando las "noticias informativas" excusan al agresor porque "estaba obsesionado", "estaba enamorado" o de cualquier otra forma, o en cambio representan al agresor como un monstruo o un psicópata cuando informan sobre esta situación de conflicto, ignoran la naturaleza sistemática de la violencia contra las mujeres. En éstos se establece una norma de visibilidad de los hechos violentos, considerados como "naturales", en la que se entrecruzan lo público -la violencia como realidad que padecen las personas- y lo privado -la intimidad de las personas violentadas-. La narración -escrita, radiofónica, publicitaria y televisiva- se vuelve ostentosa, casi obscena cuando promueve una hipertrofia del escuchar y del ver. Una tendencia voyeurista de fascinación que los trabajos fílmicos y videográficos de Beth B. ponen en cuestión, entre ellos *Belladona*, 1989, que enfatiza esta fascinación transformando a los personajes en marionetas entre la ficción y lo documental. Así mismo, Sabine Massenet mediante las micro-narraciones

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp463-482

videográficas recopiladas en *Sans titre*, 2002, revisa el paisaje mediático que la publicidad ofrece como objeto violento de deleite y consumación. El auge de los *reality shows* o *talk shows* y la tendencia de ciertos informativos televisivos y radiofónicos desplaza el lugar de la representación de la violencia de género, y la introduce en la vida de quienes la miran o la escuchan como un hecho más.

Sin embargo, centrarse en el uso de la fuerza física omite otras violencias que sí hemos planteado en este proyecto, aquellas en las que la fuerza física no se utiliza y que se ejercen por imposición social o por presión psicológica: violencia emocional, invisible, simbólica y económica, cuyos efectos producen tanto o más daño que la acción física. Estas diferentes formas de violencia se evidencian en el binomio trauma e historia y su investigación a partir de los estudios de género ha permitido identificarlas y vincularlas con pautas culturales y sociales. Nombrar las formas de violencia - lo que no se nombra no existe - y seguir trabajando sobre la violencia simbólica es imprescindible para que no queden reducidas a experiencias individuales y/o casuales, y para darles una existencia social y crítica. En cambio, la omisión se puede comprender como una estrategia de la desigualdad de género: si las violencias se consideran "invisibles" o "naturales" se legitima y se justifica la arbitrariedad como forma habitual de la relación entre los géneros. Por lo tanto, definir la violencia política contra las mujeres implica describir una multiplicidad de actos, hechos y omisiones que las dañan y perjudican en los diversos aspectos de sus vidas y que constituye una violación a sus derechos humanos.

La violencia doméstica en España se ha convertido en una cuestión con una dimensión pública mayor que en otras épocas debido a la gran cantidad de interpretaciones que se realizan sobre ella desde diferentes instancias; así lo plantean los trabajos documentales *10 años con Tamaia* de Isabel Coixet, 2003; *Amores que matan* de Icíar Bollaín, 2000; y *Empezar de nuevo* de Lisa Berger y Claudia Hosta, 2001. Semejante situación sucede en México y América Latina, donde han menudeado las leyes preventivas no punibles y no obstante es la única región del globo con una Convención contra todas las Formas de Violencia hacia la mujer, es ahí donde se ha desencadenado el fenómeno del femicidio, el asesinato de mujeres por razones asociadas con su género. “El femicidio es la forma más extrema de la violencia basada en la inequidad de género, entendida ésta como la violencia ejercida por los hombres contra las mujeres en su deseo de obtener poder, dominación o control. Incluye los asesinatos producidos por la violencia intrafamiliar y la violencia sexual. El femicidio puede tomar dos formas: femicidio íntimo o femicidio no íntimo”.

La experiencia de trabajo con mujeres que habían padecido diferentes formas de violencia me abrió un amplio panorama de interrogantes. A partir de éstos pude darme cuenta de que las herramientas teóricas y técnicas con las que se contaba para pensar las formas de la

IC-2009-6 / pp463-482 ISSN: 1696-25085

violencia política eran insuficientes en un momento histórico en el que la violencia tiene diversas presencias a través de los medios de comunicación de masas y, sobre todo, porque el interés también iba a centrarse en la plusvalía de ese intercambio mediático. Este es el valor social que la violencia simbólica ejerce en este flujo de códigos y mensajes desordenados que también presentaban diferentes desenlaces sabiendo que esas experiencias y relatos continuarían en la puesta en escena de lo "real" (Friedman, 2002). Tuve que incluir y articular los aportes teóricos en torno a la memoria y el trauma, subjetivos y tecnológicos, desde los que las narraciones fílmicas, relatos videográficos e historias incompletas se estaban planteando como un relato inconcluso a modo de contraimágenes interdisciplinares posicionadas ante la sobrerrepresentación que los medios de comunicación enfocan desde un solo punto de vista. Esto es, se trata de plantear otros circuitos donde la representación de las relaciones entre violencia y género se sitúan entre las estrategias narrativas y el relato de los hechos, a modo de argumentos de no-ficción. En este sentido, el documental de Frederick Wiseman, *Domestic Violence*, 2001; *Macho* de Lucinda Broadbent, 2000; y el cortometraje de animación documental *Survivors* de Sheila M.Sofian, 1997, trazan un recorrido por el circuito de la violencia doméstica desde dos sociedades culturales diferenciadas, la sociedad americana y la sociedad nicaragüense, que utilizan estrategias documentales que plantean dinámicas de apoyo social mediante el seguimiento de grupos de trabajo en materia de violencia doméstica. La fuente oral resulta una excelente vía de acceso a las nociones de memoria histórica colectiva y cultura política en la historia del tiempo presente. Su importancia se acrecienta en la medida en que el pasado reciente no haya cristalizado todavía como memoria autobiográfica. La debilidad de la literatura autobiográfica para el tiempo más inmediato solamente puede suplirse con la fuente oral. Acceder a la experiencia vivida autobiográfica y colectiva de un miembro de un grupo social o asociación humana en el tiempo presente depende, en buena medida, del recurso a la fuente oral. Hay que tener en cuenta, además, que las generaciones resultan más permeables a los injertos de memoria histórica en el momento de su configuración, es decir, de su formación como colectivo generacional y que esa memoria actúa como una forma de representación mediante la que se reconstruye una historia colectiva invisibilizada en el círculo de la sangre y la mierda.

La violencia intrafamiliar y el abuso en la infancia precisamente son los ejes de los que parte el documental *Loud and Clear / Laut und deutlich* de Maria Arlamovsky, 2001. Estos ejes definen el espacio de la entrevista como un ámbito de terapia y apropiación de la experiencia a través de la narración biográfica frente a cámara y sin dejar de evidenciar el diálogo entre entrevistados y entrevistadora. Familia y violencia, tradición y memoria cultural se unen en el relato de Jean-Marie Teno *Le mariage d'Alex*,

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp463-482

2002. La dramática y velada realidad del matrimonio polígamo en Camerún revela la delicada mirada hacia la ceremonia y la noche de bodas. Un ritual de costumbres y ritos que hablan de la sumisión y la posición de mujeres y hombres en la sociedad patriarcal. Una situación a la que Tracey Moffatt se acercó en *Nice Coloured Girls*, 1987, realizando una ficción experimental que explora las actitudes de las mujeres urbanas y aborígenes en Australia y la dominación masculina. Moffatt en este filme desarrolla una crítica poscolonial a partir del ritual urbano de ligar con hombres blancos. La película contrasta las relaciones de algunas mujeres urbanas y aborígenes con sus "capitanes" hace 200 años. *Nice Coloured Girls* usa la yuxtaposición verosímil de imágenes y la voz en *off* que relee extractos de un diario de un colonizador para cuestionar la representación del llamado Cine Aborigen. Moffatt al intentar evitar un determinado estilo narrativo sustrae el relato cinematográfico de la tradición realista del documental etnográfico tradicional y de las obras teatrales tradicionales del pueblo aborigen australiano. *Nice Coloured Girls* hace referencias a las películas etnográficas mediante el uso de subtítulos, y evita el cliché de la llamada reconstrucciones realistas.

Este sistema de violencia de género fuera de la familia, y centrada en la idea de desaparición es la intención que recorre el documental *Señorita extraviada* de Lourdes Portillo, 2003, rodado en 2002. Desde entonces, más de 100 mujeres han muerto y continúan las desapariciones. La publicidad que está empezando a provocar la película ha dado como resultado que ahora los cuerpos de las desaparecidas no se encuentren y que, tanto Portillo como las organizaciones involucradas en esta lucha, estén amenazadas. En este sentido, el género es un lugar en el cual -o a través del cual- se articula y distribuye el poder como forma de control diferenciado sobre el acceso a los recursos materiales y simbólicos. Por ello, tal y como propone Joan W. Scott el género está involucrado en la construcción misma del poder (Scout, 1992). *Señorita extraviada* no aporta soluciones, sólo presenta los hechos y es el gobierno mexicano el que tiene que darle una solución. Para ello, Portillo hace un llamamiento para firmar la carta de petición al presidente de México y al gobernador de Chihuahua: "resolver los terribles crímenes cometidos contra mujeres en Ciudad de Juárez y que ambos niveles del gobierno evaden". Los asesinatos de Ciudad Juárez se están reproduciendo en la actualidad con idénticas características en Chihuahua, Nuevo Laredo, Nogales, Zihuatanejo y Guatemala. Argumentos de no-ficción que continúan produciéndose en la actualidad de forma dramática y que tras estas líneas que ahora tu lector/a interpretas marcan esta trama.

En esa diversidad de enfoques la noción de género (Colaizzi, 1995) aparecía como un elemento clave en los estudios de género, la teoría política, los estudios culturales, la narrativa fílmica, la sociología, los estudios provenientes de la teoría de la comunicación y de la educación social, la

IC-2009-6 / pp463-482 ISSN: 1696-25085

antropología cultural, la teoría crítica estética, los estudios posoccidentales y poscoloniales, los estudios de cultura visual y las posiciones del feminismo crítico *queer* recientemente revisadas en torno a la violencia. Enfocar el estudio de la violencia política sin tener en cuenta el género lleva a un callejón sin salida pues hoy día la violencia de género sigue siendo una práctica democrática. El género implica una mirada a la diferencia sexual considerada como construcción social, supone una interpretación alternativa a la interpretación esencialista de las identidades femeninas y masculinas. El concepto de género va a situar a la organización sociocultural de la diferencia sexual como eje central de la organización política y económica de la sociedad. Es decir, los discursos de género han construido las diferentes representaciones culturales que han originado y reproducido los arquetipos populares de feminidad y masculinidad. Éstos desempeñaron, a lo largo del tiempo, un papel contundente en la reproducción y la supervivencia de las prácticas sociales, las creencias y los códigos de comportamientos diferenciados según el sexo.

Sin embargo, el discurso de género de este nuevo siglo, a pesar de su posibilidad de adecuarse a los cambios socioculturales, no se funda aún en el principio de igualdad. Y esta desigualdad es una de las causas centrales de la violencia. El centro de la definición de género se va a asentar en la conexión integral de dos proposiciones: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que se perciben entre los sexos y es una manera primaria de significar las relaciones de poder. En este sentido el documental durante la década de los años ochenta y los noventa supondrá la exploración del concepto de género. *Red sari* de Pratibha Parmar, 1988, retrata el conflicto racial y cultural en las grandes metrópolis europeas. En el plano cultural, el filme supone una reflexión poscolonial del asesinato de la joven Kalbinder Kaur Hayre en 1985. La violencia contra las mujeres asiáticas en las ciudades europeas se traslada de la esfera pública a la vida privada. Para ello, la voz en se construye como una enunciación intersubjetiva de la denuncia del racismo. A diferencia de los planteamientos sobre el sexo que se han difundido en torno a la teoría *queer* cabe, añadir que la concepción del texto feminista *queer*, en este caso planteada a través de *Red Sari*, subraya la cuestión de la raza, el género y la clase mediante la enunciación verbal adoptando un registro poético. Para ello construye una voz en *off* que actúa como eje del relato de la violencia, evidenciando que la representación de la violencia procede de una situación de conflicto tanto de género como social y en este caso también racial.

La directora Pratibha Parmar en la década de los noventa adapta utilizando las formas documentales la novela *Possessing the Secret of Joy* de Alice Walter. Este filme, *Warrior Marks*, 1993, examina la mutilación genital femenina sin presentar a las mujeres como víctimas, sino como resistentes, como mujeres luchadoras, que han logrado sobrevivir y continúan

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp463-482

sobreviviendo -a pesar de la mutilación que han sufrido sus cuerpos, articulando los modos de lucha contra esta imposición de la tradición-. *Warrior Marks* trata de poner de relieve las complejidades culturales y políticas que hay en torno a este tema. A través de entrevistas a mujeres de Senegal, Gambia, Burkina Faso, EEUU e Inglaterra que han sufrido la ablación, Parmar trata de mostrar su visión personal de esta situación en términos de un conflicto todavía sin resolver como lo demuestra la reciente mirada de Kim Longinotto en el filme *El día que nunca olvidaré,* 2002.

El concepto "violencia" indica un modo de proceder que ofende y perjudica a alguien mediante el uso exclusivo o excesivo de la fuerza. Violencia deriva de vis, fuerza. El mismo origen etimológico que tienen las palabras "violar", "violente", "violentamente". "Violentar" significa ejercer la violencia sobre alguien para vencer su resistencia; forzarlo de cualquier modo a hacer algo que no quiere. La violencia real, por tanto, adquiere a partir del cine posmoderno formas de representación que desembocarán en la presencia de la violencia representada como un código trasladable a diversos estatutos de la imagen, del cine de la gran pantalla a la hiperrealidad televisiva pasando por los videojuegos interactivos y hasta los hipervínculos de Internet. Los impactos de las tecnologías de la información y la comunicación sobre las realidades sociales son pliegues de las relaciones entre violencia, género y poder; los comportamientos violentos, así como el tratamiento que los medios dan a la violencia y las relaciones de género suponen a su vez un entramado normativo. Queremos cumplir con el deber de intervenir en el debate social y de cuestionar las aparentes certidumbres sobre la relación entre medios de comunicación y violencia, cuando los discursos políticos y periodísticos han disimulado uno de los problemas sociales más cercanos a la violencia cotidiana. El ámbito de lo simbólico y la relación entre violencia real y representada sirven de nexo a Ursula Biemann en *Writing Desire*, 2000. Este ensayo videográfico sobre la pantalla ideal de Internet expone la circulación global de los cuerpos del tercer mundo al primer mundo. La aparición de las nuevas tecnologías, y con ellas Internet, ha acelerado estas transacciones. Biemann propone una meditación sobre las desigualdades políticas, económicas y de género obvias de estos intercambios simulando la mirada fija de quien contempla desde Internet y que busca a la compañera dócil, tradicional, pre-feminista, la implicación del espectador en un nuevo voyeurismo y repleto de consumo sexual.

Las formas documentales en la última década del Post-Vérité se definen como un lugar de conflicto, que acertadamente han demostrado dos cuestiones mutuamente excluyentes: que la ambición que guía al documental es la de encontrar un modo de reproducir la realidad sin desvíos o manipulaciones, y que esta persecución de una realidad no adulterada es inútil. No sólo en estos últimos años, sino a lo largo de toda la historia, la tarea de formulación de ideas, valores, símbolos, metáforas y retóricas, la

IC-2009-6 / pp463-482 ISSN: 1696-25085

tarea de apropiar la realidad -tanto al nivel imaginario y simbólico como al nivel práctico y afectivo- está ligada a otra tarea más violenta, traumática y duradera, muchas veces invisible e irrepresentable como advierten los psicólogos sociales, que es la del disciplinamiento: la producción del equipamiento sensual-sexual, la producción de los cuerpos-espacios necesarios, de las amnesias, los miedos, en fin la producción histórica de los cuerpos humanos, lo cual nos habilita a hablar de la producción de sensibilidades y estéticas -estética colonial, estética moderna, estética revolucionaria, estética neoliberal-. En este sentido, asumimos la reflexión que Hito Steyerl plantea en su texto *La política de la verdad*. Documentalismo en el ámbito artístico esto es, el documental en su función de estructuración e intervención en el campo social adopta tareas biopolíticas (Steyerl 2004). Así, la acción a través de productos simbólicos puede desarrollarse esencialmente en el terreno de la cultura y es ahí donde habría que construir mecanismos de difusión que permitieran una nueva forma de ver y contribuyeran a desvelar los engaños de la hegemonía mediática. Las formas documentales en un contexto como España tienen que asumir esa función de gubernamentalidad biopolítica que Steyerl plantea en la representación. Una labor que no deben detentar en exclusiva los *mass media*, ya que las prácticas y modos de hacer artísticas son un espacio de intercambio simbólico, proliferación de representaciones y producción de conocimiento.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp463-482

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (2000): *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Braidotti, Rosi (2004) *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Colaizzi, Giulia (1995): *Feminismo y Teoría fílmica* Valencia: Ed. Episteme.
- Fernández, Natalia (2003). *La violencia sexual y su representación en la prensa*. Barcelona: Anthropos, Colección cultura y diferencia.
- Foster, Hal (1996): *El retorno de lo real. La vanguardia a finales de siglo*. Madrid y Mass.: Akal y MIT.
- Friedman, James (2002): *Reality Squared. Televisual Discourse on the Real*. Londres: Rutgers University Press.
- Gaine, Jane M. y Michael RENOV (eds.1999): *Collecting Visible Evidence*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Herman, Judith (1999): *Trauma and recovery: the aftermath of violence from domestic abuse to political terror*. Nueva York: Basic Books.
- Kaplan, Laurie (2001): *Over the Top in the Aftermath of The Great War*. Bélgica: Leuven University Press.
- Knight, Julia (1992): *Woman and the New German Cinema*. Londres: Verso.
- López, Pilar (2002). *Representación de género en los informativos de radio y televisión*. Madrid: RTVE e Instituto de la Mujer.
- McCarthy, Anna (2001). *Ambient Televisión. Visual culture and public space*. Londres: Duke University Press.
- McCorminck, Richard W. (2000): *Gender, Film, and German History. Filmmaking by German Women Directors from Weimar to the Present*, en Elke P. Frederiksen y Martha Kaarsberg Wallach (eds): Facing Fascism and Confrontoing the Past. Albany, Nueva York: State University of New York Press, 2000.
- *- Rape and War, Gender and Nation, Victims and Victimizers: Helke Sander´s BeFreier und Befreite*, Camera Obscura 46 (2001): 99-141.
- Meyers, Marian (1997): *News Coverage of Violence Against Women*. Londres: Sage Publications.
- Miller, Tony (1998): *Technologies of Truth. Cultural Citizenship and the Popular Media* (Visible Evidence Series n°2). Minneapolis: Univ. of Minessotta Press, 1999.
- Mulvey, Laura (1975): *Placer visual y cine narrativo*. Valencia, Vol.1, Episteme, 1988.
- Renov, Michael (ed. 1999): *Theorizing Documentary*. Londres: Routledge, 1993.
- *- New Subjectivities: Documentary and Self-Representation in the Post-Vérité Age*, en Diane Waldman y Janet Walker (eds.). Feminism and Documentary. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Russell, Diana y Jill Radford (1992): *Femicide: the Politics of Woman Killing*. Nueva York: Twayne Publishers.

IC-2009-6 / pp463-482 ISSN: 1696-25085

- Scott, Joan W (1992): *Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista*, Debate Feminista 3, vol. 5 (marzo 1992): 85-105.
- Steyerl, Hito. *La política de la verdad. Documentalismo en el ámbito artístico*, en 'Ficcions' documentals. Barcelona: CaixaForum, 2004, 22-33.
- Sturken, Marita. Tangled Memories. *The Vietnam War, the Aids Epidemic, and the Politics of Remembering*. Berkeley: University of California, 1997.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp463-482

V. ÉTIICAS Y POLÍTICAS DE LA TEXTUALIDAD

LA CAPILLA SIXTINA Y LOS ESTUDIOS CULTURALES EN LA OBRA DE MANUEL VÁZQUEZ MONTALBÁN

LA CAPILLA SIXTINA AND CULTURAL STUDIES IN MANUEL VÁZQUEZ MONTALBÁN'S WORK

Mari Paz Balibrea
(Birkbeck College, University of London

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp485-501

Resumen

Este artículo se centra en la obra de Manuel Vázquez Montalbán, escrita bajo la censura franquista, *La Capilla Sixtina*. Se pretende destacar la labor singular de crítica cultural que el autor realizó desde la combinación de literatura y periodismo. La obra de Vázquez Montalbán propone una deconstrucción de la cultura franquista que pretende actuar de resistencia contra las mentiras y falsedades del régimen tirano.

Abstract

This paper focuses La Capilla Sixtina, Manuel Vázquez Montalbán's novel written under Franco's censorship. It seeks to stand the outstanding cultural critic that author carried out working as writer and journalist. Vázquez Montalbán's work proposes a cultural deconstruction that claims to resist, against lies and falsehoods of Spanish tyrant government.

Palabras clave

Textualidad / Ética / Literatura / Política

Keywords

Textuality / Ethics / Literature / Politics

Sumario

1. Manuel Vázquez Montalbán como intelectual
2. *Triunfo* y la constitución del intelectual
3. Algunos intertextos

Summary

1. Manuel Vázquez Montalbán as intellectual
2. Triunfo and intellectual making
3. Some intertexts

El siguiente artículo aborda el tema de la ética y la política de la textualidad desde el punto de vista de los estudios culturales y del análisis de un aspecto de la obra del escritor Manuel Vázquez Montalbán. Este tipo de acercamiento es muy productivo para argumentar la capacidad política y de intervención en la historia que, para cambiarla, pretendió tener la obra de este autor. Su trabajo es particularmente adecuado para adentrarse en la relación del texto (literario-periodístico en este caso) con su contexto, pues su literatura se caracterizó siempre por su sofisticada sintonía con la historia. No hay obra del autor que no se pueda entender como una intervención en ella. Paradójicamente, son precisamente estas dos constantes –sintonía e intervención- las que explican la gran variedad de formas y contenidos que pueblan la producción montalbaniana. Montalbán, que entendía la historia en constante transformación, adaptó su literatura en cada momento a los temas y formas que mejor daban respuesta a las necesidades y los intereses de su ahora concreto. Por este procedimiento dio con algunas de las fórmulas más innovadoras y efectivas de la literatura comprometida de su tiempo. Si bien mucho se ha estudiado en este sentido (como solución formal a su deseo de hacer una literatura de contenido crítico social) su novela policíaca, menos se ha escrito sobre su primer periodismo, el del tardofranquismo, a pesar de que supone una reformulación radical de los parámetros del género en la época. En este trabajo reflexionaré sobre las estrategias de este periodismo que llamo *subnormal* para erigirse en espacio de reflexión crítica sobre la realidad contemporánea.

Más en general con respecto a toda la obra del autor, quiero sugerir que un acercamiento desde los estudios culturales y la crítica cultural nos permite entender la obra de Montalbán como pionera en España de esta forma de entendimiento de la cultura. Por ello, no solo se trata en el análisis de constatar la voluntad política explícita en la obra de Montalbán, sino su comprensión de la cultura, fuera o no ésta explícitamente política, como mediada por formas políticas relevantes para la configuración de las subjetividades y las colectividades que están expuestas a y forman parte de esas culturas. Es decir, Montalbán, como los estudios culturales, entiende la cultura como uno de los principales espacios donde se establecen las diferencias sociales de clase, género, etc. En otras palabras, como un espacio eminentemente político e ideológico. Y por ello, también como un lugar privilegiado, para el intelectual que él vendrá a ser, en el que contestar y responder críticamente a esas divisiones con posibilidad de contribuir a transformarlas. De la amplia obra de Montalbán se deduce que la cultura que él consume, analiza y en la que produce es entendida como un terreno de lucha continua por el significado de la historia y relevante políticamente. Para un marxista como él, la intervención cultural tenía que facilitar a los grupos subordinados la posibilidad de resistir y subvertir los sentidos que desde las formas de cultura dominante se les imponían con el propósito de hacerles comulgar con los intereses de los que mandan y les oprimen.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp485-501

Un ejemplo preliminar de su práctica cultural, antes de empezar el análisis de *La Capilla Sixtina*, nos lo proporciona su interpretación política de la cultura popular y de masas bajo el franquismo. Hasta ese momento, ésta había sido mayoritariamente entendida desde las élites antifranquistas monolíticamente como la política cultural del franquismo, es decir, como una forma privilegiada que el régimen, desde los años cuarenta, utilizaba para lavar el cerebro de la masa social, desde su incontestado poder de nombrar y legitimar objetos, prácticas e interpretaciones. El análisis de Montalbán de esa cultura a lo largo del franquismo, por el contrario, en una obra como *Crónica sentimental de España* (1971), sin desmentir la fuerza ideológica conformadora de estos productos, es capaz de entender más dinámicamente sus complejas sutilezas, dejando así espacio para la agencia y capacidad de recodificación –en algunos casos subversiva– de los receptores de estas obras. Con ello demostraba, no sólo la necesidad y relevancia de politizar la cultura, incluso aquella que atendiendo sólo a sus canales de producción y emisión era codificada como apolítica y por ello mismo como profundamente ideológica, sino la posibilidad de crear espacios de resistencia en último término política si se atendía a la descodificación hecha desde el punto de vista de los vencidos y oprimidos por el régimen. Estos dos componentes, politización del producto cultural y otorgamiento al receptor de agencia y capacidad de descodificación no pautada desde los centros de poder, son dos pilares fundamentales en los que se asienta el acercamiento de los estudios culturales y atribuibles plenamente a este autor.

En este artículo, que se centra sólo en una obra de Manuel Vázquez Montalbán escrita también bajo la censura franquista, *La Capilla Sixtina*, pretendo poner de relieve aspectos complementarios, con respecto a los brevemente enunciados en el caso de *Crónica sentimental de España*, de la labor de crítica cultural de este autor. En concreto, me voy a detener en el análisis de las estrategias textuales que Montalbán utiliza para subvertir y criticar el lenguaje transmisor de la ideología dominante franquista, y para al mismo tiempo conseguir pasar la censura. Es esta práctica en sí misma una forma de activismo político, pues en su desconstrucción del lenguaje que emana del estado franquista, Manuel Vázquez Montalbán pone de manifiesto la falacia y la política de representación que sostienen este lenguaje. En otras palabras, deja en evidencia que la representación de la realidad que este lenguaje, formalizado en textos, propone es una construcción cultural armada con el propósito de fijar el significado de lo real. Y en la medida en que esa estrategia de fijación del sentido viene de un régimen execrable, merece ser desestabilizada y desmentida. Podemos incluso decir que Manuel Vázquez Montalbán busca con sus *Capillas* crear un texto capaz de materializar la posibilidad de una subjetividad política resistente y éticamente mejor, es decir, antifranquista.

IC-2009-6 / pp485-501 ISSN: 1696-25085

1. Manuel Vázquez Montalbán como intelectual

Hay muchos que dicen que la vocación primordial de Vázquez Montalbán fue la poesía. Otros contraatacan –Sergio Beser, según nos dice Saval (2004)- afirmando categóricamente que la vocación periodística estuvo siempre por encima de su voluntad de cultivo de todos los demás géneros. Ambas posturas, aunque opuestas, coinciden en racionalizar la capacidad diversificadora en la producción del escritor barcelonés a través del concepto de vocación. Porque que Vázquez Montalbán tenía una vocación, una inclinación "natural", íntima, determinante, hacia cierta actividad en la vida, es irrefutable, y hasta ahí estoy de acuerdo con todos los que la identifican en él. Sin embargo, como ya he escrito y dicho en otras ocasiones, mi opinión es que esa inclinación determinante, la que como en respuesta a la activación de un resorte le llevaba cada día al acto de escribir, no se acota ni se agota, no cabe en un género. Para mí, la vocación de Montalbán era la de entender su historia y ayudar a transformarla. Pero esto, me doy cuenta, no es suficiente para definirle. Cualquiera con esa vocación podría haber acabado en político, revolucionario o no. Y hay que decir que a Montalbán no le faltaron condiciones para ello: tenía convicción ideológica, visión de la transformación histórica y un entendimiento global de los condicionantes de su presente a nivel tanto local como global; tenía discurso, brillante elocuencia en la oratoria y capacidad de improvisación; tenía conocimiento del manejo efectivo de los omnipotentes medios de comunicación, era sorprendentemente mediático. Tampoco le faltó el conocimiento de las bases, ni el roce con las élites. Su interés central por la política explica la fascinación que experimentaba por sus líderes, ya fueran los animales políticos que disfrutaban con el festín del poder como Felipe González, Fidel Castro o César Borja/Borgia, ya fuera por la tragedia del intelectual político hecho mártir de la izquierda: Salvador Allende, de quien dice Sixto Cámara, que al asesinarle "Mataban la excepción. Confirmaban la regla" (LCS, 233).

Pero resultó que todas estas cualidades, que sustancian su práctica, solo alcanzaron a adjetivar su vocación, pues todas ellas se supeditaban a una capacidad crítica transmitida preferentemente a través de la palabra escrita. Crítica y escritura, he aquí las dos coordenadas de su vocación: Pensar críticamente, decir y, sobre todo, escribir lo que se piensa y desde ahí contribuir a transformar la realidad. Ahí está Vázquez Montalbán. La distancia, no mucha, pero insalvable, que le separa del político, lo coloca en ese difícil territorio donde los que Martin Jay y Perry Anderson llaman marxistas culturales, pero también todos aquellos intelectuales comprometidos desde la segunda postguerra mundial, hacen equilibrios éticos entre su conciencia de la necesidad del cambio y la seducción de todos los privilegios de una sociedad tardocapitalista puestos a su alcance. Vázquez Montalbán llamaba a la actitud que corresponde a ese tipo de

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp485-501

intelectual, siguiendo a Bertol Brecht y Groucho Marx, "melancolía marxista", y se manifestaba en un cansancio histórico por lo que debía llegar y no llegaba (Plata 1999, 263). De ella surge la condición asumida de subnormalidad y una preferencia por el término "postmarxista".

Y queda, por fin, hablar de ese último aspecto de su vocación, la voluntad de escribir. Montalbán supo muy pronto que había adquirido un dominio excepcional del lenguaje en sus múltiples registros, y que éste, el lenguaje, sería su vía de entrada y permanencia en la intervención histórica, desde la comprensión compleja de él que hemos esbozado al principio de este artículo. De ahí que cuando explica la importancia que para él tuvo en 1969 poder empezar a colaborar en *Triunfo*, revista de referencia por excelencia de la resistencia cultural del tardofranquismo, diga:

> Aquella colaboración (…) significaba salir del pozo donde habitaba como joven promesa ninguneada y todos los que han sido jóvenes promesas ninguneadas (…) comprenderán lo que significará (…) aprehender las mejores luminosidades y además con música de fondo de resistencia ética y política (citado por Saval 2004: 106).

Triunfo, primero puntualmente a través de las entregas de *Crónica sentimental de España* y después con los habituales reportajes y las secciones fijas de *La Capilla Sixtina* y "La educación de Palmira" es la primera plataforma cultural de alcance en la que convergerán para Vázquez Montalbán vanguardia con resistencia. Es decir, la participación en la cultura política del antifranquismo hecha desde la producción de un nuevo lenguaje para vehicular la crítica, a partir de una desconstrucción del lenguaje hegemónico. La importancia que en esa época tenía Triunfo proporcionó a las excepcionales cualidades y preparación de Manuel Vázquez Montalbán una caja de resonancia mucho mayor de la que había podido tener su anterior producción poética, ensayística y periodística. Con excepcionales cualidades y preparación me refiero a su formación teórica. Ésta se da, particularmente, aunque no sólo, en la filosofía crítica del marxismo en la que se sustenta el pensamiento intelectual radical de la época y que explica que, sin saber de los Estudios Culturales que contemporáneamente se estaban desarrollando en el Reino Unido, su trabajo refleje una clara sintonía con ellos: la escuela de Frankfurt, Lefebvre y los situacionistas (Guy Debord), Althusser, Gramsci, Marcuse, además de Marx; sus conocimientos de historia y de política universal contemporánea; su conocimiento de y respeto por la cultura popular y de masas entendidas como formas culturales que le viene, además de por sus lecturas, por origen de clase, destacando sobre todo su interés por la música, la cocina, y el fútbol; su saber historiográfico y teórico de la literatura contemporánea española, europea y americana; y finalmente, aunque no por ello menos importante,

IC-2009-6 / pp485-501 ISSN: 1696-25085

una larga experiencia periodística que se remonta a 1960 (desde los 21 años Manuel Vázquez Montalbán está escribiendo en la prensa del régimen, en *El Español*, *Solidaridad Nacional* y *La Prensa*). Todas estas vías convergen felizmente en la innovadora crítica cultural de *Crónica sentimental* y en la maestría de las piruetas dialécticas de *La Capilla Sixtina*, donde todos esos registros de saber se ordenan, alternándose y combinándose, para producir un divertimento hecho de pura vitamina política que hará las delicias del lector cómplice.

Para quienes no estén familiarizados con *La Capilla Sixtina* puede decirse que es una sección fija que se publicó entre 1971 y 1978, con un espacio de unos 4500 caracteres, firmada con el pseudónimo de Sixto Cámara (de ahí el juego de palabras con el título de la sección). Este es un personaje histórico, un héroe liberal del s. XIX que Montalbán rescata para que encarne la razón romántica, ética y resistente que le interesa como conciencia perpleja e ingenua del tiempo presente sobre el que la columna se dedica a reflexionar.

> Yo siento por Sixto Cámara un coro de atracciones y rechazos. Le quiero como si fuera ese tío soltero y liberal que todos deberíamos tener y lo odio como si fuera ese adolescente sensible que llevamos dentro y se nos agarra a las vísceras hasta que nos mata de insatisfacción (LCS, 7).

La columna incluye también otros personajes que interactúan como contrapunto con Sixto, algunas caricaturas o encarnaciones de colegas de *Triunfo*, otros de ficción, como la más importante y hermosa Encarna, vecina y amor platónico de Sixto y mucho más radical políticamente que él. El tema de la sección está siempre tomado de la actualidad política, ya sea local o global, o se acaba conectando con ella.

Pero volvamos, antes de entrar en un análisis más pormenorizado de *La Capilla Sextina* a la cuestión de los géneros literarios. Ante un autor tan prolífico y polifacético como Montalbán, los géneros han servido para estructurar, poner orden y límites al análisis de su obra, y así hablamos del Manolo poeta, el periodista, el ensayista, el escritor de novelas policíacas, el dramaturgo. Desde esta estructuración hay que decir que si algo caracterizó la obra de Montalbán fue el no respeto a los géneros, su hibridación al servicio de convertir la forma y la palabra en instrumentos útiles de indagación e intervención histórica, en formas de pensamiento crítico, esto es, capaz de desentrañar las implicaciones políticas de la textualidad dominante.

He empezado definiendo la vocación de Manuel Vázquez Montalbán como la del intelectual crítico. Desde una visión tradicionalista se interpreta que es el ensayo el vehículo textual homologado para el intelectual. Montalbán lo cultivó de forma digamos ortodoxa a lo largo de

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp485-501

toda su vida y desde diferentes disciplinas: literatura, política, arte, comunicación, historia, urbanismo. Pero yo diría que es precisamente cuando buscaba escribir ensayos homologables cuando menos convincente y efectivo resultaba, lo cual ha servido para producir algunas de las más despreciativas críticas contra él. Su tendencia a acumular erudición dificulta la lectura de sus ensayos de los noventa, de *La literatura en la construcción de la ciudad democrática* a *Y Dios*, escritos en una década en la que éstos sustituyeron el protagonismo previo de la novela, para desesperación de sus editores según él contaba. Valorar el pensamiento de Montalbán pasa, en mi opinión, por comprender que es en el hallazgo de nuevas formas de expresión a través de la ruptura y amalgama de lo que le venía dado donde se encuentra lo excepcional y sobresaliente de su capacidad tanto conceptualizadora como creativa. Como ensayista "ortodoxo" Montalbán es un divulgador, un recopilador de lo ya conocido, como intelectual multifacético y polivalente que usa todo lo que tiene a mano para generar crítica y reflexión, es un analista cultural y político excepcional. Tal vez fuera en sus citas habituales de las publicaciones periódicas en las que no dejó de participar nunca, en el cultivo de la columna, de la breve sección fija periodística, donde más altas cotas alcanzó su técnica, como quiero ejemplificar aquí en el caso de *La Capilla Sixtina*.

La idiosincrasia de los hallazgos y préstamos formales de La Capilla Sixtina, que en su certera conjunción hacen saltar por los aires todas las reglas del género periodístico, nos hace pensarla en una dimensión distinta, la que la ubica dentro de un panorama más complejo de modernidad europea y española. El ensayo viene en España condicionado por una historia no exenta de polémica. En la versión de sus detractores, este país que en su Edad Moderna ha sido incapaz de producir "pensamiento serio", ha diseminado sus escarceos intelectuales nunca suficientemente rigurosos en los ensayos pseudofilosóficos, pseudoliterarios de Unamuno a Ortega pasando por Zambrano y A. Machado. Este menosprecio velado se permea en la misma definición de diccionario del término ensayo, donde se reconoce que éste es "una composición literaria constituida por meditaciones del autor sobre un tema más o menos profundo, pero sin sistematización filosófica" (del María Moliner). Ahí radica precisamente, según los defensores del ensayo "a la española", el interés de este pensamiento, en su dispersión a través de los géneros, en su hibridación mutante en la literatura que le hace capaz de iluminar de forma nueva aspectos de la realidad y del saber. De estas discusiones sobre la existencia o no, o sobre las ventajas o desventajas, de la filosofía y el ensayo en España, lo más periclitado es el papel explicatorio que otorgaban a una supuesta esencia española. Sin embargo, sigue siendo de interés preguntarse por qué se produjo lo que fue y no iba tan desencaminada, por ejemplo, María Zambrano, cuando para explicar la idiosincrasia de las formas en las que se ha manifestado el pensamiento español recurría a la

IC-2009-6 / pp485-501 ISSN: 1696-25085

posición marginal que España adopta con respecto a la modernidad desde el siglo XVI. Menciono esto ahora porque creo que para comprender la aparición de un tipo de escritura como el que se ensaya en *La Capilla Sixtina* es necesario hacer referencia a la anormalidad de la modernidad española a alturas del tardofranquismo. Montalbán, que nace con la dictadura y pasa su infancia en la regresión a la premodernidad a que Franco condena a los perdedores de la guerra, crece y llega a la edad adulta en medio de los procesos de aperturismo y desarrollismo que supondrán la incorporación del país a lo que podríamos llamar una modernidad autoritaria. En otras palabras, mientras en lo socio-económico y cultural España se acerca a niveles de primermudismo, en el capítulo de las libertades y los derechos está todo por avanzar, aunque la censura sea cada vez más errática en su actuación y esto haya dado lugar a la formación de una oposición cultural y política. Este desajuste, esta superposición de lo que Raymond Williams llamaba *structures of feeling*, ha llevado a algunos a decir que España fue postmoderna antes que postfranquista. Esta específica y desigual relación con la modernidad tiene su correlato formal también en la cultura de la época, y yo creo que Manuel Vázquez Montalbán es uno de sus mejores transmisores. *La Capilla* es una de las más brillantes y influyentes aportaciones de la cultura del tardofranquismo, en cualquiera de sus formas, pues en ella se pueden rastrear, tanto las manifestaciones culturales más definidoras del antifranquismo, como el ímpetu de formas e ideas nuevas pero ya posibles que son síntoma de que un nuevo dominante cultural y político estaba cercano a producirse.

No olvidemos tampoco, a la hora de entender la influencia de la obra montalbaniana en el campo cultural español, que su desparpajo para adaptar lecturas, mezclar lo que estaba separado e incorporar lo excluido le convirtió en pionero en España de los estudios teóricos sobre comunicación y *mass media* (*Informe sobre la información*, *Historia y comunicación social*); pionero en España de la crítica cultural antropológica valoradora de la cultura popular y de masas que los anglosajones llaman estudios culturales y que es eje de este artículo; de la novela policíaca como realismo crítico y estética narrativa de crítica al capitalismo (la serie Carvalho); de los estudios urbanos (Barcelona), de la defensa de la memoria histórica en tiempos de amnesia colectiva (*El pianista*, *Galíndez*). El caso es que en sus múltiples metamorfosis textuales Manuel Vázquez Montalbán abrió el camino a un abanico de posibilidades de interpretación de la realidad en la que miles (¿millones?) aprendieron a confiar para orientarse, en la que miles se deleitaron insaciables durante casi treinta y cinco años. Muchos de sus textos –los arriba enumerados, por ejemplo– son formas culturales clave para entender la historia que los produjo y en la que intervinieron, en tanto realizaron a través de sus estrategias enunciativas diversas formas nuevas de comprensión social. Por eso, Vázquez Montalbán murió siendo, no sólo un

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp485-501

escritor intelectual de la izquierda, sino un fenómeno cultural de la izquierda. No se entiende, si no, la reacción colectiva a su muerte, la catarsis colectiva que necesitó de espacios para juntarse y vivir el duelo ante su irremediable desaparición. Vázquez Montalbán supo tocar y conmover desde sus textos una fibra que era intelectual y conceptual pero también emocional, sentimental y ética en sectores importantes de la colectividad española. En mi opinión eso es así porque sus textos están, no sólo influidos por la historia, sino inscritos en ella como una contribución al complejo proceso de dar forma a la constitución de la estructura de la historia, particularmente desde el punto de vista de una izquierda amplia, no radical. La relevancia de esa capacidad suya de hacer entender sus textos como intervenciones en la formación social, escritos para un público cómplice que los esperaba y validaba, o transformaba, en su lectura fiel me parece que cuajará por primera vez con su colaboración en *Triunfo*.

2. Triunfo y la constitución del intelectual

Cuando Manuel Vázquez Montalbán empieza a escribir en *Triunfo*, esta revista ya es el baluarte del antifranquismo, la revista de pensamiento y cultura de una izquierda amplia. En ella se están produciendo análisis político-culturales propuestos desde posiciones ideológicas y éticas muy compatibles con las de Manuel Vázquez Montalbán (Haro Tecglen, sobre todo, pero también César Alonso de los Ríos o Luis Carandell). Allí ya funcionaba el artículo de fondo, el de opinión y el de investigación, las mejores muestras españolas de lo que los americanos llamaban el *new journalism*. Montalbán encajará pues perfectamente en la revista, pero además conseguirá hacer una aportación muy distinguida y muy valorada por el público. Haro Tecglén ha reconocido, por ejemplo, la capacidad excepcional de Manolo Vázquez de hacer subir las ventas de la revista, empezando por cuando se publico *Crónica*.

Al nivel formal, *La Capilla* utiliza toda una serie de recursos destinados a presentar de forma indirecta análisis e interpretaciones de la realidad que son incompatibles con la visión política del régimen. La mayoría de estos recursos, aunque no todos como veremos, se escudan en el humor como única visión crítica aceptable o camuflable, y nos hablan la necesidad de aprehender lo racional a partir de lo irracional. Veamos cuáles son las principales maneras en que Vázquez Montalbán, tras el pseudónimo de Sixto Cámara, subvierte el lenguaje transmisor de la ideología dominante franquista.

IC-2009-6 / pp485-501 ISSN: 1696-25085

1. La ironía está presente a través de muchas de las Capillas. En el siguiente ejemplo, sirve para hacer visible cómo el capitalismo actúa dialécticamente incorporando y neutralizando las estrategias de quienes en principio son sus antagonistas. En este caso, se trata de la interpretación de la cultura como lucha de clases que necesita generar formas culturales de respuesta a las impuestas hegemónicamente.

> Florensa [empresario catalán con conciencia de clase] se ha tranquilizado y me ha propuesto [a Sixto] un pacto: si uno mis argumentos a los principios de la Revolución Empresarial, garantiza que en España podremos ver *Mash* y *La caída de los dioses* antes de cuatro años. No diré que no me haya sentido tentado, débil es la carne, pero he reaccionado a tiempo.
>
> - Me siento solidario del proletariado.
> - Pues, que te aproveche. Al fin y al cabo no necesitamos para nada a los intelectuales. Estoy de acuerdo con Castro en que sois unos brujos culturales. Todo hombre debiera hacer su propia literatura y pintar su propia pintura. Mira, como no me fiaba de gente como tú, yo ya empezaba a escribir y a pintar.
>
> Y me ha tendido un libro de poemas: Oda a la escala móvil de salarios congelados, y mostrado su cuadro: Sant Jordi mata al marxista leninista. (LCS, 32-33)

2. La difuminación del punto de vista en varios personajes. La Capilla compone una vez al mes el brevísimo episodio de una obra por entregas sin continuidad narrativa, pero con personajes recurrentes, casi lo que hoy llamaríamos un microrrelato. Aquí la ficción penetra el periodismo aportando la ventaja de diluir y ficcionalizar -es decir, de introducir un grado de separación y distancia de la realidad inmediata atribuida al periodismo- del punto de vista político que se expresa, o de permitir diversificarlo en más de un personaje. Con ello se espera despistar al censor, y generar en el lector la necesidad de imaginar y establecer relaciones emocionales con unos personajes que pueden llegar a hacerse entrañables. En este caso, la construcción de una

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp485-501

representación ficcional le permite hacer un comentario de fondo filosófico a la antimodernidad, o sea, al reaccionarismo del pensamiento del régimen.

> Encarnita dejó el estudio de las pequeñas atlántidas del XVIII español por el pase de modelos, pero tiene casi tantos arrestos como apaños culturales, y en general dice poco, pero sabe lo que se dice. Cuando alguien menciona el nombre de Jovellanos con la libertad con que lo hace Encarnita, yo me echo a temblar y cierro las ventanas para que no se escape el nombre al oído de algún vecino (...). Hay muchos vecinos que no han superado la fobia de la ilustración que tenían los teóricos del espíritu nacional, y a mis años no me voy a indisponer con los vecinos. Pero Encarnita tiene otra edad y otro talante y llama al pan pan y al Jovellanos Jovellanos. (LCS, 8).

3. El absurdo y el sinsentido se utilizan con frecuencia como recurso para desnudar el lenguaje pseudocientífico de los tecnócratas de los regímenes dictatoriales de la época (sin incluir el español), demostrando que su aparente objetividad no sirve para aclarar, sino para oscurecer la realidad.

> Coteja estadísticas y comprueba que bajo Papandreu y el Parlamento se consumían un 10% menos de kilovatios hora que bajo el régimen de los coroneles, que antes los hijos se hurgaban las narices con más frecuencia sin confesarse a los popes y que ahora de cada diez burros muertos por sarpullido, ocho no son contagiosos; en cambio, bajo la democracia formal seis eran contagiosos. Además, los coroneles han conseguido congelar el precio del sidral, el fosfato férrico y los husos para tejer lino. En 1956, tres de cada millón de griegos morían de un ataque de hipo. En cambio, en 1971, sólo uno de cada dos millones de griegos muere de varices (LCS, 16).

IC-2009-6 / pp485-501 ISSN: 1696-25085

En este segundo ejemplo del mismo recurso, se juega con la hipocresía del régimen que, en un gesto aperturista, permite el derecho de asociación. Aunque los nombres son absurdos, denotando el vacío democrático de semejante gesto, en cada uno de ellos se aprecia una alusión velada a la Guerra Civil vista desde el lado de los vencedores ("no descargar barcos rusos" y "fusiladores de rojos").

Asociación Nacional-Socialista de Estibadores del Puerto de Bilbao Partidarios de no Descargar Barcos Rusos

Asociación Revolucionario-representativa de cantantes de Jotas

Asociación Democrática de Fusiladores de Rojos (LCS 21)

4. La superposición de campos semánticos completamente dispares para camuflar visiones políticas prohibidas por el régimen.

> - Tú, en la situación de Menelao, ¿qué harías?
> - Me pondría morado de democracia, de cordero a la salvia y de vino con resina. (LCS, 311).

5. La enumeración caótica, derivación del lenguaje del absurdo y el sinsentido, pone de manifiesto la imposibilidad de utilizar un lenguaje directamente político para referirse a la realidad política de la dictadura. Es decir, demuestra cómo la misma negación de lo político es ideológica, y por ello política [sobre el uso de eufemismos para hablar de derecha e izquierda en *Triunfo*]:

> Pero a ver si no hubiera sido más sensato dedicar un número monográfico a los pájaros y las aves en general. Hubiera resultado un sumario sabroso. La gallina blanca y su papel en el Plan de Estabilización, La gallina blanca y su papel en el hecho diferencial catalán, El estornino y la Ley de Vagos y Maleantes, Las palomas mensajeras y el Recurso de Contrafuero, La estela de los Halcones, El Halcón y la Flecha, Ni Palomas ni Halcones: los periquitos..., incluso se hubiera podido satisfacer la vieja aspiración de Moreno Galván de publicar algo sobre los pueblos de España. Me estremece sólo el

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp485-501

pensar un artículo titulado: "Recorrido crítico por las tierras y los pájaros de España", en el que Moreno Galván hubiera podido establecer las implicaciones que había entre la Mesta, los gorriones y la ideografía de Joan Miró. ¿Y un artículo de Haro Tecglen titulado Ni Halcones ni Palomas, sino todo lo contrario? ¿Y un artículo de Vázquez Montalbán titulado Cancionero de los pájaros presentes en la conciencia popular española? (LCS, 44)

6. El juego de palabras evoca en quien lee un acontecimiento, fundamental en el paisaje de la izquierda sesentaiochista y por ello potencialmente peligroso para la dictadura, aunque se trate de una revolución contra el stalinismo.

"La primavera de Fraga" (LCS, 8)

7. La cultura popular y de masas, cuya politización en la obra de Vázquez Montalbán ya hemos establecido, se utiliza sin embargo como espacio inocente y neutro políticamente desde el que emitir un juicio sobre la política. En este juicio se infiltran ideas del centralismo y el autoritarismo del régimen (en la referencia al Real Madrid) y también de la desesperación de los antifranquistas (en el uso de "desesperando" y "perdiendo el tiempo" procedentes del bolero de tema romántico y melodramático de Machín.

El tema del asociacionismo es lo más parecido que hay al de la importación de jugadores: hasta que el Real Madrid no diga que sí, aquí no entra ni un jugador extranjero y, durante años, la gente se va entreteniendo con el tema y mientras tanto pasa el tiempo y, como decía Machín:

Y así pasan los días
y yo, desesperando,
y tú, siempre contestando,
quizá, quizá, quizá

Estoy perdiendo el tiempo,
pensando, pensando
Por lo que tú más quieras
hasta cuándo, hasta cuándo
(LCS 22).

IC-2009-6 / pp485-501 ISSN: 1696-25085

8. La poesía como forma de alusión indirecta y, en su fuerte estetización del lenguaje, más fácilmente interpretable por el régimen como no política. El artículo está dedicado a la muerte de José Fernández Montesinos, exiliado republicano cuñado de Lorca y hermano del alcalde de Granada. Ninguno de estos datos se ofrece claramente y por ello necesita de la descodificación adecuada de quien lee para entender, por ejemplo, la alusión a lo "sobrecogedor" del poema de Hierro.

> José Fernández Montesinos natural de España, ha fallecido en California. También la suya es una historia que comienza con sol y piedra y termina, en cierto sentido, sobre una mesa, con flores y cirios eléctricos. Flores de plástico tal vez? No he podido evitar el impulso automático de ligar la breve glosa de la muerte de Fernández Montesinos con el sobrecogedor poema de José Hierro, "Réquiem".
>
> Manuel del Río, natural
> de España, ha fallecido el sábado
> 11 de mayo, a consecuencia
> de un accidente. Su cadáver
> está tendido en D'Agostino
> Funeral Home. Haskell. New Jersey.
> Se dirá una misa cantada
> a las 9,30, en St. Francis
> (LCS 119).

Hay momentos en que la crítica y desconstrucción de la realidad presentada por el franquismo es directa y no indirecta como en los casos anteriores. Estos textos son más arriesgados, y por ello se presenta atenuada su crítica con diferentes recursos:

9. La apelación a la ética y la moralidad, en el potencial que tienen de expresión no política de las desigualdades y atrocidades que se producen en lo social. En el caso que sigue, es la imagen del niño asesinado agarrado a la pierna de su padre también muerto la que introduce esta dimensión. Desde ella Vázquez Montalbán se arriesga a expresar una furia que, por mucho que dice estar armada de palabras, le coloca sin error posible en la izquierda beligerante, enemiga acerba del régimen.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp485-501

> He repasado viejos recortes de prensa sobre el golpe chileno de 1973. [...] Entre todas las noticias, se me pega en los dedos la que cuenta que entre un montón de cadáveres de la población obrera se extrajo el cuerpo sin vida de un hombre a cuya pierna seguía agarrado el cuerpecillo de su hijo, también muerto a balazos. [...] Pero me parece un mal pago estar simplemente triste ante el ejemplo de Allende, ante el ejemplo del niño anónimo. Prefiero estar furioso como lo estoy, prefiero estar armado, aunque sea de palabras. Porque las palabras arman las conciencias, pueden proporcionarnos el espíritu de la alerta, pueden intentar bajar fusiles, pueden intentar oponer la fuerza de la razón a la razón de la fuerza. Poder intentarlo, pueden; que lo consigan, ya es otra cosa (LCS, 319).

10. En su propio lenguaje, Vázquez Montalbán utiliza el lirismo romántico (a través de los recursos de la invocación, la metáfora, la anáfora, y el epíteto), con el que llega a una llamada a la revolución desde la subversión de la cultura dominante que se entiende como cargada de armas ideológicas de alienación que el sistema utiliza para despolitizar a sus sujetos y evitar así su rebelión (en el uso del televisor como "espejo donde os trucan la imagen").

> A pesar de los fondos de inversión, de las sopas sintéticas hechas con amor, de la lluvia de desodorantes que uniforma los sobacos, hay adolescentes infelices porque no consiguieron hacer el amor con la dama del paraguas, y hay adolescentes heroicos que pintan de día las fachadas de Buenos Aires y mueren de noche en Brasil, bajo las botas del Escuadrón de la Muerte (...) Abrazaos al "no" como un neumático, gentes de Atenas, Griegos del mundo, griegos de alcoba, vietnamitas todos, hijos, hermanos míos. Recuperad el "yo" frente a las leyes, el habla frente al televisor, la zancada regular bajo el dedo cósmico de la paralización, y no os importe componer una estampa romántica de héroe desmelenado con una espada bruñida frente a la tempestad. Con ese disfraz es posible que se rompan los espejos donde os trucan la imagen y aparecéis sobreviviendo gracias a toda clase de mutual deterrence (Plata 568).

IC-2009-6 / pp485-501 ISSN: 1696-25085

3. Algunos intertextos

El humor satírico de *La Capilla Sixtina* es tanto el producto de una cultura que vive amordazada por la censura, como una manifestación conceptualista vanguardista que ha asimilado corrientes formales de la literatura del siglo XX, tanto europeas como españolas, e influencias de la cultura de masas. La Capilla incorpora la lección de la literatura del absurdo, que en Europa se manifiesta en Beckett o en Ionesco, y en la española en el esperpento, esa farsa grotesca donde horror y humor se tocan y que le cuadra tanto a la España de Valle-Inclán como a la de la dictadura, como se demuestra en el teatro de Miguel Mihura o en Berlanga en cine. En la cultura de masas es imposible no hacer referencia a la influencia en *La Capilla* al humor de los Hermanos Marx, y en España al de Tip y Coll o antes al de Gila.

Notemos que las conexiones que hasta el momento he establecido del vanguardismo intertextual e híbrido de *La Capilla* se refieren a autores, actores y obras de teatro y cine, es decir, a manifestaciones de artes visuales y de la performatividad. Pero hay más conexiones aún con lo visual en la contextualización española y tienen que ver con los dibujantes contemporáneos y amigos de Montalbán. Los artículos de *La Capilla Sixtina* pueden pensarse como un *sketch*, como una viñeta, como una tira de cómic, y hay constancia de que Vázquez Montalbán dominaba este género también. No olvidemos que simultáneamente a *La Capilla* en *Triunfo* se estaba publicando "La educación de Palmira", una viñeta de tema feminista donde Manuel Vázquez Montalbán ponía el texto y Nuria Pompeia el dibujo. Así pensada *La Capilla* se acerca al trabajo político de los humoristas gráficos Forges, Ops, Chumy Chúmez, Máximo, Serafín o Mingote, todos ellos hijos de la revista de humor *La Codorniz* (otra vez Mihura) y varios de ellos compañeros de *Triunfo*. A nivel internacional, *La Capilla* como tira de cómic nos hace pensar en sus contemporáneos argentinos Mafalda, o en Peanuts (Charlie Brown), del norteamericano Schulz, en una palabra en el humorismo gráfico de comentario político-existencial.

En definitiva, como hará toda su literatura *subnormal*, Vázquez Montalbán canibaliza en *La Capilla* múltiples géneros y formas culturas, tanto los de la gran cultura como los de la cultura de masas, apelando, con sus híbridos resultantes, a un entendimiento compartido y de alcance extratexual de su obra. La Capilla necesita de la inteligencia de un lector que le sigue en los cambios de registro en busca de la expresión correcta para deconstruir con su lenguaje una realidad convulsa, irracional, injusta, absurda que espera detrás de la risa.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp485-501

Bibliografía

- Balibrea, Mari Paz. En la tierra baldía. Manuel Vázquez Montalbán y la izquierda española en la postmodernidad. Barcelona: El Viejo Topo, 1999.
- - Tiempo de exilio. Una mirada crítica a la modernidad española desde el pensamiento republicano en el exilio. Barcelona: Montesinos, 2007. En prensa.
- Barker, Chris. *The Sage Dictionary of Cultural Studies*. London: Sage, 2005.
- Cámara, Sixto [pseudónimo de Manuel Vázquez Montalbán]. *La Capilla Sixtina. Del proceso de Burgos al espíritu de febrero*. Barcelona: Kairós, 1974.
- Plata, Gabriel. *La razón romántica. La cultura política del progresismo español a través de Triunfo (1962-1975)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- Pompeia, Nuria y Manolo V el Empecinado [pseudónimo de Manuel Vázquez Montalbán]. *La educación de Palmira*. Barcelona: Editorial Andorra S.L., 1972.
- Salgado, Francesc. *Manuel Vázquez Montalbán, la formació d´un periodista. (1960-1962) El Español, Solidaridad Nacional*, La prensa. Tesis no publicada. Barcelona: Departament de Comunicació Audiovisual i Periodisme, Universitat Pompeu Fabra, 2005.
- Saval, José V. Manuel Vázquez Montalbán. *El triunfo de un luchador incansable*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.
- Smith, Philip. *Cultural Theory. An Introduction*. Oxford, UK: Blackwell, 2005.
- Storey, John (ed.). *What is Cultural Studies? A Reader*. London: Arnold, 1996.
- Tyras, Georges. *Geometrías de la memoria. Conversaciones con Manuel Vázquez Montalbán*. Granada: Zoela Ediciones, 2003.
- Vázquez Montalbán, Manuel. *Crónica sentimental de España*. Barcelona: Lumen, 1971.

IC-2009-6 / pp485-501 ISSN: 1696-25085

POSTHUMANIDAD Y CULTURA DE MASAS
POST MANKIND AND MASS CULTURE

Giuliana Colaizzi
(Universidad de Valencia)

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp503-521

Resumen
Este texto trata la pobreza de la experiencia humana en la sociedad mediática. La eclosión de simulacros y el abuso de la metáfora en la explicación del mundo ha virtualizado la vida en imágenes fugaces. La falta de espiritualidad y de metafísica en el discurso de los medios globales vacía de esencia la experiencia. La naturaleza humana parece encaminarse hacia una hibridación con la máquina. El mundo es percibido en un orden colectivo a través de percepciones mediadas por la tecnología más que por la solidez de la mirada del sujeto individuo.

Abstract
This paper deals with poverty of human experience in media society. Shams and metaphor's abuse in the explanation of the world have made life visual in fleeting images. The lack of spirituality and metaphysics in global media discourse empties life of experience. Human nature seems to head towards a hybridization with machine. The world is perceived in a collective order through perceptions mediated by technology, better than by the solidity of the human look.

Palabras Claves
Subjetividad / Teoría de Medios / Posmodernidad / Discurso.

Keywords
Subjectivity / Media Theory / Postmodern era / Discourse.

Sumario
1. Un ¿giro pictórico?
2. Cuerpo, sujeto, virtualidad: el cyborg y lo posthumano
3. La "recepción en la dispersión": consumo, virtualidad y fantasía

Summary
1. A pictorical turn?
2. Body, subject, virtuality: cyborg and post-human
3. Reception in dispersion: consumption, virtuality and fantasy

A Locke le dio un desmayo.
El jardín se marchitó.
Dios ha quitado la rueca
de su lado.
W. B. Yeats

Quien busca un conocimiento científico, busca la posición
de sujeto no en la identidad, sino en la objetividad, es decir, en
la conexión parcial.
Donna Haraway

Si la fantasía es epistemológica... si la propia narrativa
es una forma de conocimiento, entonces es obvio dar el siguiente
paso y aplicar sistemáticamente las energías de estas
actividades hasta ahora irracionales a objetivos cognitivos.
Fredric Jameson

1. Un ¿giro pictórico?

En *Vision in Context*, Martin Jay (Brennan y Jay, 1996) ha apuntado que la proliferación de imágenes determinada por la eclosión de medios electrónicos y la fascinación contemporánea con la imagen y la mirada ha determinado un cambio de paradigma en el imaginario cultural de nuestra época. Haciendo referencia a un artículo de W. J. T. Mitchell (1995), Jay invita a pensar en dicho cambio en términos de un desplazamiento del llamado "giro lingüístico" hacia un "giro pictórico" en fase de desarrollo en la crítica contemporánea.

En este texto quiero ofrecer una serie de reflexiones sobre la polaridad que Jay propone y sobre el llamado "giro pictórico" desde el punto de vista del giro lingüístico supuestamente agotado; acerca de cómo las nuevas tecnologías han cambiado y pueden seguir cambiando y afectando al panorama cultural, artístico, filosófico actual y las prácticas correspondientes. En un momento en que la postmodernidad parece haber abierto el camino a lo que Fredric Jameson (1992) llamó la "estética geopolítica", dos modalidades de análisis son especialmente útiles para dar cuenta de la complejidad de los cambios contemporáneos: la semiótica y el feminismo postestructuralista. Ambas modalidades de análisis, conjugadas, pueden deshacer radicalmente los presupuestos de la estética postmoderna, permitiendo establecer una conciencia crítica de lo que implica la vida en la "aldea global". Habitar la polis tecnológica nos sitúa en el cruce entre nuevas y viejas contradicciones, tensiones y problemas, pero significa, sobre todo, tomar una postura crítica frente a los presupuestos de la modernidad:

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp503-521

la noción de sujeto, la idea de un conocimiento objetivo, la lógica del realismo, la noción de autor, la identidad, la oposición sujeto/objeto.

Hoy en día, cuando la "red" parece desplazar el mundo para constituir uno propio, cuando el sujeto de la escritura puede existir en el circuito como pura virtualidad y multiplicidad, y la cultura occidental de la "literacy" entra en crisis, es crucial continuar ampliando el debate sobre las funciones, múltiples y complejas, del lenguaje, especialmente si consideramos que, como afirma Wlad Godzich (1994), la característica más propia del lenguaje es "su capacidad para codificar y transcodificar la experiencia". Gracias al lenguaje, y a través de él, podemos encontrar "direcciones para su interpretación, manejo y elaboración" (Godzich, 1994 [1998: 5]).

En *Il linguaggio come lavoro e come mercato* (1968), Ferruccio Rossi-Landi analiza las relaciones entre economía y lenguaje y, a partir de la afirmación del carácter antropogénico del trabajo y de la idea de que el ser humano comunica con toda su estructura social, enuncia su "principio de homología": las varias tipologías de comunicación humana son solidarias, no hay entre ella divisiones 'naturales' que obliguen a colocarlas en áreas separadas y, especialmente, hay correspondencia entre producción económica y producción sígnica. El trabajo de manipulación y de transformación con que se producen los objetos físicos tiene en todas sus fases analogías con el trabajo lingüístico; por lo tanto tenemos que hablar de "mercancías/mensajes", de "mensajes/mercancías", así como de alienación y explotación lingüística presente en los tres momentos de producción, circulación y consumo de los mensajes. El modelo económico de producción de mercancías y el modelo semiótico de producción y circulación de mensajes son homólogos, remiten el uno al otro, así como hay analogía entre el hablante y el obrero individual: el hablante individual es parte de un engranaje, es "empleado al servicio de la sociedad en la que nace" (Rossi Landi, 1968: 333), cuyos procesos de producción no controla. Su trabajo sirve para la reproducción del sistema existente y de su clase hegemónica, que detenta el control de las modalidades de codificación/descodificación/interpretación de los mensajes y de los canales de su circulación/distribución (hay, en este sentido —y sólo en este sentido— propiedad privada del lenguaje).

El texto de Rossi-Landi –así como el siguiente, *Semiótica e ideología* (1972)–, al proponer una semiótica general de los códigos sociales como teoría general de la sociedad, permite re-articular de forma compleja y productiva la distinción marxiana entre base y superestructura(s); permite también —y es lo que interesa específicamente en el contexto del presente trabajo— considerar el medio en sí como mercancía: el medio es mercancía/mensaje y la mercancía/mensaje es medio; la lengua es una especie de capital, y el capital una especie de lengua: el lenguaje no tiene sólo una naturaleza objetual, es un producto social en el sentido de ser a la vez producido y proceso; implica trabajo y es, al mismo tiempo, el lugar de

IC-2009-6 / pp503-521 ISSN: 1696-25085

circulación de mercancías/mensajes, instrumento de comunicación pero, a la vez, material y espacio donde se lleva a cabo el intercambio mercantil.

El texto de Rossi-Landi habla de explotación, de alienación, de la gradual territorialización del sujeto hablante que, mediante la adquisición de "logotécnicas", se encuentra sometido cada vez más a los significantes de la ideología dominante y que, por lo tanto, dice siempre más o menos lo que quiere decir, pero nunca exactamente lo que quiere decir (porque tanto el 'querer' como el 'decir' están en sí definidos, atravesados y determinados por los códigos y el lenguaje). Por otro lado, junto a su reflexión crítica sobre el lenguaje y el espacio social en cuanto mercado y lugar de alienación del ser humano, encontramos en su discurso y en la referencia misma al sujeto hablante en tanto sujeto "empleado al servicio de la sociedad en la que nace", como subraya Massimo Bonfantini (1996), un sentido de pertenencia, de identidad. En la época en que Rossi-Landi escribe, los años sesenta y setenta, en Italia como en otros lugares, todavía era posible pensar, y pensarlo en un horizonte crítico, en la posibilidad de ser "empleado", y empleado en y por la sociedad en la que se ha nacido. Italia es un Estado nacional, un mercado nacional, con una televisión nacional y estatal, partidos nacionales y tradicionales, que integra, a pesar de varias contradicciones, a los ciudadanos. Ahora, tras la debacle de los partidos tradicionales, en una Italia plagada por el desempleo y crecientes tensiones raciales, ¿sería posible tener las mismas expectativas, el mismo sentimiento de identidad y pertenencia? Si la respuesta a esta pregunta es negativa, una mirada a los múltiples focos de tensión racial y nacional que nos rodea en todos los niveles hace evidente que el problema no es sólo italiano, y la pregunta no surge sólo en referencia al trabajo de Rossi-Landi.

El final de la Guerra Fría y la caída del socialismo de Estado en la Europa del Este, la crisis de los Estados nacionales, la emergencia de Japón y del proyecto de CEE como superestado en competencia con unos EE.UU. que, como escribe Fredric Jameson (1992: 26), vuelven "a asumir su renovada vocación de policía global", la revolución telemática y la consiguiente mundialización de la economía y de la comunicación han puesto en marcha un complejo proceso de cambios generalizados que es preciso analizar y comprender, y frente a los cuales las categorías de análisis y crítica tradicionales se demuestran ineficaces.

Volvamos a Rossi-Landi como ejemplo de un trabajo analítico que parte de una impostación marxista e intenta una crítica socio-ideológica insertable a la vez en el horizonte teórico del llamado "giro lingüístico". Rossi-Landi utiliza y aplica tanto al modelo de producción económica como al sígnico los conceptos marxianos de "explotación", "plusvalía", "alienación"; habla de "ideología", de "proceso dialéctico", de "praxis", de "trabajo alienado", de cómo la alienación/explotación del individuo empieza justamente con este ser "empleado al servicio de la sociedad en la que nace". Pero ¿qué pasa en una sociedad de enormes y constantes

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp503-521

migraciones (del Este, del Sur), y que rehúsa emplearme, en la que el trabajo —ese trabajo alienado y alienante que es punto de partida de la reflexión marxiana— se convierte en un lujo; donde las masas crecientes de jóvenes buscan desesperadamente ser iniciados al rito de la explotación/alienación sin conseguirlo? ¿Cómo articular la lucha de clases en una sociedad en la que, con la automatización creciente de la producción —convertida en tele-trabajo, tele-información, tele-administración, etc.— los lugares clásicos de la explotación —las fábricas— se vacían de gente y se cierran, y ser proletario ya es un lujo? ¿cómo organizar la praxis social o, más aun, cómo concebir lo social y la polis, en una sociedad que se convierte cada vez más en una sociedad del desempleo que expulsa capas cada vez más grandes de población de los lugares de la productividad?

El problema de la mundialización de la economía y de la comunicación, o de lo que, en otros contextos, se ha llamado el problema de la relación entre economía y cultura en la fase de capitalismo tardío, o postmodernismo, es serio y complejo y requiere un esfuerzo individual y colectivo de reflexión y sensibilización tan poderoso como necesario. "Mundialización" no significa integración global, para todos, sino "mayor interrelación de las economías nacionales con la economía internacional a nivel de movimientos de capital y flujos comerciales" (Chomsky/Ramonet, 1995: 100), es decir, integración según la lógica de la economía de mercado. Esta lógica implica crecimiento, competitividad y, necesariamente, el mantenimiento o el incremento de la polarización desarrollo/subdesarrollo, de la distancia entre zonas ricas y zonas pobres de la superficie mundial. Como afirma Augusto Ponzio, mundialización quiere decir, en el contexto de la lógica del capital que se afirma como la única y posible lógica verdadera, "extensión del mercado como mercado mundial, en el sentido de la expansión planetaria, y como mercado universal, en el sentido de la extensión total del carácter de mercancía, es decir, de la transformación de cualquier cosa en mercancía" (Ponzio 1996: 12; mi traducción, cursiva en el original).

La afirmación de la lógica del capital como única y universal produce unos datos escalofriantes: si en 1960 en Estados Unidos el 1% de la población poseía el 22% de la riqueza del país, en 1993 el mismo porcentaje de población posee el 39%, o, mejor dicho, 358 personas poseen, en la actualidad, la misma riqueza que el 45% de la población mundial. Y mientras el desempleo aumenta dramáticamente, se multiplica el capital movilizado por compañías privadas, que ahora se puede comparar con la riqueza de Estados nacionales: la multinacional Ford es más rica que Sur-África, y Toyota más rica que Noruega.

En este contexto no es posible alimentar la esperanza de recortar un pedazo de tranquilidad en el interior de la mcluhaniana "aldea global", gozar de la descentralización permitida y facilitada por la revolución tecnológica y jugar al aldeano despreocupado que conecta de manera

IC-2009-6 / pp503-521 ISSN: 1696-25085

instantánea, gracias a su sistema multimedia, con un mundo que se supone ahí, a su disposición, de alguna forma —cosa que el entusiasmo de McLuhan por ese paso del ojo a "la participación de todos los sentidos" (McLuhan 1962 [1993: 45]) de la era electrónica podía habernos hecho entrever. Si es verdad que parece haber un momento generalizado de confusión y desconcierto, tenemos que ser concientes de lo que la "aldea global" implica ya en el análisis de McLuhan: la clausura de la entera familia humana en una única tribu planetaria, el "retorno al África que llevamos dentro" (ib.: 69). Y si la vida familiar en un "espacio único en el que resuenan los tambores de la tribu" (ib.: 50) es algo que podía atraer el espíritu religioso del "oráculo" de la era electrónica, puede no resultar seductora para quienes, aun sufriendo la degradación de los espacios metropolitanos, no ven ni en el exotismo y la idealización del Otro, ni en el extenderse y estrecharse de relaciones familiares a nivel universal una respuesta adecuada o satisfactoria al problema, y buscan soluciones políticas a cuestiones políticas.

McLuhan (especialmente McLuhan 1962 y 1964) acertaba cuando apuntaba —en la misma década en la cual Rossi-Landi llevaba a cabo su reflexión— a los cambios que el desarrollo de las nuevas tecnologías implicarían para las formas humanas de percepción, interrelación y subjetividad. Si la invención de la imprenta, que tradujo la *foné* en repeticiones y segmentaciones espaciales homogéneas, conllevó la dominación de la visión, la cuantificación visual, la linealidad, la perspectiva y la abstracción, el individualismo del hombre moderno, y si un cambio de las mismas proporciones es de esperar en la "nueva galaxia eléctrica" (McLuhan 1962) es porque los *media*, "extensiones del hombre" (McLuhan 1964), son también "el mensaje". Este celebre eslogan/afirmación ("El medio es el mensaje") parece acercar a McLuhan a las conclusiones de Rossi-Landi (el medio es mercancia, mercancia/ mensaje), pero hay diferencias sustanciales entre las dos posturas, diferencias que es importante subrayar especialmente en el contexto de los problemas que nos ocupan. A la noción de la "aldea global" estructurada por los media en tanto extensiones del hombre de la escuela mcluhaniana le falta una reflexión rigurosa sobre la función del lenguaje (del lenguaje en tanto que medio en sí mismo, el medio por excelencia, uno de los puntos de partida de Rossi-Landi), con la consiguiente falta de politización tanto de los presupuestos como de las consecuencias de su discurso (podríamos decir con Derrida que esta postura no cuestiona el logo- y etno-centrismo de la metafísica occidental).

McLuhan habla de la escritura alfabética griega y de la tipográfica como de psicotecnologías que organizan la percepción y el conocimiento de las sociedades occidentales y capaces de crear un espacio mental que se adapta a su vez a un ambiente que refleja e interpreta. Para McLuhan le escritura es un proceso de traducción de contenidos y significados de una experiencia que se supone significativa *per se*, y anterior

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp503-521

al proceso mismo de escritura; es, por lo tanto, un simple sistema simbólico en el interior del cual los significados se dan como elementos abstraídos de la realidad de forma directa, como conceptos cerrados, poseídos y controlados enteramente por el sujeto del conocimiento. Fundamento del espacio interior privado e individual, esta escritura empobrece los sentidos humanos en su globalidad, activados, al contrario, por la oralidad. En nuestra época, después de siglos de "hipertrofia del inconsciente" (McLuhan 1962 [1993: 362) —que es entendido como creación directa de la tecnología de la imprenta—, los nuevos *media* devuelven la palabra humana al "campo unificado del ser" (ib.: 345), a la "luz diurna de la conciencia" y pueden deshacer el "hiato [creado por la escritura] entre apariencia y realidad" (ib.). O, como ha escrito más recientemente un discípulo de McLuhan, Derrik de Kerchove, el "ecumenismo" propio de los medios electrónicos nos pone la cuestión de un "consciente colectivo" como sustitución del inconsciente personal de Freud y del inconsciente colectivo de Jung (de Kerchove 1990: 319).

En breve, la "aldea global" de McLuhan , fundada sobre una visión mesiánica de la tecnología, no nos devuelve a la polis, sino a la nostalgia y al sueño de un mundo pre-alfabetizado y tribalizado detrás del cual, a pesar —o, de hecho, justamente a causa de su supuesta 'inclusividad'— aparece el espectro del Cogito cartesiano: de una conciencia y de una racionalidad totalizadoras destinadas a borrar toda diferencia.

Lo que me parece crucial en el tema de la mundialización y de la comunicación como partes y consecuencias de la revolución tecnológica de las últimas décadas, es la imposibilidad de desvincular el problema de los *media*, del lenguaje, de un horizonte político-ideológico (la lección de Rossi-Landi, de su principio de homología): la efectividad tecnológica no es un valor en sí, depende de las estructuras socio-económicas de las que surge y de los juegos de poder(es) en los que se inserta. En este sentido, tenemos que rechazar tanto las posturas demonológicas, que acaban proponiendo una metafísica anticientífica, como el determinismo tecnológico y el optimismo a toda costa. Si queremos llevar a cabo un proyecto de crítica social que busque nuevos caminos hacia una praxis productiva para la convivencia civil y ser capaces de individualizar y alimentar focos de rebelión y resistencia al sistema, no podemos ser ni apocalípticos ni integrados, por decirlo con Umberto Eco (1965); ni creer en la visión monolítica del "pensamiento único", ni participar en el proyecto antropocéntrico, neo-humanista y neo-liberal de los partidarios de la "aldea global".

IC-2009-6 / pp503-521 ISSN: 1696-25085

2. Cuerpo, sujeto, virtualidad: el cyborg y lo posthumano

De hecho, si miramos bien al complejo conjunto de fenómenos que podemos resumir bajo la definición "mundialización", encontraremos una cantidad de elementos que son a la vez homogéneos y contradictorios, nuevos y 'antiguos', y que más que apuntar hacia la "empatía" y la "entera familia humana" cerrada en "una única tribu planetaria" de McLuhan, configuran una organización social que Donna Haraway (1991) ha definido como "circuito integrado". Los desarrollos y las implicaciones de este modelo, lejos de borrar toda diferencia, conllevan implicaciones desde el punto de vista del género y la raza, y para el conjunto de las relaciones sociales en general.

Para Haraway, entre las consecuencias e implicaciones de la mundialización, se encuentran el surgimiento tanto de una nueva clase trabajadora como de nuevas sexualidades y etnicidades, una gran movilidad del capital y una creciente división internacional del trabajo, entretejidas con la aparición de nuevas colectividades, el debilitamiento de los grupos familiares y la erradicación de la vida pública.

Los hombres blancos en las sociedades industriales avanzadas son hoy muy vulnerables a la pérdida permanente de sus empleos y las mujeres no están desapareciendo de las listas de empleo a un ritmo igual que los hombres. No se trata únicamente de que ellas son, en los países del Tercer mundo, la fuerza de trabajo preferida de las multinacionales de base científica que se ocupa de los productos de la exportación, especialmente la electrónica, ya que el cuadro es más sistemático y engloba a la reproducción, a la sexualidad, a la cultura, al consumo y a la producción (Haraway 1991 [1995: 283]).

El creciente desaparecer de trabajos estables, generalmente ocupados por hombres de raza blanca, ha producido el difundirse de la "economía del trabajo casero" [*homework economy*], conectada en su origen al ensamblaje electrónico. Estrechamente relacionada con la crisis del estado del bienestar e impulsada—no causada, según Haraway— por las nuevas tecnologías, esta nueva configuración económica ha dado lugar a la integración en una nueva escala de la fábrica, el hogar y el mercado que deshace la oposición entre espacio público/productivo (la fábrica, el mercado) y espacio privado/reproductivo (el hogar), e implica una re-configuración de las relaciones laborales y existenciales entre los seres humanos. De hecho, conectado íntimamente a la economía del trabajo casero, encontramos el fenómeno de la "feminización del trabajo". Esta noción tiene dos facetas: indica por un lado el acceso masivo de las mujeres a la producción, tanto en el Primer como en el Tercer mundo, que ha significado, por ejemplo, para las mujeres negras estadounidenses, la posibilidad de librarse del servicio doméstico casi no remunerado, y la posibilidad de tener empleos en trabajos de oficina como consecuencia del

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp503-521

desarrollo de la industria bélica. También ha permitido a las mujeres del Tercer Mundo empleadas en la industria electrónica (o en la prostitución) ser cada vez más la única fuente de ingreso de sus familias. Para Haraway este proceso de integración de las mujeres en el mundo laboral afectará progresivamente sus relaciones con su entorno, sus vidas personales y, finalmente, tendrá más y mayores consecuencias en la "psicodinámica y en la política del género y de la raza" (Haraway, 1991 [1995: 286]). Al mismo tiempo, la "feminización del trabajo" significa también que el trabajo en sí se re-define, y que cada vez más hombres hacen trabajos que tienen "las características que antes tenían los empleos de las mujeres": trabajos que implican falta de seguridad, descentralización, aislamiento y vulnerabilidad.

El término "feminizado" significa ser enormemente vulnerable, apto para ser desmontado, vuelto a montar, explotado como fuerza de trabajo de reserva, estar considerado más como servidor que como trabajador, sujeto a horarios intra- y extra-salariales que son una burla de la jornada laboral limitada (Haraway1991 [1995: 286]).

Otro fenómeno que nos aleja de la "empatía" de la familia o tribu macluhaniana es la feminización de la pobreza, conectada a modificaciones cruciales del modelo de la familia nuclear, típicamente burgués (con un padre que trabaja en la esfera de la producción, una madre que se dedica al ámbito privado del hogar y la reproducción, y un salario único suficiente para las necesidades de padres y hijos). La estructura familiar se encuentra constituida cada vez con más frecuencia por un sólo progenitor con hijos que viven de un salario no fijo; pero, en general, es la madre la que se hace cargo del mantenimiento y educación de la progenie, a veces de matrimonios sucesivos, y por lo tanto la ruptura de la pareja implica el deterioro de la situación económico-social para el nuevo núcleo familiar. Muchas de las mujeres separadas o divorciadas con hijos se encuentran de golpe en la situación de tener que asumir el papel de cabeza de familia, y en la necesidad de encontrar rápidamente un trabajo remunerado por primera vez en su vida, o después de haber pasado años alejadas de los lugares de la producción. Faltas de formación o con una formación profesional que ya no corresponde a las necesidades de los nuevos tiempos, no encuentran trabajo, o aceptan trabajos que les permiten a duras penas sacar adelante su familia. Pasan, por lo tanto, a constituir la gran masa de los nuevos pobres de las sociedades industriales.

Para Haraway feminización de la pobreza y feminización del trabajo (con su doble faceta) determinarán el hecho que habrá cada vez más mujeres y más hombres en situaciones similares de lucha para la supervivencia, y esto hará necesario encontrar nuevas formas de solidaridad, de apoyo y cooperación social para la supervivencia individual y colectiva en el aislamiento y la creciente falta de seguridad que configuran el circuito integrado; será cada vez más necesario pensar en

IC-2009-6 / pp503-521 ISSN: 1696-25085

"alianzas intergenéricas e interraciales, no siempre agradables... con o sin empleo" (ib.: 287). Un ejemplo de este desarrollo son las mujeres de Silicon Valley, cuyas vidas han sido organizadas alrededor de sus empleos en la industria electrónica y cuyas realidades íntimas incluyen, indica Haraway, monogamia heterosexual en serie, negociación de los cuidados médicos de los hijos, lejanía de sus familias de origen, alto grado de soledad y aumento de la vulnerabilidad social y económica con el pasar de los años. A partir de esta situación común, estas mujeres han constituidos redes de solidaridad y microcosmos interrelacionados, caracterizados y marcados por diferencias conflictivas de cultura, familia, religión, educación y lengua.

Haraway traza un mapa de las posiciones históricas de las mujeres en el circuito integrado, subrayando cómo dicho mapa tiene que entenderse no como constituido por elementos separados, sino como fotografía holográfica, ya que cada lugar se encuentra profundamente implicado en los demás. Al tomar en cuenta las nuevas configuraciones de los lugares claves del circuito integrado —hogar, mercado, puesto de trabajo, Estado, escuela, hospital, iglesia— caracterizado, entre muchas más cosas, por el aumento de la vigilancia, privatización de la vida, invisibilidad recíproca de los grupos sociales, erosión del Estado del bienestar, analfabetismo científico relativo entre mujeres blancas y personas de color, renegociación de las metáforas públicas que vehiculan las experiencias del cuerpo, Haraway (ib.: 291-294) toma efectivamente en cuenta en su análisis elementos estructurales y superestructurales (tecnológicos, médicos, sexuales, culturales, ideológicos) a la vez. Estos elementos dibujan un mapa político-cognitivo, podríamos decir con Jameson (1992), de la situación actual.

Como afirma la autora misma, no es posible leer el mapa propuesto desde la posición de un yo unitario. La multiplicidad de niveles, la ambivalencia de los procesos, la pluralidad de tensiones, conexiones, puntos de vista, hacen surgir la pregunta por ¿cuál es, quién es y cómo definir el sujeto que habita el circuito integrado? Y, más aún, ¿desde dónde definirlo?

Lo que el mapa político-cognitivo de Haraway hace evidente también es que el cambio que estamos viviendo "de una sociedad orgánica e industrial a un sistema informático polimorfo" (1991 [1995: 275]), puede consistir de hecho en un paso de la democracia a la tecnocracia, hacia lo que ella llama la "informática de la dominación", que nos puede hacer mirar casi con nostalgia las "viejas y cómodas formas de dominación" (ib.: 275) del capitalismo industrial, patriarcal y blanco. Esto hace incluso más urgente, por tanto, plantearse la pregunta, presente explícita e implícitamente a lo largo de todo el texto, de cómo articular una acción política, una respuesta, al actual sistema mundial de producción/reproducción y de comunicación. Es decir, ¿cómo pensar un "yo" o un "nosotros", en tanto motor de la historia? ¿cómo entender el concepto de agente social, el cambio ideológico-social, en una época en la que el máximo de comunicabilidad puede significar al mismo tiempo un máximo de aislamiento, y que parece capaz de convertir los

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp503-521

movimientos de oposición en "algo difícil de imaginar, aunque esencial para la supervivencia" (ib.: 279)?

Para Haraway, contestar a estas preguntas implica comprender las insuficiencias del análisis y práctica feministas, tanto del que asumía del socialismo marxiano la noción de trabajo como "categoría ontológica", como del feminismo radical, expresión directa de las teorías occidentales de la identidad como fundamento de la acción. Según la autora, las dos tendencias se han constituido como totalidades, ontologías, y por esta razón son incapaces de incluir a sus otros, como demuestra el silencio sobre la cuestión racial por parte de las feministas socialistas y las radicales blancas en los años sesenta/setenta:

> La historia y la polivocalidad desaparecen dentro de taxonomías políticas que tratan de establecer genealogías. No había sitio estructural para la raza (o para cualquier otra cosa) en la teoría que proclamaba revelar la construcción de la categoría mujer y el grupo social mujer como un todo unificado o totalizable (ib.: 274).

En la época de los circuitos integrados, las identidades son puestas en cuestión radicalmente y ya no es posible pensar en términos de totalidad. La realidad es una realidad de identidades fracturadas, contradictorias, parciales y estratégicas, incluso la identidad de la mujer, objetivo de las luchas feministas de los años sesenta/setenta:

> El género, la raza, la clase, con el reconocimiento de sus constituciones históricas y sociales ganado tras largas luchas, no bastan por sí solos para proveer la base de creencia en la unidad esencial. No existe nada en el hecho de ser "mujer" que una de manera natural a las mujeres ... la conciencia de genero, raza o clase es un logro forzado en nosotros por la terrible experiencia histórica de las realidades sociales contradictorias del patriarcado, del colonialismo y del capitalismo. Y ¿quien cuenta como "nosotras" en mi propia retórica? (ib.: 264).

En la época de los circuitos integrados, los límites entre lo físico y lo no físico se difuminan radicalmente; tanto las máquinas como los organismos biológicos se entienden como textos codificados, y descodificados por la informática, la biología y la medicina. Pero esto, lejos de ser una tragedia, el final de la historia, abre el camino para una noción del mundo en términos de lectura y escritura: lo que es (y se piensa a sí mismo como) parcial, contingente, puede ser re-articulado, lo que es

IC-2009-6 / pp503-521 ISSN: 1696-25085

codificado es codificable y puede ser re-codificado, lo que se puede 'leer' puede ser 'escrito' de otra forma.

Según Haraway, el camino para reconstruir prácticas oposicionales pasa por una reflexión generalizada sobre posibles lecturas y escrituras del mundo a partir de la conciencia de la dimensión político-social de la tecnología, y de los sistemas de mito y significados que constituyen nuestro imaginario. Nos propone, entonces, la figura del *cyborg* "mito irónico político fiel al feminismo, al socialismo y al materialismo" como el modelo de subjetividad auspiciable en la actual configuración tecno-política, "una especie de yo personal, postmoderno y colectivo, desmontado y vuelto a montar, el 'yo' que las feministas deben codificar" (ib.: 279).

Desde una misma conciencia de las complejas implicaciones no puramente técnicas, sino sociales, culturales e ideológicas, y desde una reflexión más centrada sobre el desarrollo histórico de la cibernética, Katherine Hayles (Hayles, 1999) propone la noción de lo "posthumano" para definir el cambio de época que estamos viviendo. Hablar de lo posthumano implica referirnos a un cuerpo inscrito por la tecnología, lo que significa en todo momento la imposibilidad de un sujeto individual, un sujeto que pueda coincidir con un organismo biológico y personal. Posthumano, apunta Hayles, no quiere decir 'antihumano': no quiere decir el fin de la humanidad. Al contrario, señala el fin de una cierta noción de lo humano, una noción que se podía aplicar, en el mejor de los casos, a esa fracción de la humanidad que tenía riqueza, y el tiempo libre para pensarse a sí misma como seres autónomos que ejercen su voluntad a través de *agency* y libre elección. Lo que es letal no es lo posthumano en sí, sino el injertar lo posthumano en una visión humanista del yo (Hayles, 1999: 298, mi traducción).

El prefijo "post" en el término "posthumano" indica, finalmente, no una secuencia temporal, lineal, sino el hecho que "la historia serial de la cibernética –que emerge de redes a la vez materialmente reales, reguladas socialmente y construidas discursivamente –sugiere (…) que siempre hemos sido posthumanos" (Hayles, 1999: 286, mi traducción). Siempre hemos sido mezclas, híbridos, significados por prácticas y contextos socio-históricos.

El *cyborg*, cuerpo posthumano, se inserta en lo local y en la multiplicidad; se abre, mientras la está inscribiendo, a la palabra del otro y es atravesado por ella, interseccionado por las prácticas sociales de las que es sujeto y a las que, al mismo tiempo, está sujeto; rehúsa los grandes relatos y excede constantemente sus propios límites: no 'es', sino que se da como sujeto constantemente en proceso, en constante tensión entre 'ser' y 'no-ser'. Es el habitante de la ciudad electrónica, del circuito integrado, que nos hace perder el miedo a la tecnología, hace de ella un propulsor de mezclas y experimentos entre el "yo" y el "otro", ser humano, máquina y animal. Consciente de que el 'otro' no está fuera sino dentro, nos empuja a cruzar las fronteras, a proponer y pensar en "alianzas blasfemas", uniones

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp503-521

que surgen sobre la base de la heterogeneidad, no de la identidad, y en nombre de la efectividad y de proyectos políticos concretos. No es un todo hecho de lo espurio, fragmentado en partes que una vez pertenecieron a otra totalidad, sino un cuerpo dialógico, idéntico a sí mismo y otro a la vez, consecuente e inestable a un tiempo; un cuerpo estructurado, en y a través del lenguaje, como una articulación de discursos y diferencias.

El *cyborg* y lo posthumano son las figuras/metáforas con la cuales Haraway y Hayles articulan su anti-esencialismo radical y su compromiso político en línea con el llamado feminismo postestructuralista y su preocupación por los procesos de significación, con la problematización del sujeto, su rechazo del universalismo y del racionalismo. Estas figuras deshacen radicalmente tanto la ontología del sujeto como la fenomenología del objeto, y abren el horizonte de una nueva noción de realidad: en el espacio virtual del circuito, lo real ya no puede identificarse con lo que es visible, empíricamente perceptible o tangible. Nos fuerzan a pensar de manera distinta el concepto de materialidad, que ya no puede querer decir fisicidad, sino conciencia de las determinaciones histórico-políticas e ideológicas (tecno-lingüísticas) que nos constituyen. Desafían toda fijeza e identidad y, por lo tanto, no pueden ser cosificadas, reducidas a fetiche, a una cosa individual; desafían el concepto de 'referente'. La noción cartesiana del sujeto queda así puesta radicalmente en entredicho, ya que el sujeto del conocimiento no puede entenderse como puro 'ser', entidad estable y auto-suficiente, origen del sentido.

En esta avanzada época de reproductibilidad mecánica en donde la mano, como había apuntado Walter Benjamín (1973), ha sido reemplazada por el aparato, el mundo no se desvela al sujeto como verdad y autenticidad, sino como multiplicidad (de copias faltas de original) —un simulacro. Como el cine demuestra, es la extrema sofisticación de la tecnología, es su carácter ubicuo y no su ausencia, es el elevado grado de mediación necesario para la producción del producto acabado lo que crea la perfección de la imagen; el supuesto realismo de la imagen fílmica es, de hecho, apunta Benjamín, resultado de un máximo de artificio (producto de las técnicas de rodaje y de montaje, entre otras,) que nos seduce, haciéndonos creer en la coherencia de la imagen porque ésta de hecho perfectamente construida, es decir doblemente ilusoria (nos da una ilusión "de segundo grado", ib.: 42). En este sentido, tenemos que reconocer que el "aparato" es parte integral de la realidad incluso –de hecho, especialmente— cuando esta aparece como realidad desnuda, libre de toda manipulación:

IC-2009-6 / pp503-521 ISSN: 1696-25085

> En el estudio de cine el mecanismo ha penetrado tan hondamente en la realidad que el aspecto puro de ésta, libre de todo cuerpo extraño, es decir técnico, no es más que el resultado de un procedimiento especial, a saber el de la toma por medio de un aparato fotográfico dispuesto a este propósito y su montaje con otras tomas de igual índole. Despojada de todo aparato, la realidad es en este caso sobremanera artificial, y en el país de la técnica la visión de la realidad inmediata se ha convertido en una flor imposible (Benjamin 1973: 42-43, cursiva mía).

De la misma manera, el discurso médico apunta a la radical deshumanización de los seres humanos en nuestra época, es decir, deshace las ilusiones y las mistificaciones del humanismo ilustrado: "El cirujano renuncia en el instante decisivo a colocarse frente a su enfermo como hombre frente a hombre; más bien se adentra en él operativamente" (ib.: 43; cursiva mía).

El cirujano se relaciona con el paciente de una manera indirecta, fuertemente mediatizada, a través de un aparato: su visión difiere mucho de la natural y puramente fisiológica del objeto, como prueba el "procedimiento que se llama perspectivo-endonasal" (ib.: 44) de la otorrinolaringología o a la cirugía de cataratas, en la cual "el acero lucha por así decirlo con tejidos casi fluidos" (ib.). La imagen del pintor, que "observa en su trabajo una distancia natural para con su dato" (ib.: 43) —como la del mago— es aparentemente natural y total; la del cirujano —como la del cámara, que "se adentra hondo en la textura de los datos" (ib.)— es artificial, múltiple, fragmentada, pero no menos 'real', exacta y efectiva por ello.

El cine y el discurso médico nos muestran, para Benjamin, la imposibilidad de reducir lo real a lo inmediata o fisiológicamente visible, nos hacen enfrentarnos con el "inconsciente óptico" (Benjamin 1973: 48), el entramado de relaciones y de micro-estructuras, no inmediatamente visibles para el ojo humano, que están debajo de la aparente unidad, naturalidad y coherencia de cada objeto, de cada contexto. Esto significa reconocer la naturaleza relacional de cualquier valor y visión, de su parcialidad constitutiva, de su virtualidad intrínseca; que toda mirada, toda imagen —sobre todo, la imagen del 'yo', del sujeto— es un constructo, una representación históricamente determinada que se da entre ser y no-ser, presencia y ausencia: un llegar-a-ser constante, inestable e indefinido.

En el campo artístico esto quiere decir que el arte moderno "se ha escapado del halo de lo bello" (Benjamin, 1973: 38), y ya no puede ser entendido recurriendo a categorías estéticas, sino mediante su inscripción en el espacio público y material de la polis, en el tejido socio-histórico de relaciones de producción (económica, lingüística, ideológica) y de poder.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp503-521

Epistemológicamente esto implica la necesidad de ir más allá de lo que Paul de Man llama la "fenomenalidad del significante" (1986: 21), e indica la necesidad del reemplazo de un modelo hermenéutico por uno semiótico (fundamentalmente, la propuesta de Rossi-Landi). Sólo anclados en un proceso de cuestionamiento acerca de la significación del mundo, en el mundo y a través del mundo, rechazando el mito fundador —y puramente nostálgico— de una inocencia originaria, se podrá emprender la tarea de "moviliza[r] a las masas" (Benjamin, 1973: 54) para lograr no simplemente la expresión, o la comunicación —la ilusión de democracia: "[e]l fascismo ve su salvación en que las masas lleguen a expresarse" (ib.: 55)—, sino la crítica a lo establecido, la implementación de un cambio. Esto quiere decir que tenemos que reconocer el hecho que, más que una aldea global idílica, vivimos y circulamos en un *Pop Mart*, para utilizar el término de un fenómeno de masas bastante reciente, la gira de concierto del grupo U2: vivimos en un mercado global en el cual la cultura popular hace que nos enfrentemos con la fascinación artificial de la mercancía y en el que lo real, como apuntó Baudrillard (1983), es "satelizado".

4. La "recepción en la dispersión": consumo, virtualidad y fantasía

La gira que los U2 llamaron *Pop Mart* —presentada públicamente en Nueva York en una tienda de *Wal Mart* y cuyo logo omnipresente era un carrito de la compra— viajó por veinte países incluidos Bosnia, Israel y Egipto en poco más de dos meses después de la gira en Estados Unidos en 1997. Presentaba a los espectadores un escenario de 100 metros, una pantalla de 56 x 170 metros, un arco de 100 metros que evocaba la "M" de McDonald, un palillo de 100 metros, con una aceituna de 12 metros. La pantalla de 150 píxeles y un millón de LED, transparente y extremadamente ligera, conectada a un video y a un ordenador, enseñaba imágenes del concierto en tiempo real —planos medios, generales y hasta primerísimos planos de los artistas— mezclados a veces con paisajes y personajes virtuales, como Lara Croft, imágenes documentales de iconos culturales como Martin Luther King, Jimmy Hendrix y el trabajo de artistas como Andy Warhol, Keith Haring y Roy Liechtenstein.

El efecto de esta carga sensorial —una acumulación de "efectos de choque", diríamos con Benjamín (op.cit.: 55)— era muy peculiar: para poder disfrutar tanto del concierto como del espectáculo en conjunto y de las imágenes en la pantalla, lo mejor para el espectador era situarse lejos del escenario donde tenía lugar el acontecimiento en directo. Sólo desde lejos el espectador podía apreciar el espectáculo dentro del espectáculo, la mezcla de elementos reales, virtuales y documentales con el juego sensorial (y

IC-2009-6 / pp503-521 ISSN: 1696-25085

sensual) de luces, colores, y formas que enmarcaban y marcaban el escenario y la pantalla. De esta manera, tener una experiencia lo más plena posible del *show* en vivo —un acontecimiento real que tenía lugar en tiempo real— implicaba alejarse de los cuerpos físicos en el escenario, dividir la atención: entre los *performers* y las imágenes en la pantalla que enseñaban el detalle de las personas reales (como el interior de la boca de Bono, por ejemplo, un ejemplo de hiper-realidad), inalcanzable por la visión 'natural' del espectador. De una cierta manera, la imagen en la pantalla del objeto representado por medios técnicos parecía más real que la realidad en sí (estaba más cerca, enseñaba más detalles). Disfrutar del acontecimiento *Pop Mart* implicaba convertir a las personas reales en el escenario —los 'artistas' que producen un hecho en tiempo real— en elementos insertos en una imagen más amplia (aunque fragmentada): se trataba de la "recepción en la dispersión", en la terminología de Benjamín (1973: 54). De esta manera, una experiencia, real estética (es decir, perceptiva, sensorial) se transformaba y era percibida, al mismo tiempo, como un acontecimiento fuertemente mediatizado, un acontecimiento en el cual tanto los elementos 'reales' como los artificiales (virtuales, generados por ordenador) eran igualmente importantes para crear el efecto de una experiencia, de un acontecimiento que tiene lugar en niveles múltiples y distintos.

En la multiplicidad de efectos que el *Pop Mart* proporciona, en este encuentro sinestésico con el simulacro, hecho posible por un despliegue impresionante de tecnología, nos encontramos también con una vieja conocida, cuya imagen aparece proyectada en la pantalla enorme, de un millón de LED: un cuerpo femenino, vestido con un traje corto y escotado, con la cara cubierta, se mueve de forma repetitiva y algo mecánica al sonido de la música, justo antes de que la aceituna enorme encima del escenario se convierta en una cápsula espacial en forma de huevo. Una vez más, el cuerpo femenino encarna *das Unheimliche* (Freud 1919), la mezcla siniestra entre lo orgánico y lo inorgánico, el cuerpo humano y la máquina. Esta Olympia tecnológica, sin rostro, sin individualidad, nos dice que tampoco en la época del simulacro es posible escaparse de lo femenino como siniestro, y que, si es verdad que hay diferencia en la repetición, en lo que atañe a la representación de la feminidad —la fantasía acerca de lo femenino— hay, sobre todo, repetición.

De hecho, ser el "oráculo" de la era electrónica no le impide a McLuhan una interpretación por lo menos peculiar de los versos de W. B. Yeats que hemos citado como exergo. En la imagen de un Locke que se desmaya ("Locke sank into a swoon", dice el original inglés) el autor canadiense ve primero las figuras del rey Lear y de Don Quijote ("en forma críptica", eso hay que decirlo, vid. McLuhan 1962 [1998: 29]). En un segundo momento (McLuhan 1964), en otra cita del poema de Yeats, asocia el filosofo inglés a Newton (visto por Blake), ve a los dos como

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp503-521

"Narcisos hipnotizados incapaces de superar el desafío del mecanicismo" (ib. [1996: 45]), y en la rueca (*spinning jenny* en el original) "una significación plenamente sexual" (ib.: 46) que toma forma con la siguiente conclusión : es "la mujer … vista como una extensión tecnológica del ser del hombre". En inglés la frase es más clara si cabe: "Eighteenth century man got an extensión of himself in the form of the spinning machine which Yeats endows with its full sexual significance. Woman herself is thus seen as a technological extension of man´s being". En esta cita el poder del significante se manifiesta con toda su pregnancia: al "man ... himself" (que tiene que entenderse como a la vez sujeto encarnado y un universal) se yuxtapone la "máquina" para hilar, con la plenitud de su significación (una significación que, para el autor, evoca la dimensión sexual, no olvidemos), y "woman herself", la mujer en sí, la Mujer. Los dos términos, máquina y mujer, se identifican y se yuxtaponen al final de la cita (como extensiones, es decir, mediante apropiación: serían extensiones del cuerpo del hombre, parte del él) al "man's being". La yuxtaposición nos dice (significa) que el ser del hombre es —pido disculpa por la redundancia, sólo aparente— el ser del Hombre, apunta a la esencia de un universal (efectivamente, no podemos olvidar el rey Lear, don Quijote, Newton...). La rápida traslación de sentido por parte de McLuhan hace emerger el fantasma del Cogito cartesiano en tanto Logos supuestamente desencarnado capaz de proveerse de medios e instrumentos de distinto tipo; entre ellos, máquinas e instrumentos a los que 'delega' la administración de la esfera sexual (que tienen, por lo tanto, el poder de evocarla). La plenitud de su ser hace emerger la plenitud de la significación. Pero esta doble plenitud —una plenitud doblemente especular, podríamos decir con Althusser (1970, vid. Cap. 2)— nace de la falta absoluta de sentido, de un cuerpo que pierde el sentido ("A Locke le dio un desmayo"), de hecho, de un vacío. El adjetivo "full" de la expresión "its full sexual significance", que es la significación de la máquina, nos revela que el significante intenta compensar el vacío de partida, contribuye a la formulación de una fantasía de compensación. Y que la mujer (la Mujer) come significante tiene también este papel: sería supuestamente una máquina sexual (es la traslación de sentido de McLuhan), una simple "extensión" que mantiene integra (hace posible, de hecho) la fantasía acerca del ser del hombre (del Hombre). La mujer como suplemento, como fantasía compensatoria, permite alejar y repudiar la idea del vacío y de la falta como constitutivo de toda subjetividad (vid. la cita de Zizek en el Capítulo 4).

En este sentido, si McLuhan niega y rehúsa pensar en un Locke feminizado (la idea, tengo que decir, tiene un cierto nivel de seducción) en mi propia percepción en la dispersión del *Pop Mart*, yo, en tanto sujeto histórico, es decir, *subiectum*, entre Lara Croft y la Olimpia tecnológica, me identificaré con Bono.

IC-2009-6 / pp503-521 ISSN: 1696-25085

Tendré además que tomar en cuenta que la "recepción en la dispersión" significa, como apuntó Benjamin, percepción táctil y óptica, es decir, que el objeto es aprehendido "menos en una atención tensa que en una advertencia ocasional" (aunque esta forma de recepción "en determinadas circunstancias… tiene valor canónico", Benjamín, op. cit.: 54). Esto implica percepción y uso: el consumo, dice Benjamin, que es lo que ocurre típicamente en los edificios y los filmes, es parte, ahora, del modo contemporáneo de percepción que llamamos arte. El consumo, el consumo de masas, en lugar de ser lo opuesto del arte, debería ser considerado como parte de su cambio de función: "[l]a masa es una matriz de la que actualmente surte, como vuelto a nacer, todo comportamiento consabido frente a las obras artísticas" (ib.: 54).

En una época en la cual somos testigos de una destrucción radical del aura, el valor de culto de la obra de arte ha sido sustituido por el valor exhibitivo, la permanencia por la transitoriedad, la unicidad y la originalidad por la multiplicidad y el simulacro; la cuestión no es producir un juicio moral o estético, sino "movilizar a las masas", algo que Benjamin vio como el problema crucial en el proceso de totalitarismo creciente y de la creciente proletarización del hombre moderno de su época.

En un momento de erosión del espacio público y social, con las tecnologías de la información pareciendo devolver la producción al hogar —la *homework economy*, como hemos visto, es ya una realidad— el *Pop Mart* parece decirnos que hay que inventar nuevos modos para cuestionar lo dado, para crear conectividad y comunidad. Es necesario, quizás ahora más que nunca por la misma rapidez de los cambios, analizar las nuevas formas comunicativas que se asientan en viejas y dolorosas contradicciones.

Si la cultura popular es, como Gramsci apuntó, el lugar donde se negocian y legitiman el poder político y la hegemonía, es crucial des-estetizar y politizar el arte, evitar que produzca "valores cultuales". Lo que la artificialidad radical de la mercancía nos indica es que con y tras todo objeto o imagen no encontramos la verdad –*das Ding an Sich*–, sino procesos y relaciones de producción, es decir, el antagonismo social, inevitable e incesantemente mediatizado por la lógica de la visibilidad y la presencia del lenguaje. Pero si "el fundamento esencial de la autoridad de la Ley reside en su proceso de enunciación" (Zizek, 1989: 37), si la autorreferencialidad del lenguaje crea la creencia, que "sostiene la fantasía que regula la realidad social" (Zizek 1989: 36), las prácticas de producción cultural, movilizando la fantasía, pueden empujarnos a buscar nuevos modos para articular demandas nuevas, dando visibilidad, presencia y sentido a lo que siempre queda por decir, lo que (siempre) queda por cambiar. Si la realidad es virtual, el arte puede ayudarnos a convertir la virtualidad —la fantasía de un mundo distinto, más justo— en una realidad.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp503-521

Bibliografía

- Bejamin, W. (1973) *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, en Discursos interrumpidos, Madrid, Taurus.
- Bofantini, M. (1996) *Gli inganni del villaggio globale*, en Comunicazione, comunitá, informazione, Augusto Ponzio ed., Lecce, Pietro Manni.
- Brennan, T. y Jay, M. eds. (1996) *Vision in Context: Historical and Contemporary Perspectives on Sight*. New York, Routledge.
- Chomsky, N. y Ramonet, I. (1995) *Cómo nos venden la moto*, Barcelona, Icaria pág. 100.
- Eco, U (1965), *Apocalittici e integratiApocalípticos e integrados ante la cultura de masas*. Barcelona: Lumen, 1968.
- Godzich, W. (1994) *The Culture of Literacy*, Cambridge: Harvard University Press.
- Haraway, D. (1991) *Simians, Cyborgs and Women, Nueva York, Routledge*. Versión castellana como Ciencia, cyborgs y mujeres, Madrid, Cátedra, Col. Feminsmos, 1995.
- Hayles, K.(1999) *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cibernetics*, Londres, Chicago University Press.
- Jameson, F. (1992), *The Geo-Political Aesthetic: Cinema and Space in the World System*. Bloomington: Indiana Universityt Press.
- Man, P., de, (1986) *The Resistance to Theory, Minneapolis, University of Minnesota Press*. Versión castellana como La resistencia a la teoría, Madrid, Visor, 1990; pág. 21.
- Mitchell, W.J.T. (1995) *The Pictorial Turn* en Picture Theory: Esssays in Verbal and Visual Representation, Chicago: University of Chicago Press.
- Ponzio, A. (1996) *Introduzione* en Comunicazione, comunitá, informazione, Augusto Ponzio ed., Lecce, Pietro Manni, pág 12; cursiva en el original.
- Rifkin, J. (1994) *The End of Work. The decline of Global Labor Force and the Dawn of the Post-market Era*, Nueva York, Putnam. Versión castellana como El fin del trabajo, trad. de Guillermo Sanchez, Barcelona, Paidós, 1996.
- Rossi-Landi, F. (1968) *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano, Bompiani,1968. Traducción (parcial) del texto en castellano como El lenguaje como trabajo y como comercio, Buenos Aires, Rodolfo Alonso, 1975.
- - (1972) *Semiotica e ideología*, Milano, Bompani, 1972.
- Zizek, S. (1989) *The Sublime Object of Ideology*, Londres y NuevaYork, Verso, 1989.

IC-2009-6 / pp503-521 ISSN: 1696-25085

ANTES DE LOS ESTUDIOS CULTURALES. ROBERT WARSHOW Y LA EXPERIENCIA INMEDIATA

BEFORE CULTURAL STUDIES. ROBERT WARSHOWW AND THE INMEDIATE EXPERIENCE

Antonio Lastra Melià
(Universidad de Murcia)

I/C - Revista Científica de Información y Comunicación
2009, 6, pp523-541

Resumen

Este artículo estudia la influencia del concepto de experiencia que desarrolla Robert Warshow. Warshow ha supuesto el contrapunto americano a las teorías desarrolladas por Walter Benjamien en Europa. Si bien ambos insistieron en la pobreza de la experiencia, como resultado de la tecnificación de la sociedad, Warshow supo introducir matizaciones que influyeron en todo el círculo de intelectuales concentrados en Nueva York durante la etapa de consolidación de los Estudios Culturales.

Abstract

This paper studies the influence of the experience concept by Robert Warshow. Warshow is the American counterpoint to theories developed by Walter Benjamin in Europe. Although both insisted in the poverty of experience, as a result of technique, Warshow knew how to introduce nuances that influenced intellectuals in New York as Cultural Studies emerged.

Palabras Claves

Estudios Culturales / *Commentary* / Experiencia / Medios / Literatura.

Keyword

Cultural Studies / Commentary / Experience / Media / Literature.

Come writers and critics
Who prophesize with your pen
And keep your eyes wide
The chance won't come again
And don't speak too soon
For the wheel's still in spin
And there's no tellin' who
That is namin'.
For the loser now
Will be later to win
For the times they are a-changin'.
BOB DYLAN

El exilio es un lugar común. Cuando Edward W. Said llegó a Nueva York en el otoño de 1963 aún pudo encontrar "cierta vitalidad en su grupo de intelectuales más famoso, aquellos que se reunían en torno a la *Partisan Review*, el City College y la Universidad de Columbia", entre los cuales Said recordaría con afecto a Lionel Trilling y, especialmente, a Fred W. Dupee, a cuya memoria dedicaría sus *Reflexiones sobre el exilio* en 2001. Sin embargo, Said se dio cuenta muy pronto de que las preocupaciones de los intelectuales de Nueva York "sobre el estalinismo y el comunismo soviético" no tenían interés para él ni para la mayor parte de su generación. La rueda de la historia había girado y el movimiento a favor de los derechos civiles y la oposición a la guerra de Estados Unidos en Vietnam concentrarían ahora la atención de la opinión pública, aunque para Said "el acontecimiento único y más importante" de la segunda mitad del siglo XX, al que consagraría prácticamente toda su obra, fuera "la vasta migración humana que ha acompañado a la guerra, el colonialismo y la descolonización, la revolución política y económica y otros sucesos devastadores como el hambre, la limpieza étnica y las grandes maquinaciones del poder". Sin duda, Said tenía razón, y seguramente, por desgracia, el desplazamiento forzado de seres humanos seguirá siendo el acontecimiento único y más importante del siglo XXI, aunque el problema no radique sólo en reconocerlo en toda su extensión, sino en saber cuál podría ser la solución, si es que existe. Para Said, la persistencia del desarraigo violento de los seres humanos sería una muestra de que aún vivimos, involuntariamente, en la época de las grandes narraciones, una prueba de que la humanidad no ha avanzado más allá de la literatura y de que las obras literarias que reflejan y rechazan el mundo no sólo son textos susceptibles de comentario.

Herederos de un humanismo mucho más antiguo y radical que de ninguna sofisticada "Teoría francesa", los Estudios Culturales, cuya agenda ha contribuido a diseñar de un modo eminente y duradero el propio Said, constituyen la respuesta contemporánea más exigente a las cuestiones

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp523-541

suscitadas por una historia terminable e interminable a la vez, pero, como disciplina y como método de investigación y transformación de la realidad, los Estudios Culturales se enfrentan a dilemas casi insolubles, ligados, sobre todo, a su condición institucional, como Said advertía cuando afirmaba que la universidad americana —donde los Estudios Culturales marcan una pauta inalterable— es, tanto para los profesores como para los estudiantes, "la única utopía que queda en pie". Sin embargo, como institución, de hecho como cualquier institución, la universidad americana, y no sólo la universidad americana, ni siquiera en el mundo occidental exclusivamente, forma parte también de la maquinaria e incluso de las maquinaciones del poder: la voluntad de saber no es esencialmente distinta de la voluntad de poder y la política del conocimiento obedece, como cualquier otra política en particular, a las reglas de hierro de la política en general. Si los intelectuales de Nueva York han quedado "eternamente desacreditados" —como escribió Said— por su implicación en la Guerra Fría cultural, los motivos que les llevaron a enrolarse, a sabiendas o no, en las filas de la CIA no podían ser muy distintos en su origen de los motivos que debían animar a quienes Nietzsche llamó, en una apropiación del *American Scholar* emersoniano, *Kriegsmänner der Erkenntnis*, los "guerreros del conocimiento"; también los intelectuales de Nueva York entraron en guerra por sus pensamientos, aunque no estuvieran orgullosos de su enemigo (lo que en la mayoría de los casos quería decir que no estaban orgullosos de sí mismos ni de su pasado) y tal vez sus remordimientos personales no coincidieran con "el pensamiento supremo de la vida". Si bien su adhesión a la causa de un mundo libre y democrático no ha sucumbido —Said y los Estudios Culturales han retomado en buena medida la misma causa—, al final no pudieron ser honrados con la victoria. Eran guerreros, no "santos del conocimiento" (*Heilige der Erkenntnis*) (Nietzsche, 1990: 40-1; Said, 2005: 15-17; Saunders, 2001).

Robert Warshow (1917-1955) fue uno de los intelectuales de Nueva York (Suárez Sánchez, 2001: 199-253). Mucho menos conocido que la mayoría de ellos, trabajó como editor de la revista *Commentary*, fundada en 1945, al término de la Segunda Guerra Mundial, y escribió una breve serie de ensayos para ésa y otras publicaciones, incluida la *Partisan Review* —no sólo, aunque primordialmente, reseñas de libros o críticas cinematográficas—, que serían editados por primera vez en 1962, siete años después de su muerte, con el título que el propio Warshow había previsto de *The Immediate Experience*, y reeditados en 2001, tras varias reimpresiones, en todas las ocasiones con un subtítulo que probablemente Warshow no habría suscrito, *Movies, Comics, Theatre and Other Aspects of Popular Culture*, y con una disposición de los veintisiete textos en cuatro apartados que tampoco era original: "American Popular Culture", "American Movies", "Charles Chaplin", y "The Art Film", a los que la segunda edición ha añadido una quinta parte, "Previously Uncollected Essays". Al frente de todos ellos aparecía un prefacio del autor, en paginación aparte,

IC-2009-6 / pp523-541 ISSN: 1696-25085

que en realidad era un fragmento de la solicitud que Warshow había cursado en octubre de 1954 a la fundación Guggenheim para que le concediera una beca con la que escribir un libro sobre cine. *La experiencia inmediata*, de haber vivido Warshow, sería un libro muy distinto al que hoy tenemos, pero muy parecido al libro sobre cine que, efectivamente, suele leerse con independencia del resto de la escritura de Warshow, y en el que Warshow habría querido analizar "el hecho fundamental de las películas", es decir, "la experiencia inmediata, real, de ver y responder a las películas como la mayoría de nosotros las ve y responde". La "mayoría de nosotros" no se refería, por supuesto, a "nosotros, los intelectuales de Nueva York", sino, tomando prestado el término a un documento original, a "nosotros, el pueblo" o "nosotros, el público".

En el centro de toda crítica verdaderamente lograda —escribió Warshow en su solicitud— hay siempre un hombre que lee un libro, un hombre que contempla un cuadro, un hombre que ve una película... y el crítico debe reconocer que el hombre es él (Warshow, 2002: xl, xli).

Warshow murió de un ataque al corazón a los treinta y siete años de edad. Obstinado y riguroso adversario del estalinismo y el comunismo soviético, su nombre no figura, sin embargo, en la larga lista reprobatoria de Francis Saunders, en la que sí aparecen, en cambio, el fundador y director de *Commentary*, Elliot Cohen, y Lionel Trilling, que prologaría retrospectivamente la primera edición del libro de Warshow. (Tampoco aparecen mencionados Dupee, Edmund Wilson o Kenneth Burke, mucho más cercanos a la ética de la literatura, y circunstancialmente a la universidad, que a la política. Warshow había puesto de relieve en uno de sus primeros textos el fracaso de Wilson y Trilling —un fracaso generacional, en su opinión, ante la "experiencia crucial del comunismo"— como novelistas: "Su fracaso nos representa a todos como tal vez no nos habría representado su éxito", Warshow, 2002: 3, 18). No podemos saber hasta qué punto Warshow conocía las maquinaciones del poder americano en la industria cultural, y es seguro que apenas estuvo interesado en las maquinaciones del poder soviético por sí mismo: le preocupaba únicamente el efecto del poder sobre los seres humanos y, sobre todo, su perversión de la función del escritor y del crítico. En este sentido, la ambición de los intelectuales de Nueva York era la de sustraerse a la superestructura en que el marxismo situaba la producción intelectual. Algo en toda la obra de Warshow alude una y otra vez, por el contrario, al reconocimiento de que el escritor y el crítico, al igual que el ser humano corriente, pueden ser lo bastante grandes —por seguir empleando los términos emersonianos de Nietzsche— para no avergonzarse de sus sentimientos y estar preparados para que su pensamiento, o la expresión de su pensamiento, fracasen tratando de adquirir una experiencia inmediata de la vida. Una nota de sinceridad o de "inocencia" —un término casi tan recurrente como "experiencia" en la escritura de Warshow— resuena continuamente en la lectura, y no es difícil

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp523-541

pensar que esa insistencia moral obrara como una inhibición literaria a la que, como lectores, debemos estar agradecidos: envuelto en los inagotables medios de producción intelectual de su época, Warshow no habría podido sentirse alienado en ninguna de sus páginas, en las que el autor es menos un crítico de la cultura que un hombre vivo y atento. Como el propio Warshow observaría en cierta ocasión, ser un escritor menor es tan arduo como ser un gran escritor. Pero si no un gran escritor —como Isaac Bashevis Singer, el mayor escritor de su generación— en los territorios de la imaginación y la ficción, Warshow fue, al menos, un gran ensayista, y Trilling lo compararía acertadamente con William Hazlitt y George Orwell. Stevenson dijo en cierta ocasión que la lectura del ensayo de Hazlitt sobre "El espíritu de las obligaciones" había dado un rumbo decisivo a su vida, y algo parecido es lo que el filósofo Stanley Cavell ha sugerido sobre la influencia de la lectura de *La experiencia inmediata*. Sorprende, en efecto, saber que hay otros lectores de Warshow, porque su libro constituye casi la única vía de acceso a una experiencia única; nuestra lectura, por el contrario, no es una experiencia inmediata, y *La experiencia inmediata*, en la forma en que el libro se ha editado y reeditado, y en consecuencia del modo como se ha leído, puede ser un obstáculo formidable, más que una mediación, para la lectura que hoy podríamos hacer de un libro tan esencialmente acabado como esencialmente incompleto.

La inclusión del epílogo de Cavell, "Después de medio siglo", en la segunda edición de *La experiencia inmediata*, así como el hecho de que esta segunda edición haya obtenido, al menos desde un punto de vista material, el respaldo de una editorial académica de prestigio, ha rescatado a Warshow de su condición de autor de culto y ha convertido su libro en un objeto de estudio marcadamente cultural. La experiencia inmediata es ahora tanto una pauta de los Estudios Culturales, especialmente cinematográficos —aunque con esto se haya reducido, como veremos, su alcance original—, como un objeto de los Estudios Culturales, especialmente por su atención a lo que el propio Warshow llamaría, siempre entre comillas, "cultura popular" (los "otros aspectos de la cultura popular" a los que alude equívocamente el subtítulo del libro). El epílogo de Cavell es, en cierto modo, un epílogo a su larga asociación con el libro, desde que empezara a utilizarlo en sus clases universitarias en los años sesenta hasta que en 1971 fuera —por encima de la obra de críticos cinematográficos con la autoridad de James Agee o André Bazin— su verdadera guía por *The World Viewed*, su primer libro sobre "el mundo visto" del cine. Diez años después, en el apéndice a *La búsqueda de la felicidad* —su segundo libro sobre cine, publicado en 1981—, Cavell volvería a Warshow y a *La experiencia inmediata* para relacionarlos con "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" de Walter Benjamin, a propósito del estudio serio y humanista del cine en la universidad. Nadie se opondría ahora, gracias, en parte, a los oficios de Cavell, a la inclusión en los planes

IC-2009-6 / pp523-541 ISSN: 1696-25085

de estudio universitarios de la enseñanza cinematográfica, y probablemente es una señal de los tiempos que cambian que tanto Cavell como Said se hayan referido a la universidad como si fuera una utopía o hayan pensado en la utopía en términos universitarios; en el caso de Cavell, en los términos, incluso, de una parodia del futuro imaginado por Karl Marx: "¿No es una universidad el lugar que en nuestra cultura nos permite enseñar hoy una cosa y aprender otra mañana?" (Cavell, 1999: 269-278; 19792; 2007).

Aunque estoy en deuda con Cavell, como casi todos los lectores de Warshow que conozco (y como casi todos los lectores de Warshow que no le conocieron en vida), por haberme descubierto *La experiencia inmediata*, y comparto su opinión de que la escritura de ensayo de Warshow es una admirable aspiración a la filosofía —que exige, además, un cambio en nuestro modo de entender y practicar la filosofía—, no estoy de acuerdo con que la universidad fuera el destino de *La experiencia inmediata* ni con la prevención de mantener en privado, o en los círculos más o menos amplios de la amistad, nuestra relación con Warshow, nuestra lectura de *La experiencia inmediata*. Los libros tienen su destino para captar lectores y, como escribió Thoreau, hay lugares más favorables para una lectura seria que la universidad. También los hay menos favorables, y el lugar menos favorable de todos, o la ausencia absoluta de lugar que constituye el exilio, fue, paradójicamente, el lugar donde Warshow empezó a escribir y donde necesariamente habría de comenzar nuestra lectura.

Midge Decter, antiguo secretario de Warshow en C*ommentary*, ha escrito, por otra parte, que la afinidad con Benjamin que Cavell ha propuesto, y que sin duda ha llevado a muchos lectores, junto a la influencia de Cavell, a tomarse en serio *La experiencia inmediata*, no habría sido del agrado de Warshow (Decter, 2002: 45-51; Gould, 1999: 119-135). Como Cavell y Decter señalan, es improbable que Warshow leyera a Benjamin —aunque sus escritos, o su leyenda de víctima del nazismo y, sobre todo, de la expresión comunista, no fueran completamente desconocidos para los intelectuales de Nueva York entre los que Hannah Arendt y Sigfried Kracauer, a quien Warshow cita en *La experiencia inmediata*, se movían a sus anchas—, pero, de haberlo hecho, "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" y, sobre todo, "Experiencia y pobreza", un texto, en mi opinión, mucho más pertinente para la comparación con Warshow, le habrían resultado extrañamente familiares. En el concepto de "aura" de "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" (y que Warshow emplearía en un sentido similar en "The Movie Camera and the American"), y en el de la "autenticidad de una cosa", es fácil (demasiado fácil, tal vez, hasta el punto de que podríamos simplemente vislumbrar un aire de la numerosa familia de los críticos culturales) descubrir una prefiguración de la idea de la "experiencia inmediata", y Warshow habría estado de acuerdo con Benjamin en que el cine supondría, a no tan largo plazo como su condición de arte de masas daba a entender, "la liquidación del valor de la

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp523-541

tradición en la herencia cultural", a la que Benjamin aludía con cierta ambigüedad; pero el tono del artículo, el celo con el que Benjamin lo mantendría en secreto hasta su publicación y las censuras y tergiversaciones a las que ha dado lugar desde entonces habrían dado la razón a Warshow en su consideración del trabajo intelectual. Adorno y Horkheimer (que habían escrito su influyente ensayo sobre la industria cultural en el exilio americano) no habrían merecido otra cosa, como editores del texto, que su desprecio.

Pero en "Experiencia y pobreza", un artículo menor publicado en Praga en 1933 y reeditado póstumamente en la edición crítica de su obra, y en el que seguramente la evocación de su estudio juvenil junto a Gerschom Scholem de la Teoría kantiana de la experiencia de Hermann Cohen había logrado expresarse con madurez, Benjamin se preguntaba, en un estilo muy distinto, y muy parecido al de Warshow, por la posibilidad de la narración en la actualidad y de la transmisión de las palabras de generación en generación, por el valor mismo de la experiencia, y lamentaba la pobreza que le ha sobrevenido al ser humano con el desarrollo de la técnica. Warshow habría suscrito sin reservas el pasaje crucial del ensayo:

> Pobreza de la experiencia: no hay que entenderla como si los hombres añorasen una experiencia nueva. No; añoran liberarse de las experiencias, añoran un entorno en el que puedan hacer que su pobreza, la externa y por último también la interna, cobre vigencia tan clara, tan limpiamente que salga de ella algo decoroso. No siempre son ignorantes o inexpertos. Con frecuencia es posible decir todo lo contrario: lo han devorado todo, la cultura y el hombre, y están saciados y cansados
>
> (Benjamin, 1994: 172; 1977: 218).

Warshow denunciaría esta *Erfahrungsarmut* en buena parte de las producciones culturales de su época que, sin embargo, han alcanzado en la actualidad —como en el caso de los dramas de Arthur Miller, las películas de C. T. Dreyer, Roberto Rossellini y William Wyler o el cine soviético en su conjunto— un estatuto canónico, aunque seguramente no tanto por razones estéticas como por razones sociológicas. Por comparación, Warshow descubriría en las películas de gángsters y del oeste, o en las tiras cómicas de los periódicos y en los semanarios de horror que su hijo leía —como Benjamin en las novelas de Paul Scheerbart—, más humanidad que en obras pretendidamente serias y comprometidas y que, a su juicio, falseaban la realidad e impedían la experiencia de la realidad. Que la humanidad se preparaba para sobrevivir a la cultura, y lo hacía riéndose —o con estallidos pautados de violencia que Warshow criticaría en los *westerns* y en los cómics—, era un pronóstico reservado y compartido por ambos, y sólo la

IC-2009-6 / pp523-541 ISSN: 1696-25085

prematura muerte de Benjamin de camino a América y la de Warshow, tal vez de vuelta de América o en una América (como pensaban Emerson y Thoreau) que no se había descubierto aún, ni a sí misma ni para los demás, impiden ahora que hagamos otra cosa que conjeturar cuál habría sido su estimación de la superstición cultural contemporánea. La utopía no habría podido refugiarse, en su opinión, en una especie de asilo universitario ni convertirse en el reverso del exilio, sino que, por paradójico que parezca, debía encontrarse en el mundo de lectores o de espectadores. Tanto en el prefacio de Warshow a su libro —con el que esperaba, en última instancia, "contribuir a la literatura"— como en el famoso "Curriculum vitae" que Benjamin redactaría a instancias de Bertolt Brecht, y en cierto modo en la *Obra de los pasajes* que resumiría el sentido completo de su obra, es evidente que a ninguno de ellos les concierne otro mundo, y que ese mundo es un mundo masificado, el mundo en que la "cultura popular" convive y entra necesariamente en competencia con la cultura "superior". Nueva York, como ciudad cultural, sería para Warshow lo que Berlín o París habían representado para Benjamin (Goodman, 1990).

Ese mundo era, entonces y ahora, en algún lugar común, América, o lo que América podía significar para quienes conocían muy bien el fenómeno de la emigración y la esperanza del fin de la historia y del principio de una nueva historia. En el "Fragmento teológico-político" en el que trabajaría, al mismo tiempo que en sus conocidas "Tesis de filosofía de la historia", hasta poco antes de su muerte, en 1940, y que no se publicaría hasta 1955, fecha de la muerte de Warshow, Benjamin escribió que el orden profano tenía que erigirse sobre "la idea de felicidad" y que, en la medida en que suponía la decadencia de todo lo terrenal, la felicidad favorecía la llegada del reino mesiánico. En la búsqueda de la felicidad en la que América había fundamentado su independencia de la historia y con la que había empezado a contar su propia historia, Benjamin —detenido, como el personaje de la parábola de Kafka, ante unas puertas que estaban abiertas para él y que se cerrarían a su muerte— no vería fatalmente otra cosa que "nihilismo". La naturaleza y la felicidad eran mesiánicas "por su eterna y total fugacidad" (Benjamin, 1994: 193-4).

Para la generación de Benjamin y Warshow, a uno y otro lado del océano, América sería, en efecto, una amenaza de regresión cultural, si no la consumación del nihilismo. Benjamin había defendido la respuesta comunista de "la politización del arte", pero Warshow vería en la influencia del comunismo "una desastrosa vulgarización de la vida intelectual, en la que el carácter del liberalismo y el radicalismo americano se había corrompido decisiva, y tal vez permanentemente" (Warshow, 2002: 3). La pobreza de la experiencia y la falsedad denunciadas por Benjamin y Warshow habían logrado ocultar, bajo una superficie ideológica, el sentido de la experiencia americana, pero el valor de lectura de su obra en la actualidad consiste en haber combatido esa pobreza y esa falsedad de

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp523-541

modo que la experiencia original haya quedado al descubierto y sirva de contraste. Como Cavell ha sugerido, rastrear la aparición del término "experiencia" en *La experiencia inmediata* es toda una experiencia para el lector, pero exige que pensemos por qué "experiencia" era, precisamente, el término más vulnerable de toda la escritura de ensayo de Warshow.

"Experiencia", en realidad, es el término genérico de la escritura de ensayo desde que Montaigne llamara así al último de sus *Essais* —refiriéndose explícitamente a la lectura de los grandes libros y a la fatal *besoin d'interpréter*— y Emerson lo retomara para sustituir al término "Vida", en el que inicialmente había pensado, en la escritura de sus *Essays* (Montaigne sería para Emerson uno de los "hombres representativos" de la humanidad.) Cavell se ha referido en muchas ocasiones a la represión de la filosofía de Emerson en la cultura americana como la condición menos favorable para su recepción. Con la perspectiva de Warshow, la represión de la filosofía trascendentalista de Emerson y Thoreau —que aspiraba a una relación original con el universo y a encontrar un trasfondo adecuado para nuestras vidas— sería sólo un ejemplo de la represión de la experiencia en general, de la experiencia "como" experiencia. "El problema sigue siendo —escribió en "The Legacy of 30's"— cómo recobraremos el uso de nuestra experiencia en el mundo de la cultura de masas" (Warshow, 2002: 18).

La recepción de Emerson constituye un *leit-motif* en la historia de la filosofía y la crítica cultural americanas y, por extensión, contemporáneas. Al margen de su influencia en Nietzsche, para quien fue su verdadero *Erzieher*, en los Estados Unidos la recepción de Emerson (o su represión) ha indicado siempre hasta qué punto se había llegado en lo que Emerson consideraba una "revolución": la domesticación gradual de la idea de cultura. "Un nuevo grado de cultura —escribió en "Círculos"— revolucionaría instantáneamente todo el sistema de las aspiraciones humanas." Saber cómo se ha leído a Emerson desde Thoreau, James Russell Lowell, William James, George Santayana, John Dewey —que publicaría su esperado libro sobre estética con el significativo título de *Art as Experience* en 1936—, Van Wyck Brooks, F. O. Matthiesen —contemporáneo de Warshow, emigrado europeo y autor de American Renaissance— y Stephen Whicher hasta Harold Bloom y Stanley Cavell pondría de relieve cómo se ha leído en general la escritura constitucional americana. "Revolución", "Constitución" y "cultura" son términos sucesivos en la escritura de Emerson, que no suele leerse con la precisión semántica con la que fue compuesta. Warshow se quejaría precisamente de que su generación, la menos emersoniana en la historia cultural americana, "carecía de vocabulario" (Warshow, 2002: 6; Dupee, 1960: 128-132). John Jay Chapman diría, sin embargo, que Emerson podía eludir toda mala interpretación posible. "Está solo —escribió en 1898— en la historia de los maestros."

IC-2009-6 / pp523-541 ISSN: 1696-25085

"Experiencia" de Emerson podría leerse ahora como el "inicio" (*Beginning*, de acuerdo con el vocabulario cultural de Said) de *La experiencia inmediata*. En ambas escrituras de ensayo el problema generacional, la posibilidad o imposibilidad de contar una historia que perdure en el tiempo y se transmita de padres a hijos (o se pierda, como Benjamin temía), se sitúa en el umbral y luego en el interior mismo del texto, entre la presencia y la ausencia que marcan irremisible y misteriosamente las relaciones humanas: el "inventor del juego", dirá Emerson, está omnipresente y no tiene nombre. Emerson escribió "Experiencia" como un trabajo de duelo por la muerte de su hijo Waldo, que modificaría para siempre el título original ("Vida"). Waldo era el "Little man" que seguía, en el poema que sirve de prólogo al ensayo, a "los señores de la vida": la utilidad y la sorpresa, la superficie y el sueño, la sucesión y el error, la ilusión, el temperamento, la realidad, la subjetividad, en los que Cavell ha visto una interpretación de las categorías kantianas del entendimiento que condiciona la posibilidad de la experiencia emersoniana. Waldo se corresponde, en nuestra lectura, con "Mi hijo Paul", a quien Warshow dedicaría su libro (la dedicatoria, como el libro, sería póstuma) y uno de los ensayos más celebrados de *La experiencia inmediata* (Warshow abogaría en el texto —dedicado a la interpretación de los cómics que leía su hijo— por establecer "algunas pautas reales de discriminación" [Warshow, 2002: 54].)

Emerson diría en "Experiencia" que lo único que la pena le había enseñado es a darse cuenta de lo superficial que resulta, y esta enseñanza o inexperiencia reobra a su vez sobre el ensayo —el más conmovedor de todos cuantos escribió y, en mi opinión, el más característico de su escritura como escritura de ensayo— que Warshow escribió a la muerte de su padre: "An Old Man Gone" (*Commentary* rechazaría su publicación —como recuerda Decter— y *Partisan Review* lo publicaría con reluctancia; es, desde luego, un ensayo a contracorriente de cualquier causa pública y recuerda que hay una parte, tal vez la más importante, de la vida, que no se puede representar políticamente. La muerte del hijo y la muerte del padre son el "tema", como diría Montaigne, que se *renverse en soi*. El ensayo empezaba con una cita —un procedimiento infrecuente en Warshow— como si para hablar del padre el hijo necesitara una autoridad suplementaria. "Le debo a mi padre —escribió Warshow— no haber tenido apenas un contacto significativo con la religión" [Warshow, 2002: 92].) También en "Experiencia" el uso del término "experiencia" es revelador. Emerson lo emplearía en cinco ocasiones, cuatro de ellas con una calificación ("reluctante", "popular", "casual", "nunca saciada... mejor"). La experiencia —dice Emerson en la tercera ocasión en que menciona la palabra, y la única en que lo hace sin adjetivar— "le da a cada empresa manos y pies". La escritura de ensayo sobre la "Experiencia" se enfrentaba internamente a otra escritura "más correcta" en la que la generalización de todas nuestras experiencias recibiría el nombre de "ser". Esa generalización o limitación de

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp523-541

una experiencia reluctante, popular, casual, nunca saciada y orientada hacia una experiencia mejor indicaría hasta dónde podemos llegar cuando nuestra percepción está más amenazada que nuestra vida (Emerson, 1996: 469-492; Cavell, 2003: 110-140).

Que nuestra percepción está más amenazada que nuestra vida sería la tardía enseñanza de Emerson para épocas como la de Warshow y tal vez la nuestra. La lectura de Emerson nos obliga a preguntarnos, como lectores, dónde estamos —la pregunta inicial de "Experiencia"— y dónde estaba Warshow cuando empezó a escribir y durante toda su breve vida como escritor. Decter ha señalado que C*ommentary* tenía como función la de ser un vehículo de expresión para el liberalismo americano, desencantado de la política federal del New Deal, y, a la vez, lograr una síntesis del pensamiento judío posterior al Holocausto. Para Warshow, heredero del radicalismo vanguardista, del socialismo democrático y del judaísmo, C*ommentary* —donde su crítica cinematográfica tendría un valor de retractación de lo que escribía sobre cine para otras revistas que trascendería su propio tema— se convertiría en un medio eficiente de publicación. Una de las pautas que podríamos adoptar para leer el libro de Warshow sería, en cierto modo, la de atender a los distintos medios de comunicación en los que aparecieron sus ensayos en busca de un público adecuado. Pero el público de Warshow era entonces, y lo sigue siendo ahora, limitado y casi podríamos decir que homogéneo, a pesar de que, entre la diversidad de publicaciones y editoriales para las que trabajó y el público que las consumía (o "devoraba", como habría dicho Benjamin), había una diferencia insalvable cuyo significado se escondía por debajo de la diferencia entre una cultura superior y una cultura inferior. Esa diferencia era la diferencia entre los judíos y los gentiles.

Es significativo el silencio de Said respecto a la condición judía de la mayoría de los intelectuales de Nueva York. Para todos ellos, sin embargo, el exilio que los Estudios Culturales han elevado a la categoría de "diáspora global" (Cohen, 1999) aún era el Galut y, tras el Holocausto, el Estado de Israel y los Estados Unidos serían casi las únicas realidades históricas en las que los judíos, como pueblo e individualmente, podrían depositar sus esperanzas. Con la perspectiva, sin embargo, de la Revelación —que no es una perspectiva para sus partidarios, sino la Ley—, ni el sionismo ni la nueva asimilación a la cultura americana podían ser una solución a la "cuestión judía", que, como tal, era insoluble y constituía la gran narración por excelencia, una narración fundamentalmente heterónoma e inasimilable a cualquier pauta de interpretación cultural. (El nombre de C*ommentary* era, desde luego, una alusión inequívoca a la función del crítico cultural como sucesor, o sustituto, del comentarista talmúdico, como guardián de una tradición de lecturas. La escritura de ensayo de Montaigne se oponía expresamente a los comentarios y el propio Warshow se mostraría irónico respecto al c*ommentator*, "una figura típica de nuestra cultura", que

IC-2009-6 / pp523-541 ISSN: 1696-25085

siempre dice lo mismo, es decir, que siempre hay algo —o debe haber algo, como subrayaría Warshow— que decir, auque sea sobre "los cadáveres de Buchenwald" o "el fin del mundo" [Warshow, 2002: 225].) El silencio de Said respecto a la condición judía de quienes serían sus predecesores en el magisterio intelectual es comparable al silencio sobre el judaísmo de Warshow. La *experiencia inmediata*, de hecho, no es más un libro de Estudios Culturales sobre cine —a pesar, como suele repetirse, de que nadie haya escrito sobre cine en los Estados Unidos como Warshow y lo que Warshow escribió (Lopate, 2006)— que un libro sobre judaísmo. Sin embargo, un libro sobre judaísmo no es necesariamente un libro judío, aunque la "cuestión judía" proporcione una pauta de lectura inicial de *La experiencia inmediata* más segura que ninguna otra. Si "Experiencia" de Emerson era el primer texto americano al que debía asimilarse la cultura (o el texto que, según Cavell, la cultura americana ha tratado de reprimir), Galut sería la palabra original —o la revelación— de *La experiencia inmediata*, y es una palabra que el propio Warshow evitaría cuidadosamente en su escritura de ensayo, pero no en otro tipo de escritura que constituye el único término de comparación del que disponemos.

Warshow tradujo en 1947 Galut de Yitzhak F. Baer. El libro apareció en la editorial Schocken, que se había trasladado (exiliado) a los Estados Unidos desde Alemania, donde había publicado a autores como Kafka, Franz Rosenzweig o Gerschom Scholem, a quienes luego daría a conocer en lengua inglesa. Warshow reseñaría algunos de los libros de la editorial en *The Kenyon Review* y *Partisan Review*. (En su reseña de los *Diarios de Kafka* editados por Max Brod se referiría significativamente a la "inmediatez" y a la forma de la "experiencia" de su comunicación con los lectores. "El Kafka real —escribió— es un modo de escribir, casi podríamos decir que una clase de sintaxis" [Warshow, 2002: 256].) Baer, que ejercería con su libro una poderosa influencia entre los refugiados judíos en los Estados Unidos tras la Segunda Guerra Mundial, análoga en cierto modo a la pauta secreta que el Galut había marcado en un vasto proceso de exilio y redención, contraponía la categoría del Galut a la categoría clásica de la *politeia*, la categoría constitucional de la civilización, y llegaba a la conclusión que "el Galut había vuelto a su punto de partida" (Baer, 1947: 118). La situación contemporánea de los judíos tras el Holocausto en Europa —el libro se publicaría un año antes de la fundación del Estado de Israel— era comparable a su situación durante la Edad Media, cuando "el entendimiento con el enemigo no era posible".

El único modo de alcanzar ese entendimiento era el mismo que en la actualidad: un franco esclarecimiento de las limitaciones históricas de la situación y una mitigación de sus dificultades mediante el ejercicio de un espíritu humanitario (Baer, 1947: 46).

Warshow trasladaría a su escritura de ensayo los términos de su escritura de traducción: toda su obra es una traducción del Galut —de la

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp523-541

"servidumbre política y la dispersión, del anhelo de liberación y reunión, del pecado y el arrepentimiento y el castigo", que para Baer daban significado a la palabra— a los términos de la experiencia (o a examinar la imposibilidad de esa traducción y la vigencia absoluta del exilio), y es significativo que "experiencia" fuera, aunque Warshow no pudiera saberlo en medio de la resistencia ideológica al comunismo, el término central de la escritura constitucional emersoniana, una escritura dirigida a poner fin al exilio, a cualquier exilio, del hombre sobre la tierra. Esa traducción paralela a la traducción de Galut, y en la que no se ha perdido nada verdaderamente esencial, marca el inicio de la escritura de ensayo de Warshow.

"Clifford Odets: Poet of Jewish Middle Class", publicado en Commentary en mayo de 1946, es el primer texto que se conserva de Warshow y el primero que tendríamos que leer, aunque en *La experiencia inmediata* aparezca en tercer lugar. El ensayo empieza, significativamente, con una cita tomada de un reportaje sobre "The Jews of Yankee City", publicado en enero del mismo año en *Commentary*, que ilustraba el destino de los "grupos étnicos" inmigrantes, cuyas pautas familiares "América ha roto", y advertía que "entre los judíos ese desarrollo se manifestaba en su forma más extrema". El ensayo de Warshow era un largo comentario a la obra teatral *Awake and Sing* de Odets y a la situación de la "cultura judía de la ciudad de Nueva York", a la que Harold Bloom, el último heredero de la tradición de la crítica literaria americana y de la cultura judía neoyorquina, ya no podría aplicar "la vieja fórmula del Galut" (Bloom, 1988: 357). No estar ya en el exilio y, sin embargo, "tener un pasado" (una "carga", un grado mayor de seriedad), era "la experiencia común" de los judíos de Nueva York en el proceso de "aculturación", como escribía Warshow, en el que estaban inmersos y que Warshow ilustraría con el ejemplo de la "experiencia" de una "comunicación inmediata" que el público de Odets tenía con sus obras y, como los personajes de sus obras, ya no podía tener con sus antepasados (Warshow, 2002: 28-9). Ésa era la línea que dividía a los judíos de los gentiles —como escribiría Warshow en el siguiente ensayo, dedicado a reseñar *The Old Country* de Sholom Aleichem— y que definía "la complejidad moral de nuestro mundo" (Warshow, 2002: 265).

Por contraposición a esa experiencia, la reseña de Brewsie and Willie de Gertrude Stein se centraba en la "inocencia". Stein formaba parte de la "generación perdida" americana exiliada en Europa en busca de un pasado. "Aunque no podría vivir en América —decía Warshow—, a Stein le ha preocupado siempre América y ser americana" (Warshow, 2002: 282-3), y los reparos de Warshow a la inocencia de la autora anuncian ya su tema: la inocencia de Stein (como la de Hemingway, objeto de una reseña posterior de Warshow) era simplemente un método literario análogo, en cierto modo, al método que Chaplin emplearía para dotar de inocencia a

IC-2009-6 / pp523-541 ISSN: 1696-25085

Charlot o de un "sentimiento de triste dignidad" a Calvero. Warshow exploraría esta pretendida inocencia en una serie de reseñas de novelas menores y tiras cómicas que hoy autorizan las prácticas de los Estudios Culturales y que se resumen en su objeción a tratar la experiencia sin la capacidad para darle significado. Por contraposición a la inocencia americana de Stein, de Charlot o de los artículos de fondo del *New Yorker*, la "esencia del judaísmo" tendría casi un carácter formal y podría darle a cada elemento desintegrado de la conducta un lugar en la narración por excelencia ("Essence of Judaism", reseña de *Burning Lights* de Bella Chagall, publicado por Schocken, aparecería en *The Kenyon Review* en la primavera de 1947.)

"The Anatomy of Falsehood", la primera crítica cinematográfica de Warshow y el octavo de sus escritos, apareció en la *Partisan Review* en el número de mayo-junio de 1947. Warshow era, en esta breve obra maestra de la crítica (no sólo cinematográfica), un hombre que ha visto una película que no le ha gustado y que razona los motivos de su frustración como espectador. A diferencia del espectador, el director de la película (William Wyler, a quien Warshow no cita nunca por su nombre) "ve lo que todo debe parecer, pero no puede ver lo que realmente significa", a pesar de haber resuelto, como en general todos los directores de Hollywood, "el problema de la técnica" (Warshow, 2002: 127). La técnica, de hecho, es la que le permite a Wyler falsear "la realidad de la política". Falsear la realidad de la política equivale a carecer de trasfondo y de puntos de referencia, y esencialmente Warshow pone de relieve la misma frustración a propósito de una película como *Los mejores años de nuestra vida* de Wyler que a propósito de *Monsieur Verdoux* o *Candilejas* de Chaplin o de *Paisà* de Rossellini, a las que dedicaría sendas críticas. Chaplin, como Verdoux, habría quedado atrapado en su propia ironía, y si Wyler no había podido apreciar el significado de la superficie cinematográfica, Chaplin no habría entendido tampoco las implicaciones de su obra y Rossellini habría tenido que recurrir al sentimentalismo en el tratamiento de sus temas.

Todos ellos eran, para Warshow, ejemplos de lo que llamaría "el legado de los años treinta". "The Legacy of the 30's" se publicaría en *Commentary* en diciembre de 1947. Las críticas cinematográficas precedentes le habían proporcionado a Warshow el convencimiento de que el nivel de la cultura se había rebajado en la medida en que la posibilidad de entender la relación con la experiencia propia se había reducido, de modo que la literatura de la posguerra, que empezaba a edificarse sobre la ironía, sólo podría dar cuenta de la experiencia de la alienación de la realidad. "Una literatura —diría Warshow— no puede edificarse sobre la ironía" (Warshow, 2002: 10), sobre la desconfianza en los propios recursos y aún menos en las propias necesidades. El problema al que se enfrentaba el "intelectual americano, ante la cultura de masas que le rodea, es, en su significado más profundo, el problema de su pasado" (Warshow, 2002: 5).

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp523-541

A diferencia de las novelas de Trilling o las películas de Wyler, Chaplin o Rossellini, Warshow descubriría en las películas de gángsters —que aún no habían recibido el nombre de *film noir*— una cualidad mucho más sincera, que compartían con las películas de género y especialmente las del oeste: no apelaban sólo a la experiencia de la realidad del público, sino que, de una manera mucho más inmediata, apelaban a la propia experiencia del género, que "había creado su propio campo de referencia" (Warshow, 2002: 100). Esta referencia genérica falta por completo en las grandes películas de la posguerra y resultaría casi obscena a propósito de *The Illegals* de Meyer Levin, una película documental que registraba la huida de un grupo de judíos desde Polonia hasta Haifa —que quedarían retenidos indefinidamente en Chipre por las tropas británicas—, "sin puesta en escena, sin incidentes, sólo con un destino". "The Flight from Europe" es tanto una crítica cinematográfica como un estudio sobre el judaísmo en el exilio, que se apoya en la idea de que el espectador es también un superviviente y de que, sin embargo, lo que verdaderamente importa no es tanto sobrevivir como "restablecer la humanidad" (Warshow, 2002: 219). A propósito de este restablecimiento de la humanidad, Warshow escribiría una de las frases más conmovedoras del libro:

> Al huir de su pasado, estos judíos están obligados a reconstituirse a partir de la nada, a lo sumo con meros deshechos, una amalgama apresurada y burda de la anticultura de los campos [de concentración] y de la (para ellos) mítica cultura de Palestina. (Warshow, 2002: 217).

A la crítica de la película de Levin (una película con su propia historia de robos y desapariciones, que hoy forma parte de los archivos y museos del Holocausto) le seguiría una crítica de *Dies Irae* de Dreyer, "The Enclosed Image". La "imagen encerrada" es el nombre que Warshow le da a la paradoja estética que descubre en la película y que adquiere un sentido más profundo si se lee a continuación de la crítica de "The Flight from Europe". Dreyer trataba de crear un "drama puro" con la sola imagen, de la que estaba excluido, precisamente, el drama humano o el hecho de que los seres humanos viven en el tiempo y, en consecuencia, tienen pasado y futuro. Warshow diría que la imagen sola no basta y que el cine —como luego retomaría Cavell— es un medio esencialmente dramático y no sólo visual. A la fatalidad visual de Dreyer Warshow podía oponer el drama documental de Levin y también la respuesta del espectador. En las películas, diría Warshow del arte del cine, por deseable que sea la respuesta a las complejidades estéticas de la técnica, los valores "puros" no son superiores al "inmenso poder de comunicación del medio cinematográfico", a "la importancia esencialmente estética del contenido de la película" (Warshow, 2002: 237, 287). Las imágenes puras de Dreyer serían, para Warshow,

IC-2009-6 / pp523-541 ISSN: 1696-25085

casi comparables a las imágenes de violencia de los cómics, y el verdadero problema sería menos un problema de apreciación que de falta de apreciación y de placer.

Ninguna película, escribiría Warshow, "puede desaparecer en la abstracción... La pantalla no permite el vacío". Lo que la cámara reproduce tiene siempre, en el sentido más literal, "la apariencia de la realidad" (Warshow, 2002: 147). En "The Movie Camera and the American", que se publicaría en *Commentary* en marzo de 1952, Warshow resumiría el contenido teórico de todas sus críticas cinematográficas anteriores. Es, de hecho, una paráfrasis de "The Anatomy of Falsehood", a propósito del trabajo de los mismos actores —Fredric March, Dana Andrews— en distintas películas (de *Los mejores años de nuestra vida* a *Muerte de un viajante* y *No quiero decirte adiós*), en las que debían actuar como el "americano representativo" (Warshow, 2002: 157). (En su siguiente crítica cinematográfica, "Father and Son —and the FBI", Warshow ampliaría parte de la crítica a *No quiero decirte adiós* a propósito de *Mi hijo John* de Leo McCarey.) Warshow analiza tanto el sentimentalismo del público masificado como el idealismo del público educado, la falsedad pesimista y la inocencia, el fracaso secreto y la melancolía serena, la reluctancia a darle al mundo real lo que merecía y las exigencias de ese mismo mundo que constituían "toda nuestra experiencia" (Warshow, 2002: 158). En la contraposición entre Arthur Miller y Samuel Goldwyn, Warshow señalaba que era *No quiero decirte adiós* la que lograba "un contacto inmediato con la realidad material que, en el mundo que conocemos, es la única base posible para la literatura y el drama serios" (Warshow, 2002: 158).

Warshow alcanzaría los límites de la interpretación de la falsedad en "The Idealism of Julius and Ethel Rosenberg", publicado en *Commentary* en noviembre de 1953, cinco meses después de la ejecución del matrimonio, acusado de entregar secretos nucleares a la URSS. Cualquier lector de *El libro de Daniel* de E. L. Doctorow tendría reparos al ensayo de Warshow y es, sin duda, el texto que incluso sus lectores incondicionales preferirían que no hubiera escrito, a pesar de que no contiene una sola línea argumental que Warshow no hubiera avanzado en sus ensayos anteriores: la "absoluta y dedicada alienación de la verdad y la experiencia" (Warshow, 2002: 51) de los Rosenberg no sería más que el resultado paradigmático de la abdicación de las aspiraciones elementales de toda una generación. Warshow no entraría en ningún momento a considerar si los Rosenberg habían sido juzgados con equidad; se limitaría a leer —como crítico y como ser humano— la edición de su correspondencia de la cárcel, y si bien su valor literario era, obviamente, nulo, la crítica de Warshow y su decepción como ser humano serían análogas a la crítica de la conciencia liberal en *El crisol* de Arthur Miller. En ambos casos se trataba de un juicio convertido en ordalía y en ambos casos Warshow estaría más interesado en la verdad que los supuestos abogados defensores (Anastaplo, 2004: 313-329).

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp523-541

El carácter retrospectivo de la época y de la experiencia de Warshow se resumiría en el último de sus ensayos, "Re-Viewing the Russian Movies", que quedaría inacabado a su muerte y con el que nuestra lectura debe concluir. Se publicó póstumamente en C*ommentary* en octubre de 1955. El ensayo —como el dedicado a su padre— empezaba con una cita terrible de Lev Bronstein, una maldición "a todos los marxistas y a todos aquellos que endurecen y secan las relaciones humanas" (Warshow, 2002: 239). (Warshow citaba a Trotsky por su nombre real, su nombre judío). Todos los temas de Warshow se dan cita en sus páginas: es una crítica cinematográfica o, como diríamos ahora, un estudio sobre cine ("Si hubieran tenido la oportunidad [Eisenstein, Pudovkin y Dovzhenco] habrían hecho un bonito montaje con mi cadáver y le habrían dado significado: su significado y no el mío", Warshow, 2002: 240); es, también, un ensayo sobre el judaísmo ("Me di cuenta de que podía entender, por primera vez, lo que tiene que haber significado para los judíos vivir entre esos campesinos [Warshow se refiere a la película *La tierra* de Dovzhenco] continuamente a expensas de su rabia", Warshow, 2002: 251) y, desde luego, un ensayo sobre la realidad de la política sometida al "patetismo y la ironía de aquel enorme fracaso histórico que ahora pesa sobre nosotros tan peligrosamente" (Warshow, 2002: 240). La ironía reobraba sobre el propio Warshow: "Cada destello de entusiasmo de aquella revolución ilumina de golpe la terrible broma de las aspiraciones y de las debilidades humanas, y resonará en nuestros oídos, precisamente de esta forma, hasta que muramos" (Warshow, 2002: 240). Pero, sobre todas las cosas, era una escritura de ensayo sobre la experiencia y la imposibilidad de la experiencia. El tiempo suele poner fin a los libros inacabados. En la última página del ensayo (que no es la última página de *La experiencia inmediata* según se ha editado), Warshow se refiere a una secuencia terrible de *La tierra*. El asesino de Vasili, el campesino progresista, torturado por el remordimiento, confiesa su culpa en el funeral, a oídos de todos los asistentes, que acaban de oír que Vasili era un héroe. Pero nadie le escucha. "El asesino, como todos los enemigos del pueblo, no existe." (Warshow dice, citando a Orwell, que se ha convertido en una "no-persona".)

Al no lograr atraer la atención, el asesino prosigue su enloquecida huida en la distancia, disminuyendo hasta convertirse en la figura de un insecto en el fondo de la pantalla, bailando frenéticamente hacia delante y hacia atrás, mientras sobre él se levanta el vasto paisaje de la fértil Rusia (Warshow, 2002: 252).

La literatura anterior a la revolución habría puesto al asesino en primer plano. Con su difuminado, el cine liquidaba, sin embargo, el valor de la tradición en la herencia cultural. Warshow habría dicho que referirse con ello a la revolución traicionada era carecer de vocabulario. Cuando *La experiencia inmediata* se publicó por primera vez, en 1962, los tiempos, una vez más, estaban cambiando.

IC-2009-6 / pp523-541 ISSN: 1696-25085

Bibliografía

- Anastaplo, George (2004), *On Trial. From Adam & Eve to O. J. Simpson*, Lanham: Lexington Books.
- Baer, Yitzhak F. (1947), *Galut, translated by Robert Warshow*, New York: Schocken Books.
- Benjamin, Walter (1977), *Erfahrung und Armut*, en Gesammelte Schriften, Band II, 1, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- - (1994), *Discursos interrumpidos*, ed. de J. Aguirre, Barcelona: Planeta-Agostini.
- Bloom, Harold (1988), *Jewish Culture and Jewish Identity*, en Poetics of Influence, New and Selected Criticism, edited and with an Introduction by John Hollander, New Haven: Henry R. Schwab.
- Cavell, Stanley (19792), *The World Viewed. Reflections on the Ontology of Film*, Enlarged Edition, Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press.
- - (1999), *La búsqueda de la felicidad. La comedia de enredo matrimonial en Hollywood*, trad. de E. Iriarte, Barcelona: Paidós.
- - (2003), *Finding as Founding: Taking Steps in Emerson's Experience*, en Emerson's Transcendental Etudes, ed. by D. Justin Hodge, Stanford: Stanford University Press.
- - (2007), *Ciudades de palabras. Cartas pedagógicas sobre un registro de la vida moral*, trad. de J. Alcoriza y A. Lastra, Valencia: Pre-Textos.
- Cohen, Robin (1999), *Global Diaspores. An Introduction*, London: UCL Press.
- Decter, Midge (2002), *Remembering Robert Warshow*, en Commentary (April).
- Dupee, Fred W. (1960), *The American Norman Mailer*, en Commentary, 29.
- Emerson, Ralph Waldo (1996), *Essays & Poems*, ed. by J. Porte, H. Bloom and P. Kane, College Edition, New York: The Library of America.
- Goodman, Percival and Goodman, Paul (1990), *Communitas. Ways of Livehood and Means of Life*, Preface by Paul Goldberger, Afterword: Communitas Revisited by Paul Goodman, New York: Columbia University Press.
- Gould, Timothy (1999), *Pursuing the Popular*, en The Journal of Aesthetics and Art Criticism, *57*, 2 (Spring).
- Lopate, Phillip (ed.) (2006), *American Movie Critics. An Anthology From the Silents Until Now*, New York: The Library of America.
- Said, Edward W. (1985), *Beginnings. Intention & Method, with an Introduction by Michael Wood*, London: Granta Books.
- - (2001), *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- - (2005), *Reflexiones sobre el exilio. Ensayos literarios y culturales*, trad. de R. Gª Pérez, Barcelona: Debate.
- Saunders, Frances Stonor (2001), *La CIA y la Guerra Fría Cultural*, trad. de R. Fontes, Barcelona: Debate.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp523-541

- Strauss, Leo (1997), *Why We Remain Jews*, en Jewish Philosophy and the Crisis of the Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought, edited with an Introduction by K. H. Green, Albany: SUNY Press.
- Suárez Sánchez, Juan Antonio (2001), *El desarrollo intelectual de la preguerra a la posguerra: Edmund Wilson, los New York Intellectuals, Kenneth Burke y F. O. Matthiessen*, en Miguel Alfonso, Ricardo (ed.), Historia de la teoría y la crítica literarias en Estados Unidos, Madrid: Verbum.
- Warshow, Robert (2001, Second Printing, 2002), *The Immediate Experience. Movies, Comics, Theatre and Other Aspects of Popular Culture, Enlarged Edition, Now with 'Robert Warshow: Life and Works'* by David Denby and 'Epilogue: After Half a Century' by Stanley Cavell, Introduction by Lionel Trilling, Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press. (La primera edición data de 1962, Doubleday, Garden City, NY.)

IC-2009-6 / pp523-541 ISSN: 1696-25085

BIBLIOGRÁFICA

Subalternidad y representación

Juan Carlos Gil González
(Universidad de Sevilla)

Beverley, John (2004). *Subalternidad y representación.* Madrid: Iberoamericana.

La obra de John Beverley, *Subalternidad y representación*, es una apuesta crítica, decidida y documentada por ofrecer una explicación razonable sobre por qué en el ámbito intelectual existe un pensamiento denominado subalterno. Tiene mucho mérito esa denuncia, en primer lugar, porque proviene de un profesor del Departamento de Lengua y Literatura Española de la Universidad de Pittsburgh que, en principio, tendería a pensarse que forma parte de los estudios hegemónicos. Sin embargo, él decidió involucrarse en el Grupo de Estudios Subalternos de Asia precisamente para aportar otra visión de las distintas teorías que nos ofrecen la representación del dominado, del invisibilizado

De hecho, una de las principales propuestas que se defiende en la introducción y los seis capítulos, que aparentemente profundizan en temas diversos, es que los estudios subalternos implican no sólo una nueva forma de producción o autocrítica académica, sino también una nueva forma de concebir el proyecto de la izquierda en condiciones de globalización y postmodernidad.

Uno de los objetivos fundamentales en los que se asienta el análisis cultural consiste en asignar, a los sistemas sociales de representación, la responsabilidad de la construcción de las distintas identidades de los sujetos. El problema principal deviene cuando dicha representación, en tanto que tarea intelectual, es dominada por unos códigos, por unos parámetros o por unos esquemas culturales hegemónicos que obedecen a una política determinada. En esos casos, el subalterno, como defiende Spivak, tiene tal condición, en parte, porque no puede ser representado adecuadamente por el saber académico producido en dicha sociedad. Es más, ese carácter hegemónico y totalizador es el que va a provocar que la tarea intelectual se convierta en una práctica que produce activamente la subalternidad.

Los juegos entre la comunicación y la relación subjetiva con el poder producen discursos que tratan de paliar los vacíos existentes en los estudios sobre cultura. Estos temas son analizados a partir de distintas apuestas teóricas. En el segundo capítulo, el autor trata de ahondar en la apuesta por la transculturación como propuesta teórica para comprender la simbiosis entre distintas culturas: una con un marcado carácter colonial, y otra con un eminente signo de resistencia: Estado-nación frente a derechos indígenas e identidades culturales.

IC-2009-6 / pp545-547 ISSN: 1696-25085

Precisamente, como se examina el cuarto capítulo, es la crisis del Estado-nación, provocada y alentada por la globalización, la que permite que el concepto de sociedad civil se haga operativo y rompa con la tradición decimonónica europea. Es decir, la nueva sociedad civil sería el ensamblaje de identidades sociales de una determinada comunidad, comprometidas con el desarrollo equilibrado de la democracia y la justicia social, encargada de luchar simbólicamente contra el Estado liberal que tanta burocracia y oligarquía política ha generado.

De hecho, como se defiende en la obra, son los propios regímenes capitalistas los que socavan las representaciones de las comunidades que pertenecen a la categoría subalterna. Como muy bien señala John Beverley, en algunas ocasiones sociedad civil no coincide con el concepto de grupos subalternos, sobre todo en Latinoamérica, en la que se entrecruzan las reivindicaciones de las ONG, sindicatos, grupos altermundistas y las exigencias de respeto y consideración de las comunidades indígenas que se mueven por otros símbolos absolutamente diferentes.

Y ahí reside el distanciamiento de Néstor García Canclini respecto de los estudios subalternos. Para el autor argentino, el poder de gestión busca superar la dialéctica binaria implicada en la dicotomía élite/subalterno. Él pretende deconstruir las categorías de subalternidad y hegemonía. Siguiendo a Homi Baba, el concepto que mejor singulariza a la cultura popular es el de hibridez. La hibridez –como señala García Canclini en su libro *Culturas híbridas*- designa formas socioculturales en las cuales lo tradicional y lo moderno están mezclados y que están localizadas necesariamente en la sociedad civil en lugar de en el Estado o en los aparatos ideológicos del Estado.

En definitiva, en este capítulo cuarto se plantean dos opciones distintas para observar el mismo fenómeno. De un lado, la opción que nos plantea Néstor García Canclini y Homi Baba y, de otro, los postulados que nos ofrece el italiano Antonio Gramsci. La desconexión entre la idea de nación y la heterogeneidad de sus poblaciones reales y los tiempos mixtos en los que ellas viven es designada por Gramsci como una desconexión entre lo nacional y lo popular. El pensador argentino prefiere superar ese lenguaje (anclado según él en la dicotomía modernidad/tradición) y apuesta por la idea postmoderna de pastiche. De ahí que apueste por las formas interdisciplinarias de abordar la cultura, lo que vendría a componer el cuerpo fundamental de las "ciencias sociales nómadas", por decirlo en la heráldica de Deleuze.

Si no matizamos bien las posturas podría caerse en el flagrante error de equipar intelectualmente el concepto de transculturación (vinculado a la idea de mestizaje como esencia de la identidad sobre todo en América Latina) propuesto por Rama y Ortiz y el de hibridez. No son equiparables ni están en el mismo nivel discursivo: mientras que la transculturación es un elemento más que refuerza el poder integrador del Estado-nación, la hibridez es un proceso que

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp545-547

interpela y critica la representación del Estado y todo su aparato ideológico. Con la transculturación no se rompe con la idea hegemónica de una entidad dominante, mientras que con la hibridez las personas y sus colectividades están en el mismo nivel discursivo que el Estado.

Pero como acertadamente apunta John Beverley, las contradicciones y las luchas sociales son también luchas en la cultura y en la sociedad civil. Es decir, las luchas en el puesto de trabajo, las reivindicaciones por los derechos étnicos de una comunidad, la batalla feminista por la conquista de la igualdad… siguen siendo disputas intelectuales y reales que dependen, para comprenderse en plenitud, de la lógica dominación y subordinación; de la dicotomía contradicción y negación que caracterizan a las identidades subalternas. Son, por tanto, aspiraciones binarias a la par que híbridas. La globalización, al reducir los estándares de vida de grandes sectores de la población e intentar homogeneizarlos, es una amenaza a este tipo de ciudadanía cultural.

Para el autor de este ensayo, el planteamiento de Guha, cuya afirmación tiene la particularidad de considerar que las insurrecciones subalternas no se deben estudiar como un proceso que desea ir desde una posición subalterna a una hegemónica, es una propuesta con carencias. De un lado, es un acierto considerar que esa insurrección no pretende un estado como el Estado-nación, pues en ese caso sería sustituir una forma hegemónica por otra. Mas el planteamiento de Guha posee una gran falla, según Beverley, puesto que identifica al subalterno con el pueblo, es decir, considera que éste constituye un potencial bloque hegemónico y unitario. Sin embargo, el subalterno designa una particularidad de lo esquinado respecto de algo, experimentada como identidad, como nexo de unión.

En definitiva, lo subalterno identifica a un sujeto que no es abarcable ni como pueblo (en el sentido totalizador que éste ha tenido en el discurso nacionalista) ni tampoco dentro del concepto de ciudadano de la racionalidad comunicativa de Habermas. La ecuación entre sociedad civil, cultura letrada y hegemonía, oculta lo esencial que radica en comprender al subalterno como el sujeto que se dirige necesariamente contra lo que debe entenderse por "cultura" y valores culturales por los grupos dominantes. El subalterno sería un sujeto que nada tiene en común con un pasado idílico y, además, se resiste a ser incorporado por las disciplinas normativas de la modernidad.

A esta forma de posicionamiento Beverley la denomina multiculturalidad, aunque aclara inmediatamente, que debe entenderse dentro del mismo ámbito en el que Latinoamérica y Europa conciben el concepto de interculturalidad, es decir, como una propuesta de diversidad proyectada desde abajo por los movimientos sociales.

Estas son las grandes apuestas de un libro diferente, que hace pensar en cómo y por qué se impone el saber académico letrado sobre otros tipos de saberes, por lo menos, tan legítimos como el que defienden los aparatos ideológicos de los Estados-nación hoy sometidos a la globalización.

IC-2009-6 / pp545-547 ISSN: 1696-25085

Viajar sin llegar. Un encuentro filosófio con Iberoamérica

Antonio Gómez Aguilar
(Fundación Audiovisual de Andalucía)

Grassi, Ernesto (2008). *Viajar sin llegar. Un encuentro filosófico con Iberoamérica*. Barcelona: Anthropos.

> "Es una vieja experiencia que la conciencia de la realidad propia siempre se alcanza precisamente allí donde todo se muestra inusual y extraño, donde nada está circunscrito por líneas preestablecidas y todo debe ser recordado"
> (Grassi, E. p.3)

Todo viaje, si es sincero y discreto, es un viajar sin llegar que implica la imposibilidad de alcanzar a descifrar, comprender y deducir todo aquello que ha escapado por completo a la memoria de nuestro mundo civilizado. En este sentido, el viaje de que nos ofrece el filósofo italiano Ernesto Grassi (Milán, 1902 - Munich, 1991) en este libro es una oportunidad para replantearnos conceptos, perspectivas de análisis y visiones fuertemente arraigadas en la cultura científica y filosófica occidental. El libro está publicado por Anthropos en su colección "Autores, textos y temas: Humanismo", en la que también podemos encontrar *La filosofía del Humanismo* (1993), *Vico y el humanismo* (1999), *El poder de la fantasía* (2003) y *Heidegger y el problema del humanismo* (2006).

La obra tiene un estilo narrativo intencionadamente más metafórico que conceptualista abstracto, y entrelaza meditaciones filosóficas sobre la naturaleza, la historia, el arte, el paisaje, la sociedad, el mundo mítico o la problemática de la categorización del pensamiento tradicional europeo; todo ello a través de íntimas reflexiones de vivencias personales y reflexiones filosóficas recopiladas de sus cartas, libros, seminarios y conferencias.

Este libro del discípulo de Heidegger e intérprete original del Humanismo, radica y aflora en el contexto humano, histórico y especulativo que marcó la vida y el pensamiento del filósofo italiano durante los años que precedieron y siguieron a la fecha de su publicación, en 1955. En este sentido, la de Grassi es una filosofía que parte de la propia experiencia vital y autobiográfica aun a riesgo de verse mermada por las coordenadas espacio temporales o los tópicos del discurso personal: "Nuestra situación actual se caracteriza principalmente por nuestra actitud frente a la historia. Estamos tan aprisionados por lo histórico que tendemos a historizarlo todo, a valorar todo desde la perspectiva de una conciencia histórica, y a menudo

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp548-551

de manera tan excluyente que ya no vemos la realidad porque sólo planteamos preguntas acerca de su origen y desarrollo" (pp.22). Por ello, el autor evita en todo momento la concepción abstracta y puramente formal de un determinado problema, mostrando la urgencia vital y el fundamento histórico y teórico del tema que pretendía analizar.

La reflexión que nos ofrece Grassi tiene sentido únicamente porque la duda abrigada por él acerca de la validez universal de las categorías históricas europeas nacía de una clara percepción de la historicidad como carácter distintivo de la existencia del hombre. Una historicidad que se le mostraba no tan solo como la temporalidad propia de todo quehacer humano, sino ante todo como la diversificación de las situaciones que afectan al hombre en los diferentes tiempos y lugares, así como también las de las respuestas que él debe dar en unos y otros casos a los desafíos que las circunstancias le presentan. "¿No estamos habituados, sin embargo, a considerar esta clase de medición como subjetiva e insuficiente? Pues bien, aquí ocurre exactamente lo contrario" (pp. 24), la novedad para nosotros es la *imposibilidad de medir temporalmente la distancia*.

Para responder adecuadamente a estos desafíos, Grassi considera que los seres humanos han de comunicar su apreciación de las situaciones y de los posibles cursos de acción que ellas deben suscitar, con el fin de recibir una respuesta de otros hombres y generar así un diálogo que permita identificar y valorar cada situación y las acciones correspondientes. Por consiguiente, el diálogo fue siempre, a juicio de Grassi, el terreno más fértil para que brote el pensamiento filosófico. El diálogo entendido como comparación de ideas, opiniones, experiencias y puntos de vista diferentes, y en el cual el autor incluye también la lectura inteligente, como un diálogo con un autor que no está físicamente en presencia, pero que sí lo está a través de su palabra escrita. En este sentido, a través del diálogo se aclaran conceptos, se resuelven confusiones, se muestran nuevas posibilidades de comprensión y, en suma, se enriquece nuestra percepción de la realidad. Y aquí entramos en uno de los aspectos clave para Grassi; ya que entendemos por "realidad" todo lo que es asible, visible, audible y sonoro. Pero en su experiencia americana, Grassi constata que "la ciencia de la naturaleza no agota la realidad" lo cual, por su tradición cultural europea, le perturba. "Lo mensurable no agota la realidad en cuanto tal, a pesar de ser el resultado de un procedimiento, de una acción que procura aprehender y comprender lo real" (pp.29).

Fue justamente el desengaño del europeo respecto de su propia tradición cultural, hecha añicos por la guerra, lo que condujo a Grassi a concebir la posibilidad de un diálogo entre América Latina y Europa. Aspiraba a un diálogo en que, desde América, no adoptara la actitud colonial de mera imitación de los modelos europeos, sino que pudiera constituirse en una advertencia para que Europa no continuara en su loca carrera de autoaniquilación. Pero la experiencia de Grassi en Brasil le llevo

IC-2009-6 / pp548-551 ISSN: 1696-25085

a la decepción de comprobar que, a través de los años, los países latinoamericanos insistían en imitar a Europa en el camino de los errores que ésta ya había recorrido. lo que confirmaba su escepticismo sobre la posibilidad de diálogo entre Europa y Latinoamérica, en favor de una tendencia al monólogo por ambas partes.

Para Grassi el hombre latinoamericano vivía inmerso en una realidad mítica y no histórica. Entendiendo que la historia es el registro de lo transitorio, de lo irrepetible, del permanente devenir, entonces la forma de vida americana excluía toda dimensión histórica, haciendo al hombre americano esencialmente ahistórico. "Es el destino del hombre que ha perdido su propio espacio y su propio pasado, que se encuentra lleno de temor y de presentimientos, temblando ante todas las cosas porque todo parece indeterminado y carente de límites" (pp.42). De aquí resulta que la valoración del tiempo es del todo diferente en América y Europa. "El comienzo y el fin de la historia se confunden aquí de tal manera que las categorías históricas se hacen cuestionables, pues ya no se ve en parte alguna aquello que permite fijar un inicio y un término" (p.44).

En América la naturaleza se impone, a despecho del hombre, con una fuerza que genera una objetividad propia. "La naturaleza nos obliga a emprender acciones determinadas no sólo para que podamos afirmarnos o conocer el sentido de la vida, sino también para que por este medio nos realicemos nosotros mismos" (p.30) y con ello "la posibilidad de una naturaleza de la que nuestras ciencias naturales seleccionan únicamente un pequeño fragmento, y lo abultan de tal modo con su solidez que llegamos a tenerlo por la naturaleza propiamente tal" (p.31).

El americano no espera dominar ni humanizar la naturaleza, más bien se somete a ella y, al hacerlo, la percibe como una realidad concreta que se sustrae a las abstracciones científicas. "En aquella naturaleza los hombres no deseaban nada; estaban contentos y sosegados, no aspiraban a conocer la vida, como lo hacemos nosotros, porque su vida estaba perfectamente satisfecha" (p.52). Grassi habla de *tres aspectos de la naturaleza*; la naturaleza *como inagotable* y que jamás podremos abarcar en su ser; la naturaleza en cuanto se muestra *diferenciada en los diversos niveles de vida*, y en cada caso con una objetividad correspondiente a los ámbitos particulares; y la naturaleza tal como se muestra, no mediante los sentidos humanos, sino gracias a los *modelos científicos proyectados por el hombre* (p.67). Pero para Grassi la ciencia es creación europea y no americana. Precisamente porque el hombre americano es ahistórico, la actitud científica, que se funda en la historicidad de las teorías y de las hipótesis, así como también de los experimentos mediante los cuales la naturaleza es obligada a manifestarse, le es esencialmente ajena. Por ello mismo, tampoco ha sido América la cuna de la técnica moderna.

La historia se revela así como algo no esencial, cuyas categorías se sostienen en una determinada tradición, y la historización con todos sus

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp548-551

excesos se manifiesta como una enfermedad occidental. "En el ritmo de una vida arcaica se experimentaba el orden inamovible del retorno de los meses, de las estaciones, de los años, -una estabilidad en la que todo cambio aislado es inesencial, porque el devenir mismo manifiesta su eterna identidad" (pp.55). Pero la experiencia ahistórica, que el europeo moderno tiende a rechazar por considerarla una etapa ya superada del desarrollo de la civilización, posee el privilegio de constituir la medida para evaluar los esfuerzos tendientes a la realización de los proyectos humanos. "Por eso el espacio ahistórico de la naturaleza puede despertar en el europeo un terror desconcertante. Se cae súbitamente en lo ilimitado cuando la coacción de las pasiones ya ha sido quebrantada y los objetos ya no comparecen como momentos orientados hacia la finalidad de los impulsos" (pp.77).

Del mismo modo, cuando el hombre, con toda su subjetividad y sus propios sueños, comienza a sentir que forma parte de aquello que le rodea, queda abolida también la distinción entre lo real y lo irreal. "El mito, en efecto, se distingue del arte en que no establece un límite entre la realidad y la irrealidad. En cuanto momento esencial de la creación artística, la fantasía consiste, en cambio, en al capacidad de generar otra forma de realidad paralela a la realidad factual" (p.63). Se constituye, de este modo, el ámbito propio del mito: "El mito jamás es historia, porque la historia nace del esfuerzo por preservar lo predecible y no permanente" (p.63).

Al final, como a Grassi, nos queda la duda de si es posible que el mundo humano no esté condenado a transformarse en una inmensa colonia de la civilización occidental moderna, y sobre todo qué puede decir América respecto a las estructuras básicas de la existencia humana y de los condicionamientos para la vida del hombre que han escapado a la perspicacia de los pensadores europeos.

IC-2009-6 / pp548-551 ISSN: 1696-25085

Cultura y cambio social en América Latina

María Lamuedra Graván
(Universidad de Sevilla)

Moraña, Mabel, ed. (2008). *Cultura y Cambio Social en América Latina*. Washington: Ed.South Midwest.

Cultura y Cambio Social en América Latina aporta al lector un mosaico de perspectivas contextualizadas sobre cuestiones políticas, identitarias, sociales y culturales de diversos países de América Latina, sobre todo, de México, Guatemala, Colombia, Bolivia, Chile, Argentina, Brasil y Venezuela. El lector se lleva un *puzzle* de problemas comunes, entre los que destacan la violencia asociada al crimen y el narcotráfico o el descrédito de las instituciones estatales, pero también de movimientos y momentos que construyen esperanza y dignidad, como el plantón en el Zoco de México DF para reivindicar el recuento de votos electorales o el desarrollo del cine indígena, que adquiere visibilidad mediante el festival de Oaxaca (2006).

El análisis bascula sobre ejes comunes, preguntas que entretejen temas clásicos de los Estudios Culturales, de la Economía Política y del debate Modernismo/Postmodernismo, como son ¿cómo se construyen colectividades desde identidades particulares? ¿Cómo tales colectividades construyen y reivindican posiciones políticas y culturales? ¿Cómo pueden contribuir las políticas culturales estatales en todo ello? ¿Qué influencia tienen las teorías académicas sobre post-colonialidad o post-modernismo en este proceso? Al mismo tiempo, como sostiene la propia Mabel Moraña en la introducción, los artículos ofrecen aproximaciones particulares, y a la vez muy dispares entre sí, a la variada y compleja problemática latinoamericana. En este sentido, *Cultura y Cambio Social en América Latina* cumple lo que promete y logra dotar de un sentido conjunto (aunque no completamente ausente de disidencia) la diversidad de experiencias locales, reflexiones teóricas y análisis sobre políticas educativas, culturales y prácticas artísticas que se están desarrollando en América Latina.

Subyace una crítica contundente (tan consensuada que precisa de escasas explicaciones) a las políticas neoliberales y sus negativas consecuencias en la justicia social de Latinoamérica. Considera Mabel Moraña que nos hallamos en un escenario de crisis, también en su sentido etimológico de "mutación grave que sobreviene en una enfermedad para mejoría o empeoramiento" y espera que estas páginas, que agrupan perspectivas dispares sobre preocupaciones similares, puedan contribuir a superar la fragmentación de las últimas décadas e ir rediseñando una agenda de trabajo común.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp552-556

El volumen está dividido en cuatro epígrafes, que tratan respectivamente "Nación, Identidades y Territorio", "Ciudad, Ciudadanía", "Latinoamérica, Hispanismo y Estudios Culturales" y "Culturas Audiovisuales". A continuación describimos brevemente las contribuciones de cada apartado:

En "Nación, Identidades y Territorio" podemos encontrar seis artículos: el primero es una aproximación sobre las representaciones de los emigrantes e inmigrantes a ambos lados de la frontera que separa México y Estados Unidos, en la que a partir de la narración de seis casos concretos, Jose Manuel Valenzuela Arce ilustra y reflexiona sobre los problemas de pobreza y marginalidad de este colectivo, pero también sobre sus retos y algunos eventos culturales y movimientos sociales que han supuesto victorias a la hora de hacerlos visibles, dignificarlos y "empoderarlos" como colectivo. En la segunda pieza, Nick Morgan se pregunta hasta qué punto es útil la noción de la hegemonía de Antonio Gramsci frente a la teoría de la post-hegemonía de Ernesto Laclau y Chantal Mouffle. La primera enfatiza la relación compleja entre coerción y consentimiento, que se juega en arenas político-económicas y también culturales. La segunda, rechaza que la hegemonía se produzca en "el pueblo" como entidad unitaria, y propone reemplazarlo por una "constelación de singularidades", una entidad no representable y sobre todo no nacional. Morgan trata de aplicar estas ideas a la realidad social colombiana, que se ha identificado tradicionalmente como lo opuesto a lo colectivo, nacional o hegemónico, en un nuevo contexto, el Uribismo. Argumenta que gran parte de éxito del presidente Álvaro Uribe está en la apelación al orgullo nacional y a la construcción de una imagen de nación y de pueblo que se basa en figuras paternalistas y afectivas.

En tercer lugar, Dante Liano ilustra la historia de la construcción nacional en Guatemala, entre nociones de identidad y diferencia entre la población ladina e indígena: en ella tienen cabida el intento de integración indígena en un modelo nacional ladino, la influencia de los antropólogos latinoamericanos en ese proceso, el papel de la Iglesia en activar socialmente las comunidades indígenas, la represión neoliberal y sus crueles efectos, y también las esperanzas liberadas tras logros simbólicos, como el Premio Nobel de Rigoberta Menchu, y avances políticos, como la reciente aceptación legal del multiculturalismo en Guatemala, que se deriva de la firma de la convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

Seguidamente, Javier SanJinés C. propone una reflexión lingüística sobre el significado que el eslogan "Evo soy yo" tiene para la "construcción" del pueblo boliviano. En el quinto artículo, Bret Gustafson analiza el papel que las reformas educativas han jugado en el resurgimiento indígena en Bolivia y en la actual consideración del país como plurinacional. Presta mucha atención a la Educación Intercultural Bilingüe, que plasmaba planteamientos neoliberales, pero que también ofrecía un espacio a la interculturalidad, aprovechado por los indígenas bolivianos para reivindicar sus "saberes" y lenguas como el tronco del aprendizaje. Para cerrar el

IC-2009-6 / pp552-55715:15:47 ISSN: 1696-25085

bloque, Mabel Moraña analiza las similitudes que pueden hallarse entre los nuevos movimientos políticos "rosas", que combinan planteamientos izquierdistas, indigenistas y populistas. Plantea claves y reflexiona sobre su significado y posibilidades en los actuales tiempos de hegemonía neoliberal y globalizadora. Se centra en cómo estas políticas negocian lo local y lo global, tratando de poner lo local en valor y a partir de ahí, conectarlo en redes trasnacionales que fortalecen sus posturas.

"Ciudad/Ciudadanía" consta de tres aportaciones: en la primera, Rosana Reguillo realiza una reflexión sobre la situación social actual de México, del que dibuja tres escenarios en los que se sitúa la violencia narco, la violencia simbólica de la campaña presidencial de 2006, y la energía popular que se canalizó en las protestas por la elección del candidato Felipe Calderón, y se plasmó en la reivindicación de un nuevo recuento del voto, pensando que favorecería al candidato izquierdista López Obrador. Reguillo analiza los efectos del miedo, la ira y la esperanza en un contexto en el que sentimos una incertidumbre existencial por el descrédito de las instituciones, la violencia y la desigualdad en un marco neoliberal, en el que la verdad transmitida por los medios de comunicación tampoco pertenece a la mayoría de la gente. Por ello, cree que debemos investigar no sólo quien controla los miedos, sino también los espacios de esperanza. En segundo lugar, Marisa Belausteguioitia se centra en la imposibilidad de traducir uno de los episodios al que se refiere Reguillo: la toma del centro de la ciudad de México DF por el Movimiento de resistencia Civil Pacífica, del 30 de Julio al 14 de Septiembre de 2006, en la que los votantes y simpatizantes de López Obrador, "los marginales" tomaron el centro. Por último, Susan Hallstead Dabobe nos traslada a la Argentina de 1830-1880, para describir cómo la moda se transforma con cambios sociales tales como la creación de una esfera pública, una mayor visibilidad de la mujer en la misma, o la democracia.

Por su parte, el tercer bloque, "Latinoamericanismo, Hispanismo y Estudios Culturales" nos ofrece seis piezas: en primer lugar Santiago Castro Gómez argumenta que Michel Foucault concibe un método de análisis no jerárquico del poder (que contrariamente a las críticas de teóricos como Spivak o Said) enlaza lo micro con lo macro. Gómez reivindica la aplicación de tal método al análisis de las realidades postcoloniales lationoamericanas. A continuación, Abril Trigo argumenta que la Economía Política de la cultura no debe quedarse en una postura defensiva, que proteja "lo cultural" (fundamental para la identidad, los valores y el sentido) de la avidez del capitalismo salvaje. Cree que debe ir más allá y no permitir que el capital sea el referente de la cultura.

En tercer lugar, Hernán Vidal plantea la existencia y consecuencias del Neoestructuralismo Económico. Se trata de una doctrina que acepta que ha de convivir con normas y estructuras que resultan de la hegemonía neoliberal, y aprovecha algunas de sus ventajas para introducir elementos

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp552-556

de justicia social. Vidal problematiza la implantación de esta política en Chile como un nuevo despotismo ilustrado y aboga por que los estudios sobre la producción cultural latinoamericana tengan en cuenta tanto al Neoestructuralismo como la desconexión que su aplicación produce en el ciudadano.

En cuarto lugar, Ignacio M. Sánchez Prado analiza de dónde vienen y hacia dónde van los Estudios Culturales Mexicanos. A continuación, Ana del Sarto reivindica que la búsqueda de una alternativa al neoliberalismo y a sus efectos, una que cambie las condiciones materiales de fondo en Latinoamérica, ha de partir del cambio social verdadero y orgánico (lo real), y no de la búsqueda de un nuevo paradigma epistemológico (*lo discursivo*). Por último, Sebastian Faber ofrece una ilustrativa reflexión sobre la historia de los estudios latinoamericanos, tradicionalmente supeditados a su conexión con España (Estudios Hispánicos) o con Estados Unidos (por interés panamericano). Argumenta que hoy en día existen varias líneas de investigación que urge acometer y que incumben a España y Latinoamérica, como el tráfico humano de Latinoamérica a España, el económico en sentido inverso y el trasvase e influencia de ideas entre ambos lados del Atlántico. Faber postula la Universidad Norteamericana como un territorio privilegiado para llevar a cabo tales estudios.

El último bloque, Culturas Audiovisuales consta de cuatro contribuciones: en la primera, Claudia Ferman describe cómo una serie de políticas culturales impulsadas desde organismos públicos y privados han aumentado y mejorado la producción cinematográfica de Argentina, Uruguay, Colombia y Venezuela. Además, constata el desarrollo de prácticas audiovisuales que consolidan nuevas formas de representación, participación, uso político y desarrollo cultural. Ente ellas destaca el encuentro y festival de videos indígenas (Oaxaca, 2006), la puesta en marcha de nuevas cadenas informativas y de contenidos, en Venezuela, Argentina y México, así como la formación de los Indymedia en distintos países latinoamericanos. Ferman plantea que el acceso a estos contenidos son el próximo reto y aboga por la creación de fondos nacionales que los organicen y reproduzcan para usos educativos. A continuación, Derek Pardue trata las distintas maneras en que el hip-hop brasileño contribuye a construir la identidad "negra", negocia con la marginalidad y la violencia presentes en los espacios sociales dónde se desarrolla, y se presenta como solución frente a la inmersión en la criminalidad. Acto seguido, Sergio R. Franco trata la Cultura Visual y escritura biográfica en Hispanoamérica a través de tres usos de lo fotográfico.

Como fin de fiestas, el último artículo de la colección nos lleva de nuevo a Brasil, dónde Emanuelle K. F. Oliveira aboga por que las representaciones sociales de la pobreza en el cine tengan una dimensión ética e incluyente. Realiza una comparación entre *Ciudad de Dios*, un filme que ha cosechado gran éxito mundial, apoyado en una estética innovadora

IC-2009-6 / pp552-55715:15:47 ISSN: 1696-25085

y cierta "triviliazación" de la violencia al estilo Tarantino, con otras dos producciones que han pasado más desapercibidas: *Una onda el El Aire* y *De Paso*. Considera que mientras la primera contribuye a asociar criminalidad y narcotráfico a las favelas, las otras dos resisten estos estereotipos, y son más respetuosas con los habitantes de estos espacios modestos, tratando su complejidad social, retos y esperanzas.

Insistimos; como queda patente incluso en esta reseña, *Cultura y Cambio Social en Latinoamérica* conecta la diversidad para hacerla inteligible. El lector se queda con la sensación de haber obtenido un dibujo conjunto, aunque cosido de múltiples retazos, de cómo los cambios que se están produciendo en América Latina en cuestiones políticas, culturales y sociales afrontan problemas que, aunque no sean del todo iguales, pueden ponerse en común. Y sobre todo, el volumen sugiere que el entendimiento y la puesta en marcha de actividades y políticas conjuntas está ayudando a construir una alternativa.

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp552-556

Periodismo de guerra

Zoraida Jiménez Gascón
(Universidad de Sevilla)

Pizarroso, A; Sapag, P; González M. (2007). *Periodismo de guerra*. Madrid: Síntesis

La sensación que queda al terminar de leer *Periodismo de guerra* es que, en la difícil relación entre militares y periodistas en tiempos de conflicto bélico, son los primeros los que "ganan". El porqué se explica y desarrolla con ejemplos históricos a lo largo de toda la obra: los periodistas no extraen «conclusiones de sus aciertos y errores en la lucha por la información» (pág. 68) cuando cubren una guerra. En cambio, los militares sí analizan la labor realizada por ellos y por los periodistas, conocen cómo se mueven éstos y buscan maneras de perfeccionar el control de la información, hasta el punto que «han sido los aparatos de censura de las Fuerzas Armadas y los gobiernos los que más han teorizado e innovado en esta materia imponiéndose así, y salvo en la Guerra de Vietnam, a sus adversarios, los medios de comunicación» (pág. 34). Pero, aunque históricamente son los militares los que ganan la guerra contra los periodistas, hay dos casos en los que el resultado varió: en Corea empataron mientras que la Guerra de Vietnam, como se acaba de adelantar, es el único caso en el que los periodistas salieron victoriosos.

El libro *Periodismo de guerra* se divide en nueve capítulos en los que encontramos nociones básicas sobre periodismo, propaganda, guerra, medios para cubrir informativamente un conflicto y medidas de seguridad para los corresponsales. Este último punto se antoja el más práctico de toda la obra.

El periodista que vaya a cubrir conflictos necesita una formación mayor que la de cualquiera de sus compañeros, porque además de los conocimientos básicos que todos necesitan para desempeñar su labor informativa, «un corresponsal de guerra debe adquirir técnicas específicas que, unidas a la experiencia y la prudencia, eviten, en la medida de lo posible, los indudables y crecientes riesgos que corren» (pág. 9). Y es que, como afirman los autores del libro, «en algunos conflictos recientes han muerto proporcionalmente más periodistas que soldados» (ibíd.).

Los periodistas deben aprender cómo funcionan los ejércitos y sus aparatos de censura para saber cómo obtener información de ellos y no asumir como válida la propaganda que les ofrezcan. Por su parte, los militares tienen que aprender cómo funcionan los medios de comunicación y los periodistas para encontrar la forma de que no obtengan informaciones

IC-2009-6 / pp557-561 ISSN: 1696-25085

que resulten ventajosas para el enemigo, o que deterioren su imagen ante la opinión pública. De la importancia de esto último los militares fueron especialmente conscientes durante la Guerra de Vietnam.

«Militares y periodistas son dos colectivos que históricamente, y en el caso de España de manera más clara, han desconfiado de sí mutuamente» (pág. 13). Los periodistas piensan que los militares se creen superiores al resto de los ciudadanos y que, además, «se dedican a actividades poco transparentes» (ibíd.). Los militares, por su lado, ven a los periodistas como gente que sólo se acuerda de ellos cuando algo no funciona y que, además, lo cuentan mal, sea por desconocimiento del tema o para perjudicarlos. Además, ambos colectivos se acusan entre sí de ofrecer sólo propaganda. Este desconocimiento mutuo de las labores que desempeña cada grupo hace necesaria la especialización, tanto de los periodistas que cubren conflictos, como de los responsables militares que tratan con los medios de comunicación.

Pero las difíciles relaciones entre el periodismo y la defensa dependen no sólo de este conocimiento mutuo y de la especialización, sino que también actúa como elemento condicionante la historia del país en cuestión y lo asentada que esté en su sociedad la conciencia de defensa nacional. Entre los ciudadanos españoles no parece haber arraigado la necesidad de contar con un buen ejército, mientras que en países como Francia, Gran Bretaña o Alemania sí se valora, en mayor medida, la importancia de los militares y se confía en ellos, lo cual ayuda a la relación de éstos con los medios de comunicación.

A lo largo de todo el libro, los autores expresan la necesidad de entender las guerras atendiendo a sus aspectos comunicativos. O lo que es lo mismo, no podemos ver una guerra como algo aislado donde no inciden ni la información ni la propaganda ni la opinión pública. ¿Cómo entender, si no, la Segunda Guerra Mundial, Vietnam o en general la etapa de la Guerra Fría?

Otro aspecto que no se puede obviar es que «la historia del periodismo de guerra es la de su mayor o menor adaptación a la lucha por la información que se realiza de forma paralela al conflicto principal. Un conflicto que se manifiesta como un choque de factores» (pág. 35). Pablo Sapag, uno de los autores del libro, distingue entre factores exógenos y endógenos (a la profesión periodística) al analizar las variables que influyen en la labor del corresponsal de guerra. Los factores exógenos «son aquellos que dependen en exclusiva de los aparatos de censura y propaganda de los bandos en conflicto» (pág. 36). Al no ser factores que el periodista pueda controlar, lo único que puede hacer es conocer cómo funcionan los bandos en lo relativo a la censura y la propaganda para decidir «respecto a dónde, cómo y cuándo ir» (pág. 37). Por otro lado, los factores endógenos son los propios a la profesión periodística. Sapag distingue cuatro: el compromiso ideológico, «el medio es el mensaje», la

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp557-561

relación del corresponsal con sus compañeros de redacción y la formación del periodista.

Respecto al compromiso ideológico, el corresponsal a veces se involucra en el conflicto que está cubriendo, posicionándose, sea llevado por el patriotismo (si su país interviene) y otras por sus convicciones ideológicas, lo que le hace perder la neutralidad que sería necesaria. En otras ocasiones se cree él mismo la noticia y su egocentrismo le hace perder el horizonte.

El segundo factor endógeno, «el medio es el mensaje» (MacLuhan), es algo que se está dando cada vez más en los medios de comunicación, y no sólo cuando cubren una guerra: lo importante, para el medio, es tener presencia en la zona del conflicto como «mera cuestión de marketing y competencia empresarial» (pág. 41). Esto es peligroso, no sólo porque supone una traición a la sociedad a la que se dirige ese medio, sino también para el propio corresponsal, sobre todo si trabaja para televisión: se le piden constantes conexiones en directo para transmitir los avances a través de los informativos y otros programas. Esto hace que el corresponsal se exponga más de la cuenta, además de que no le queda tiempo para recabar información en el terreno y, al final, ofrece los mismos datos que manejan en la redacción, de manera que el único elemento diferenciador entre estar en la sede de su medio o en el lugar del conflicto es el *decorado* que hay detrás de él.

La relación del corresponsal con sus compañeros de redacción (lo que en el libro se denomina la retaguardia) también es determinante, porque una mala relación influye negativamente en la información que elabora el corresponsal.

Como último factor endógeno, la formación del periodista, tanto del corresponsal como del que está en la retaguardia, es fundamental. Los conocimientos de geografía, historia, ejércitos y armamento, supervivencia, etc. resultan imprescindibles para cubrir correctamente un conflicto. En el libro se destaca la importancia que a esta formación le dan medios como la agencia *Reuter* que, desde que ha hecho obligatoria la asistencia a un curso de supervivencia, ha visto reducido notablemente el número de corresponsales muertos en conflictos.

En *Periodismo de guerra* se habla de conflictos como las dos Guerras Mundiales, la Guerra Civil española, Corea, Vietnam, Malvinas, la Guerra del Golfo, los Balcanes y las recientes guerras en Afganistán e Iraq. La guerra es un concepto que el imaginario colectivo entiende como "legítimo", pero cuya definición tradicional cambió a raíz de los atentados del 11 de septiembre, después de los que, tanto EEUU como los terroristas, quisieron hablar de guerra para legitimar sus acciones.

El libro hace un buen repaso de los medios utilizados para la información de guerra y comprobamos, con ejemplos históricos, la importancia que tuvieron y todavía tienen la prensa, la radio, la televisión e Internet. Todos estos medios han sido o son usados, tanto por los aparatos

IC-2009-6 / pp557-561 ISSN: 1696-25085

de censura de los bandos enfrentados, como por los periodistas. Cada medio ha marcado una guerra y una época. Así, la prensa fue el medio primigenio, el de los primeros corresponsales allá a mediados del siglo XIX. La radio como arma de guerra y como medio informativo se estrenó con la Guerra Civil española, pero el conflicto radiofónico por excelencia fue la Segunda Guerra Mundial. La guerra de la televisión fue Vietnam y aquel medio se convirtió en un incómodo invitado en el teatro de operaciones, puesto que sirvió para configurar un movimiento antibélico. Internet, por su parte, ha supuesto un cambio en la forma de elaborar la información, de difundir la propaganda e incluso «ha facilitado la aparición de un nuevo tipo de conflicto, la llamada guerra en red» (pág. 127), que lleva asociada una propaganda en red, de la que es buen ejemplo la llevada a cabo por el EZLN en México.

Para cerrar este apartado sobre los medios usados en la información bélica, tampoco hay que olvidar la importancia de la fotografía de guerra, que no ha quedado desbancada por la televisión y que sigue vigente como demuestra el prestigioso World Press Photo, en el que la mayoría de las fotografías galardonadas son de guerra.

Toda esta base teórica sobre las relaciones entre la guerra y el periodismo se desarrolla en los primeros ocho capítulos de *Periodismo de guerra*. Pero las nociones prácticas, aquellas que servirán al corresponsal cuando tenga que cubrir un conflicto, las encontramos en el último capítulo del libro. En él se habla del estatuto jurídico del periodista cuando trabaja en una guerra, se ofrecen indicaciones sobre documentación y material, y sobre todo, se incide en las cuestiones de seguridad cuyo conocimiento puede salvar la vida al corresponsal. Algunas parecen obvias (por ejemplo, si el corresponsal va en un vehículo no blindado, las ventanillas tienen que ir bajadas, porque si un francotirador dispara y falla, los cristales causarán heridas), pero no está de más recordarlas al inexperto corresponsal por aquello de que más vale prevenir que curar.

También se recuerda que el corresponsal no es un héroe y no tiene que demostrar su valentía a nadie. Tampoco está en una guerra para ayudar o posicionarse, sino para hacer su trabajo, que es informar. Ninguna información vale la pena como para bajar la guardia y ponerse en situaciones peligrosas, porque el medio de comunicación para el que trabaja no se lo agradecerá ya que, siguiendo la máxima de MacLuhan de que «el medio es el mensaje», su empresa probablemente sólo le exigirá que esté en la zona de conflicto en calidad de "decorado". Pero exponerse a los riesgos es algo habitual en las últimas guerras, frecuentemente por la competencia desmedida entre los medios y la necesidad que los *free-lance* tienen de ofrecer material exclusivo.

Periodismo de guerra resultará un libro atractivo para quienes estén interesados en las relaciones entre comunicación y defensa, porque combina cuestiones teóricas y prácticas relacionadas con el periodismo bélico. No

ISSN: 1696-2508 IC-2009-6 / pp557-561

ahonda ni en unas ni en otras, pero es útil para introducir al lector en esta profesión. Todo periodista que piense trabajar en un conflicto armado debería leerlo porque, aunque no es un "manual de supervivencia para corresponsales", sí es una buen inicio para adquirir nociones mínimas además de valer como guía a la hora de buscar más información. Y sobre todo, servirá a todos los periodistas para tomar conciencia de su posición, históricamente inferior, frente a los militares. Ojalá sirva para cubrir las carencias, denunciadas en el libro, de formación, conocimiento y análisis.

IC-2009-6 / pp557-561 ISSN: 1696-25085

REVISTA IC

Presentación

La revista I/C nace con el claro propósito de servir de canal de divulgación para investigadores y pensadores iberoamericanos de la comunicación social. Vinculada al Departamento de Periodismo I de la Universidad de Sevilla, esta publicación trata de compaginar una declarada vocación científica con las intenciones de servir de plataforma de proyección de nuevas perspectivas, nuevos acercamientos y posturas de académicos y pensadores de reconocido prestigio y jóvenes investigadores, contribuyendo al análisis, la reflexión, el debate y la crítica teórica de aquellos que para los que la comunicación no se restringe a un conjunto de técnicas y saberes profesionales. Editada por el Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, I/C es un anuario abierto a la aportación de múltiples disciplinas y campos de conocimiento que se encuentren con el hecho socio-comunicativo en su matriz epistemológica. En sus páginas tienen cabida el estudio y la discusión de muy distintos intelectuales (filósofos, sociólogos, psicólogos, filólogos, historiadores, economistas...) implicados en los inclasificables matices de la información y la comunicación pública moderna, desde una decidida vocación innovadora. El contenido y política editorial del anuario presta, no obstante, preferente atención a las áreas, materias y subcampos de la investigación comunicológica tanto básica como aplicada.

Estructura

Claves

Sección dedicada al análisis de temas o líneas de investigación estratégicas del campo de la información y la comunicación con vocación innovadora y transversal, abordando teórica y epistemológicamente las claves fundamentales de la investigación comunicológica.

Selecta

Incluye aquellos trabajos que tratan de dar cuenta de los estudios y avances científicos especializados, dirigidos por expertos en las diversas áreas de investigación en comunicación. Esta sección está pensada también para el descubrimiento de nuevos valores y abierta a colaboraciones externas.

Antológica

La sección "Antológica" tiene por cometido recuperar la memoria periodística y de la comunicación social, reeditando y reinterpretando textos

IC-2009-6 ISSN: 1696-25085

o imágenes relevantes del pasado de la historia social de la información, en ámbitos cercanos o ajenos al nuestro.

Bibliográfica

Sección de recensiones y miscelánea de publicaciones periódicas. I/C pretende erigirse en un espacio abierto de análisis de la producción científica original, revisando la diversidad de los trabajos editoriales más relevantes y singulares del campo académico a nivel internacional, con especial atención al ámbito español e iberoamericano.

Addenda

Sección incorporada excepcionalmente para dar cabida a trabajos académicos o de otra índole que, a criterio del Consejo de Redacción, merezcan ser publicados, incluso si no se ajustan a las líneas temáticas propuestas para cada número.

NORMAS DE ESTILO DE LA REVISTA I/C.

1. Las colaboraciones se presentarán en formato *Word*, márgenes a 3 cm (izquierdo y derecho) y a dos 2,5 (superior e inferior), tipo de letra *Times New Roman*, con interlineado 1,5 y cuerpo 12 p.; debiendo incluir, además:
    - Título en mayúscula, centrado y en negrita a 14 puntos, en español y en inglés.
    - Alineado a la derecha, nombre y apellidos del autor o autores, en negrita a 10 p.
    - Alineado a la derecha la universidad de procedencia, entre paréntesis y en negrita.

2. Todos los artículos (a excepción de las reseñas de libros y revistas) irán precedidos de un resumen (que no excederá de las cuatro líneas) en español y en inglés, de una relación de palabras clave en español y en inglés y de un sumario de los epígrafes numerados del trabajo en español y en inglés.

3. I/C acepta artículos en español, inglés, francés, portugués e italiano.

4. La extensión de los artículos estará comprendida entre las 10 y 20 páginas (excepto las reseñas, que tendrán un máximo de 3).

5. Los autores adjuntarán una dirección postal y electrónica (correo).

ISSN: 1696-2508

6. Los trabajos se presentarán en papel y/o en soporte informático (formato Word), dirigidos a los correos electrónicos del director o directores de la sección en la que se desea publicar el trabajo (véase Directorio de I/C en los créditos de la revista).

7. Los autores son los únicos responsables del contenido de los artículos.

Citas

1. Las notas de los trabajos publicados irán a pie de página.

2. Las referencias bibliográficas de cada texto irán al final del mismo, ordenadas alfabéticamente, adecuándose a los siguientes ejemplos:

Libros:

- Apellido, I., Apellido, I. y Apellido, I. (1995). *Título del Libro*. Ciudad: Editorial.
- Durandin, G (1995). *La mentira en la propaganda política y en la publicidad*. Barcelona: Paidós.

Capítulos de libro:

- Autores (año). Título del Capítulo. En I. Apellido, I. Apellido y I. Apellido (Eds.), *Título del Libro* (pp. 125-157). Ciudad: Editorial.
- Singer, M. (1994). Discourse inference processes. En M. Gernsbacher (Ed.), *Handbook of Psycholinguistics* (pp. 459-516). New York: Academic Press.

Artículos de revista :

- Autores (año). Título del Artículo. *Nombre de la Revista*, 8, 215-232.
- Pizarroso Quintero, A (2001). Intervención extranjera y propaganda. La propaganda exterior de las dos Españas. *Historia y Comunicación Social*, 6, 63-95.

Artículos en prensa:

- Touraine, A. (2005, 12 de junio). La impotencia de la socialdemocracia europea. *El País*, pp.16-17.

Internet:

Las citas en el interior del texto se realizan de la forma habitual:

- Gibaldi (1998), (Smith, 1991, 1992a, 1992b, 1997), (Gómez *et al.,* 1999), etc.

 ISSN: 1696-25085

- Marcos-Marín, F. (2005). Tecnología digital y cambio en el mundo islámico. *Telos* (63). [publicación en línea]. Disponible desde Internet en: <http://www.campusred.net/telos/editorial.asp> [con acceso el 12-06-2005].

Citas en el texto:

- Vázquez (1993) señala que… (idea no textual).
- Vázquez (1985 citado en Jiménez, 1990) señala que…
- Si se hace referencia a dos obras del mismo autor y año:
  (Vázquez, 1990a): primera obra citada
  (Vázquez, 1990b): segunda obra citada.

- Si la cita es textual, debe ser puesta entre comillas y señalar el número de la página de dónde se extrajo:
  "Entendemos por *destinatarios* de la mentira simplemente a las personas o grupos a quienes el emisor intenta engañar" (Durandin, 1995, p.29).
  También: Durandin (1995) señala que "entendemos por *destinatarios* de la mentira simplemente a las personas o grupos a quienes el emisor intenta engañar" (p.29).

- Cuando se citan artículos de publicaciones mensuales, debe ponerse el mes de la publicación después del año, separados por coma: (1993, junio).
- Cuando se citan artículos de diarios, debe indicarse el día de la publicación: (1993, 3 de junio).

ISSN: 1696-2508

NORMAS GENERALES DE PUBLICACIÓN DE LAS REVISTAS DE LA UNIVERSIDAD DE SEVILLA

1. Todos los originales deben ser inéditos y no estar aprobados para su publicación por ninguna otra entidad. En el caso de que los colaboradores hayan presentado el mismo artículo a otra publicación deberán notificar a la dirección de la revista esta circunstancia.

2. Los originales recibidos serán examinados por miembros del Consejo de Redacción y del Consejo Científico Internacional, así como por una terna de dictaminadores que determinarán, previo informe, la publicación o no de los originales presentados.

3. Durante la corrección de pruebas, no se admitirán variaciones significativas ni adiciones al texto. Los autores se comprometen a corregir las pruebas en el plazo de diez días.

4. La publicación de artículos y de reseñas en las revistas de la Universidad de Sevilla no da derecho a remuneración alguna. Los derechos de edición son de la Universidad de Sevilla y es necesario su permiso para cualquier reproducción. En todo caso, será necesario citar la procedencia de cualquier reproducción parcial o total.

5. Los colaboradores cuyos trabajos sean editados por I/C tendrán derecho a un ejemplar del número impreso correspondiente.

IC-2009-6 ISSN: 1696-25085