



# Cómo construir conocimiento sobre comunicación y jóvenes en América Latina\*

**Germán Muñoz\*\***

## RESUMEN

El artículo intenta dar respuesta a *cómo construir conocimiento sobre comunicación y jóvenes en América Latina*. Para ello, el autor realiza un recorrido que inicia con fuentes básicas que apuntan a la producción de conocimiento sobre jóvenes, tomando como referencia a Michel Foucault. Luego, aludiendo a los estudios culturales, propone un acercamiento que no pretende restringirse a la propuesta anglosajona, sino que mantiene la apertura a los debates que se plantean desde América Latina. En este sentido, nos habla de una reestructuración de las ciencias sociales, del enfoque particular de los estudios culturales y del contexto histórico de Latinoamérica, afirmando en ella una modernidad tardía.

**Palabras clave:** jóvenes, juventud, estudios culturales, ciencias sociales, modernidad posmodernidad, conocimiento, cultura, comunicación.

## SUMMARY

This article intends answer the question *How to build knowledge on communication and Latin American young people?* Based on Michel Foucault the author begins by reviewing basic texts on the production of knowledge with concerns about young people; later he makes reference to cultural studies not only by including the British proposal but also by staying open to debates coming from Latin America. In this order of ideas, the author writes about the restructuration of Social Sciences, the particular ground of the cultural studies and the historical context of Latin America presented as late modernity.

**Key words:** young people, youth, cultural studies, social sciences, modernity, posmodernity, knowledge, culture, communication

---

\* Este documento hace parte de la tesis doctoral "La comunicación en los mundos de vida juveniles", que puede ser consultada en la página *web* del Doctorado en Ciencias Sociales, *Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales* - CINDE [www.umanizales.edu.co](http://www.umanizales.edu.co)

\*\* Doctorado de Tercer Ciclo en Lingüística de la EHESS de París. Doctorado en Ciencias Sociales, *Niñez y Juventud de la U. de Manizales* - CINDE. Filósofo de la Universidad de San Buenaventura (Bogotá). Docente e investigador de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas (Bogotá) y de la Universidad de Manizales - CINDE. E-mail: [gmunozg2000@yahoo.es](mailto:gmunozg2000@yahoo.es)

## Base conceptual para construir este conocimiento

Partiendo de la teoría económica González (2005) propone un conjunto de hipótesis de trabajo en relación con el ‘estatuto teórico de la niñez y de la juventud’: “Primero, en la teoría económica la niñez y la juventud no tienen estatuto teórico. Segundo, desde los distintos enfoques de la teoría de la decisión (racional, racionalidad limitada, irracional) la niñez y la juventud no han sido sujetos pertinentes. Tercero, desde la óptica de la política pública y de la economía aplicada, la niñez y la juventud son temas subsidiarios.” Cabe preguntarse entonces ¿dónde se funda un conocimiento válido acerca de este tema? ¿En alguna otra ciencia social? ¿En otro espacio disciplinario? ¿En otro campo de producción del conocimiento?

Pensando en esbozar una respuesta a la pregunta que encabeza este artículo, debo remitirme a fuentes que han sido básicas para nutrir la producción de conocimiento sobre jóvenes en la segunda mitad del siglo xx. Propongo retomar la reflexión de Foucault centrada en el sujeto que se constituye en la relación con los otros, en el ejercicio de la libertad en medio de los dispositivos del saber y el poder, en la resistencia y la creación mediante formas de subjetivación capaces de transformar la economía biopolítica gracias a relaciones de diferenciación e innovación, y en el gobierno de nuevas formas de vida.

Reconozco que en esta perspectiva post-estructuralista nacen y se alimentan los estudios culturales británicos. El tema de las sub-culturas juveniles —además de objetos-problema centrales como la cultura obrera, la cultura étnica, la cultura de género— ocupa un lugar importante allí, entre otras cosas porque la primera cohorte de posgraduados en el Center for Contemporary Cultural Studies de Birmingham —Hall, Jefferson, Hebdige, Clarke, Cohen, McRobbie, Willis, etc— conoció directamente la generación del *baby-boom* y el rock; en consecuencia se tomaron en serio, como asunto personal, las culturas juve-

niles, por cuanto estas formaban parte de la validación de la cultura popular frente al desdeño de la cultura culta y afectaban sus vidas cotidianas.

Hall y Jefferson (1976) marcan un hito en la aproximación a la música popular, la moda y el estilo; el estudio de las culturas juveniles levanta un importante debate acerca de temas que hacen eco profundo en los estudios culturales; en particular, la clasificación de grupos y personas en categorías socio-culturales (es el caso de los jóvenes); las demarcaciones de clase, raza y género; las cuestiones de espacio, estilo, gusto, medios y significaciones vistos desde la perspectiva de la cultura; el lugar del consumo en las sociedades capitalistas; el tema crítico de la ‘resistencia’.

Tomando como base de esta reflexión elementos que fueron planteados inicialmente en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham, luego en el Informe Gulbenkian (Wallerstein, 1996) y más tarde en el trabajo de un conjunto de pensadores latinoamericanos que han hecho una lectura crítica de las Ciencias Sociales y proponen ‘otras formas de pensar lo social’, se dibujan ciertas hipótesis que sostienen este trabajo. Para comprender las prácticas contemporáneas y modelos conceptuales que permiten acercarnos hoy al conocimiento de los jóvenes es necesaria una relectura desde muchos lugares teóricos combinados: hacen falta las semióticas, la teoría del discurso, la estética, el post-estructuralismo, el post-colonialismo, la teoría de la singularidad, el análisis de género, la economía política, el positivismo (incluyendo la versión cuantitativa), las metodologías cualitativas (incluyendo las ‘nuevas etnografías’), la teoría de la recepción y el análisis ideológico.

Está claro que se requiere una aproximación desde múltiples perspectivas para comprender las relaciones entre cultura juvenil y comunicación, en co-dependencia del mercado juvenil y del circuito cultural. Por otro lado, la conexión entre desarrollo económico e ideología política es importante y ha afectado la formulación de política de juventud, entendida como una etapa

diferente de la vida. Los desarrollos tecnológicos segmentan los grupos de consumidores, requieren especialización de los 'intermediarios culturales' (publicistas, diseñadores, mercadólogos), de los 'cazadores' de plusvalías y valoraciones que connotan estilos juveniles. Los consumidores, por su lado, se apropian los textos, los convierten en sitios de auto-representación, los construyen en diálogo con los objetos al inscribir en ellos sus propias significaciones, valores e identidades.

En la construcción del conocimiento específico sobre juventud se destacan algunos asuntos centrales que permiten delimitar el ámbito de un saber en construcción. Ante todo la fragmentación de los saberes y la jerarquización de los mismos que provoca la crisis de la disciplinariedad. Obviamente, la aproximación a la juventud no es posible desde una única disciplina; y aún hoy no se percibe la pertinencia de este objeto al interior de las disciplinas conocidas.

En su lugar surge la transdisciplinariedad, concebida como un conocimiento más allá de las disciplinas, otra forma de conocer que integra abierta y holísticamente las disciplinas reconocidas en lo que tienen en común y las reconstruye, superando fronteras arbitrariamente trazadas entre las humanidades y las ciencias sociales, la creación artística, la literatura, la poesía y otras experiencias espirituales de carácter trascendente. El tratamiento de objetos como la juventud, a nuestro parecer, se encuadra claramente en esta opción.

Surgen entonces alternativas en nuevos campos que quieren tratar de manera diferente los problemas no resueltos adecuadamente en las disciplinas nomotéticas; el horizonte ético es fundamental en dichas propuestas alternativas. Uno de esos campos emergentes, de creciente importancia en América Latina, es el de la Comunicación-Cultura, al interior del cual son básicas las apropiaciones que hacen los jóvenes de los diversos ámbitos de la interacción.

Uno de los cuestionamientos fundamentales a las ciencias sociales tiene que ver con su falsa neutralidad y velada parcialidad en asuntos como las relaciones de género, clase, raza y edad (se las acusa de androcéntricas, elitistas, etnocéntricas, adultocéntricas); en consecuencia, aparecen nuevos espacios de encuentro entre las disciplinas convencionales: se busca investigar las prácticas a través de las cuales es construida políticamente la subjetividad; estos se enfocan al estudio de la función política de la cultura, es decir a las relaciones de las prácticas culturales con el poder.

En los estudios culturales se cristalizan otras formas de pensar la vida social en la medida en que insisten en la no-separación de la experiencia subjetiva cotidiana de la red social más amplia en la que ésta que se inscribe; y se proponen el ejercicio de partir de la realidad local para elaborar una crítica institucional, por cuanto la cultura es al mismo tiempo el objeto de estudio y la localización de la crítica política y la acción.

Propongo construir el estudio de dos grandes temas: el de los jóvenes y el de la comunicación, mediante el enfoque de los estudios culturales, sin restringirme a la propuesta anglosajona y manteniendo la apertura a los debates que se plantean desde América Latina. Ambos temas puestos en relación aparecen con nuevas luces en el campo mencionado y es allí donde adquieren su relieve: al interior de los 'estudios sobre cultura y poder', cuyo carácter reflexivo se articula con diversos movimientos sociales, por ejemplo, el feminista y el indígena, el afro-latinoamericano y el de derechos humanos, entre otros.

## La reestructuración de las Ciencias Sociales

Aunque ya he dicho que los estudios sobre juventud se apoyan en un campo emergente de las ciencias sociales, no se pueden desconocer los antecedentes en sistemas expertos como la

sociología y la antropología, particularmente. Por esta razón, es útil recoger algunas de las posiciones críticas anteriormente mencionadas, y destacar los principales mojones históricos.

La génesis de la construcción de las ciencias sociales se hace a partir de los estudios literarios (combinados con artes, arqueología e historia) superpuestos con los estudios clásicos y/o históricos de Grecia y Roma. Se desagregaban así de la filosofía y la teología, y fueron el fundamento de los llamados ‘estudios orientales’.

En fecha posterior a 1945 nacen en USA los ‘estudios multidisciplinarios’, que cubren grandes áreas geográficas con alguna coherencia cultural, histórica y frecuentemente lingüística. El criterio era, pues, el de ‘estudios culturales regionales’, pasando por encima de las divisiones aceptadas a finales del siglo XIX, entre mundo moderno/civilizado, pasado/presente, economía, política, sociología... Los antropólogos y orientalistas cotejaban sus saberes con los científicos nomotéticos.

La crítica a las ciencias sociales nomotéticas tradicionales se hace desde los siguientes argumentos: su pretendido universalismo disciplinario; su inspiración eurocéntrica colonizadora; su encerramiento institucional; sus confusas fronteras divisorias; la aplicación de los conceptos newtonianos al estudio de los fenómenos sociales. En consecuencia aparecen campos ‘interdisciplinarios’, como los estudios de la comunicación, cuya tarea será abrir las ciencias sociales con base en el criterio de la diferencia, a partir de visiones alternativas e interpretaciones diferentes de conceptos como poder e identidad en un mundo incierto y complejo, asumiendo el particularismo o universalismo pluralista.

En contraposición a los criterios anteriores dominantes en las ciencias sociales, se plantean nuevos procesos, en los cuales se destacan: la no linealidad por encima de la linealidad; la complejidad sobre la simplificación; la imposibilidad

de eliminar al que mide sobre la medición, e incluso, para algunos matemáticos, la superioridad de una amplitud interpretativa cualitativa por encima de una precisión cuantitativa.

El informe de la comisión Gulbenkian destaca el papel que los estudios culturales están cumpliendo en la actual reestructuración de las ciencias sociales. Los principales desafíos que proponen los estudios culturales a la división tripartita del conocimiento, donde la cultura adquiere una connotación política, serán: primero, la importancia central del estudio de los sistemas sociales históricos, de los estudios de género y todos los tipos de estudios ‘no eurocéntricos’; segundo, la importancia del análisis histórico local, muy ubicado, que algunos asocian con una nueva ‘actitud hermenéutica’; tercero, la estimación de los valores asociados con las realizaciones tecnológicas y su relación con otros valores. En consecuencia, aparecen nuevos objetos de estudio que preocupan a quienes hasta ahora eran ‘ignorados’, en virtud del género, la raza, la clase, la generación, etc.; de modo que el estudio y la interpretación de estos últimos requieren epistemologías alternativas.

Indudablemente, las divisiones admitidas en tres ‘supercampos’ (las ciencias sociales, las humanidades y las ciencias naturales), así como las divisiones canónicas al interior de las ciencias sociales han sido minados por nuevos enfoques como los de los estudios culturales, que impactan todas las disciplinas con su escepticismo, logran que los enfoques hermenéuticos recuperen terreno, convierten el lenguaje en elemento central de la discusión, objeto de estudio y clave para la reflexión epistemológica de cada disciplina sobre sí misma y ofrecen solución para algunos de los problemas que plantean. Obviamente crean otros problemas: su insistencia en temas como la agencia y la significación puede tener efectos no deseados que se traducen en descuido del comportamiento humano; el énfasis en la importancia de los espacios locales puede conducir a perder de vista las redes más amplias del

tejido histórico; la actitud posmodernista (‘vale todo’) en ocasiones implica cierto rechazo a la teorización y la condena de otras perspectivas críticas del positivismo.

Sin embargo, los estudios culturales le han enseñado a las disciplinas que la construcción de los conceptos es inductiva y empieza con el análisis de lo “local”. Este aprendizaje lo hacen de la antropología, de su vocación por el trabajo de campo, de su modelo teórico construido a partir de la inmersión del investigador en las prácticas de los actores concretos. Por otra parte, los estudios culturales invierten la relación entre lo próximo y lo objetivo, privilegiando el aspecto ético-práctico del conocimiento sobre su aspecto puramente cognitivo, estimulando una interacción cercana e igualitaria del investigador con los saberes producidos por los actores sociales en su territorio, desde un punto de vista práctico.

Dado que no son una nueva disciplina, sino una nueva área de conocimiento, tanto desde el punto de vista metodológico como temático, afectan las disciplinas conocidas y contribuyen a crear puentes entre las diferentes disciplinas de las ciencias sociales, y entre éstas y los saberes locales: “El ascenso de los estudios culturales tuvo un impacto en las ciencias sociales que en cierto modo es análogo a algunos nuevos acontecimientos en la ciencia... [Los estudios culturales] han desafiado todos los paradigmas teóricos existentes, incluso los que tenían una posición crítica frente a la ciencia social nomotética. El apoyo a esas posiciones procedía de todas las diversas disciplinas de las humanidades y de las ciencias sociales, y eso produjo formas de cooperación intelectual que han ignorado la división tradicional entre las humanidades y las ciencias sociales” (Wallerstein, 1996).

Una mirada de conjunto permite destacar algunas tendencias de fondo: 1) el objeto de estudio de las nuevas ciencias sociales admite formas renovadas de pensamiento, tal vez en función del incremento de la creatividad humana que se

expresa en un mundo más complejo, cambiante e inestable; 2) la disputa entre objetividad y subjetividad en el seno de las ciencias sociales más nomotéticas —que no cesan en la tarea de maximizar ‘la dureza’ de los datos, es decir, su mensurabilidad y comparabilidad— se replantea avanzando hacia la inclusividad (poniendo énfasis en la apertura a múltiples experiencias culturales y otros temas de estudio legítimos), y la historicidad de todos los fenómenos sociales; 3) en la medida que aparece el desencanto global y el profundo escepticismo, respecto a la posibilidad real de mejoras sociales, fundadas en los análisis desde las ciencias sociales y el uso de la categoría ‘desarrollo’ en el mundo globalizado, se pierde la fe en las reformas estado-céntricas que estas promueven; 4) surge el temor de caer en una ‘racionalidad tecnocrática’ que haga el juego a una nueva premisa de la modernidad: el progreso inevitable gracias a la competencia.

## El enfoque particular de los Estudios Culturales

Se habla de “Estudios Culturales” a partir de la fundación en 1964 del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de la Universidad de Birmingham. El CCCS se consolida mediante la publicación de los *Working Papers in Cultural Studies* (1972) con el objetivo específico de “definir y ocupar un espacio” y de “colocar a los estudios culturales en el mapa intelectual”. Sus inspiradores (Williams, Thompson) y fundadores (Hoggart, Hall), tienen en común su perspectiva neo-marxista, provienen de la clase obrera, son maestros de adultos y se preguntan por temas-problema que resultan críticos en la coyuntura de la reconstrucción de la posguerra: el papel de la cultura en la historia de la sociedad inglesa, el rol estratégico de la educación en la misma, así como el advenimiento de la cultura masiva mediática norteamericana en la vida de los sectores populares británicos. Resulta un tanto extraño que este centro se ocupe de algo diferente a la literatura clásica y que sus investigadores

tomen como objeto de estudio la cultura, dado su origen de clase. Se perfila allí entonces una relectura de la ‘cultura común’ en contraste con el sesgo academicista de ocuparse solo de la ‘alta cultura’ de las élites. Y plantean otras preguntas desde este lugar excepcional: ¿qué hace la gente con las mercancías culturales en su vida cotidiana, cómo las usa para resistir al poder?

Las posiciones que construyen las obras seminales abren un panorama muy interesante: según Hoggart (1957) sólo la lectura crítica del arte puede revelar la calidad de la vida a la clase obrera que se encuentra atrapada entre las élites artísticas y los medios masivos. Su preocupación original tiene que ver con la ‘vida obrera auténtica’, la de las tabernas, su vida tradicional, que está siendo desplazada por la TV, la música pop, la pretenciosa cultura de masas y sus valores, importados de USA.

Más allá del análisis literario y filosófico, interesa a Williams (1965) la comunicación en la vida de la gente, sus diversos lenguajes, la ‘larga revolución’ que se mueve a través de la transformación cultural de la gente ordinaria, incluyendo obviamente el uso de los medios masivos contemporáneos. No sobra resaltar la importancia que otorga al estudio de dichos objetos menospreciados por la academia clásica. En términos similares el historiador Thompson (1963) propone una lectura de la cultura popular y de la ‘clase obrera’, imbricada con sus procesos de lucha de larga duración, que no se puede ver en la lógica simplista de ganadores y perdedores. Estas lecturas permiten comprender que no se trata de fenómenos recientes y que existe especificidad en la construcción de la misma.

Por su lado, Hall (1972) —jamaicano, afrodescendiente, sociólogo y activista— pone en tensión la teoría y el compromiso político: considera que la sociedad no solo guía su acción por la variable clase social sino por conflictos basados en sexo, raza, religión y región, es decir, que la cultura moldea la identidad de la gente tanto como la economía.

El tema de las subculturas juveniles ocupa un lugar importante en los estudios culturales nacientes en Gran Bretaña (Hebdige, Clarke, Cohen, McRobbie, Willis, etc.). Es importante notar que en ese momento tienden a explorar las subculturas juveniles más espectaculares, las más visibles, ruidosas, diferentes, vanguardistas en su estilo (compuestas normalmente por varones), que han sido las que más han llamado la atención públicamente; un poco en detrimento de las exploraciones sociológicas de la mayoría de jóvenes (en particular de género femenino) y el uso de su tiempo. En todo caso, la superación del sesgo hacia relaciones de clase, lleva a las críticas feministas (McRobbie, 1978) a enfatizar la importancia de las identidades generizadas y, posteriormente, a trabajar finalmente las representaciones de ‘feminidad joven’ en revistas y magazines del tipo CosmoGirl!, y Just Seventeen, que construyen toda una subjetividad centrada en la cultura de la alcoba, con fuerte acento en la música pop, los ídolos y la diversión. Los medios de comunicación se convierten, pues, en objeto de estudio de estos investigadores. Más precisamente dichas representaciones de obreros, otras etnias, subculturas juveniles, etc. que los medios vehiculan y a veces construyen.

Dos elementos estuvieron presentes desde el inicio en esta forma renovada de pensar lo social, ambos signados por la intención de superar las divisiones académicas tradicionales: la trans-disciplinariedad y la trans-culturalidad. Dicho en palabras de Nelly Richard (1998: 16), se trataba de “*responder a los nuevos deslizamientos de categorías entre lo dominante y lo subalterno, lo culto y lo popular, lo central y lo periférico, lo global y lo local, que recorren hoy las territorialidades geopolíticas, las simbolizaciones identitarias, las representaciones sexuales y las clasificaciones sociales*”. En el fondo, es un proyecto de transformación académica desde una perspectiva democrática que intenta hacer otra lectura de la subalternidad. Para Beverly (1996), los estudios culturales tienen una “vocación política expresada en dos formas: 1) desjerarquizar el conocimiento y

las fronteras entre disciplinas para producir un nuevo saber más plural y flexible: es decir, un saber mezclado que permita comprender más adecuadamente las nuevas realidades híbridas de un paisaje social en mutación de categorías e identidades, y 2) no sólo estudiar ese paisaje, sino intervenir en él, haciendo explícito, contra la voluntad de autonomía de las disciplinas tradicionales, su compromiso con los movimientos sociales y las prácticas culturales de sujetos contra-hegemónicos (poscolonialismo, feminismo, multiculturalismo, etc.).”

El ángulo teórico-metodológico que privilegian es el trabajo sobre la textualidad de toda práctica significativa en la vida social, intentando ir más allá de lo puramente literario y/o discursivo, tejiendo la urdimbre del orden simbólico que articula experiencias y proyectos con mensajes, la dimensión estética entendida como la producción de sentidos en la auto-creación con las diversas superficies comunicativas, las representaciones y la materialidad de las prácticas de sujeción.

Basándose en la creciente importancia de los estudios culturales, está la progresiva valoración de la “cultura” como objeto digno de conocimiento científico específico al interior de la comunidad académica y no como una adjetivación de alguna de las ciencias sociales. Para que ello sucediera fue necesario que, en la medida en que se estaban produciendo profundos cambios en las estructuras sociales y económicas, se produjeran en paralelo nuevas categorías explicativas de la evolución del capitalismo desde miradas diferentes a las de la economía clásica. Diversos factores serán determinantes.

Ante todo el advenimiento de nuevas formas societales, en particular las denominadas ‘sociedad global’ (Luhmann, 1998) y ‘sociedad de la información’ (Castells, 1996), en las cuales se reconfiguran las relaciones de los capitales transnacionales con el estado, con base en los dictámenes del mercado, la veloz y eficiente circulación de información a través de redes tecnológicas y

las corporaciones que supuestamente lo regulan, es decir, el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial del Comercio. En consecuencia, el estado que conocemos tiende a reducir su tamaño o a privatizarse, perdiendo así sus funciones básicas y la capacidad de gobierno para la construcción de democracias participativas.

Por otro lado la ‘sociedad de consumo’ se ha fortalecido mucho, particularmente a partir del periodo que se inicia con la reconstrucción de la segunda guerra mundial. El “consumo” reduce el papel del sujeto al de cliente o comprador en el mercado (ya sea de bienes, servicios u objetos inmateriales). Cuando se complejiza la lectura de las mercancías —más allá de su utilidad práctica— percibimos su capacidad de producir sentido en el ámbito de la cultura. Aparece entonces como “el lugar donde las clases y los grupos compiten por la apropiación del producto social; como el lugar de diferenciación social y distinción simbólica entre los grupos; como sistema de integración y comunicación; como proceso de objetivación de deseos; como proceso ritual” (García Canclini, 1999). El “consumo cultural”, sería una práctica específica debido al carácter particular de los bienes culturales, en la medida que su valor simbólico predomina sobre su valor de uso (o de cambio). Y la industria cultural llega a ser un motor fundamental del capitalismo, capaz de convertir en mercancías las representaciones colectivas empaquetadas en forma de imágenes atractivas.

Es posible afirmar que se está produciendo una auténtica transformación en la comprensión de la cultura, que deja de ser mera “descripción de razas y pueblos”, “reconstrucción de civilizaciones desaparecidas”, “afinamiento de las facultades intelectuales del hombre” o “creencias y valores morales típicos de una civilización”; esencialmente lo arcaico, lo que sobrevive del pasado en cuanto pasado, objeto únicamente de rememoración; o nobles expresiones clásicas del espíritu, la educación superior —artes

y humanidades— reservada a los hombres superiores; o una “entidad” flotante dentro de las súper-estructuras sociales, que sólo permanece y se mueve como un reflejo de lo real y acorde a los movimientos “reales” de la infraestructura económica; o símbolo del esplendor del pasado en el pensamiento folclórico; o pura abstracción ubicada “en el entendimiento y en el corazón de los hombres” (Goodenough, 1976). “En tiempos del capitalismo, avanzado la cultura se ha des-tradicionalizado (Giddens) y desterritorializado (García Canclini), es decir, se ha convertido en un repertorio de signos y símbolos producidos técnicamente de acuerdo a intereses particulares y difundidos planetariamente por los medios de información” (Castro, 2002).

Entonces, se impone pensar lo cultural en otros términos. Ante todo salir del prejuicio que lo reduce al estudio de sociedades premodernas, ancladas en el pasado remoto y en temas que no tocan la vida cotidiana de las poblaciones urbanas contemporáneas. Y, en contraposición, aceptar que es posible desde esta perspectiva acercarse a procesos complejos, donde se definen espacios de lucha y de apropiación simbólica, legitimación y producción de las instancias en las que se construye y reinterpreta lo ‘elementalmente humano’; donde se inscribe toda acción comunicativa, que se convierte en acción generadora de sentido en su proyección sobre objetos y personas, al crear o recrear el espacio para la comunicación intersubjetiva; que es memoria de lo que hemos sido, y registro imaginario y sedimentado de lo que pudimos alguna vez ser y hacer, herramienta privilegiada para definir nuestra situación dentro de la vida social y colectiva; espacio donde se organiza el movimiento constante de la vida concreta, en el sentido práctico del presente; donde se constituyen modos de concebir (y de vivir) el mundo de la vida. Por tanto, el objeto de estudio de la cultura no le pertenece a ninguna disciplina; y aquellas que se lo han apropiado simplificándolo (como es el caso de la antropología) tienen que hacer una lectura crítica de su posición.

Y encarando el segundo gran debate, superar la posición marxista reduccionista, es decir, abandonar la visión que considera la cultura como simple ‘epifenómeno’ de la economía. La cultura atraviesa el mundo y por efecto de las desiguales posiciones dentro de la estructura social, permite ver una división práctica, efectiva y operante del mismo. Alrededor de la cultura se juegan cuestiones que aunque no sean “inmediatamente políticas ni económicas”, no por ello son menos trascendentales. Ahí se pueden localizar procesos de atesoramiento, reproducción, utilización y escenificación de la memoria social, de búsqueda y auto-representación de identidades, de organización social capilar, de creación y recreación signica muy concretos, muy cercanos, muy humanos, muy cotidianos. Son las variables que no dependen única y exclusivamente de la estructura de clases y que todas las categorías sociales comparten en mayor o menor medida. Son este tipo de elementos sobre los que descansa una buena parte de la posibilidad real y objetiva de la conformación y ejercicio del poder cultural... los dominios que antes se consideraban exclusivos de otras disciplinas.

La producción de pensamiento en torno a la cultura y su relación específica con la comunicación ha estado muy influenciada por los aportes de trabajos que marcan el origen de un conjunto de replanteamientos de fondo, iluminadores del campo en América Latina. Primero, está Antonio Gramsci (*Cuadernos de la cárcel*, 1975): las categorías de hegemonía (donde se combinan coerción y consenso), ideología y subalternidad; son fundamentales para comprender las formas de la acción cultural atravesadas por el poder. En su perspectiva, los medios de comunicación, los intelectuales y las escuelas sirven como correas de transmisión de la ideología en la arena pública. Esta sin embargo no es una arena vacía, es un espacio de lucha, de confrontación. La “comunicación”, en su nivel político, juega un papel fundamental en el proceso de producción de sutiles mecanismos generadores de consenso y/o complicidad en las sociedades industriales avanzadas.

Gramsci es capaz de prever la función estratégica de la comunicación, y sobre todo su papel cada vez más significativo en la articulación del poder en una sociedad en la cual el avance del capitalismo salvaje va desdibujando la verdadera democracia.

Concibe la cultura como relativamente independiente de su base estructural, un sitio de lucha hegemónica en que las distintas concepciones del mundo convergen y son resignificadas, apropiadas por la sociedad. Los medios de comunicación junto con la escuela y la iglesia son los aparatos ideológicos del estado, la parte estructurada de la organización material a través de los cuales la clase dirigente establece su dominio en el terreno de las ideas. Quizá la más llamativa influencia ideológica se recibe por los medios de comunicación, aunque estos hacen parte de un entorno más amplio. La ideología es un proceso en el que confluyen el entorno y la predisposición personal: siempre existirá una pluralidad ideológica y es responsabilidad del individuo asumirla, no de los medios o de los aparatos ideológicos.

En segundo lugar, está la pregunta por el actor, por la comunicación entre sujetos situados históricamente. Allí es central el trabajo de Pierre Bourdieu, sus incursiones en el ámbito de las prácticas culturales, del lenguaje y el análisis del consumo. En su trabajo *Sobre la televisión* (Bourdieu, 1997), el autor actualiza las tesis que más de veinte años antes había expresado en su artículo “La opinión pública no existe”: esta no es más que un endeble y volátil constructo realizado por un colectivo profesional que desde las determinaciones particulares de su campo se atribuye la capacidad de agregar, seleccionar, inquirir o atribuir ideas y valores, para posicionar una visión interesada (y estratégica para su campo) de la realidad. Sus posiciones sociales, trayectorias, luchas, expresiones desiguales de capitales desiguales, sentidos diferentes para acciones diferentes, se armonizan artificialmente y se combinan en categorías aparentemente naturales pero vacías en su abstracción, que real-

mente encubren algún tipo de dominación. Su análisis es particularmente perspicaz (a veces un tanto desenfocado) respecto a las transformaciones (en forma de censura y violencia simbólica) que el nuevo ámbito competitivo de la producción mediática induce en el campo periodístico y las presiones —negativas— que este induce, a su vez, en los ámbitos genéricos de la producción cultural y científica.

La tercera figura es Michel de Certeau (1980), quien permite entender precisamente las redes del poder, esos fractales de movimientos del campo. Esboza los elementos de una teoría de las prácticas cotidianas, que va más allá de las concepciones acerca de que éstas son el lugar de las resistencias o, al contrario, de las inercias estructurales.

Ya Hoggart había inaugurado otros exámenes orientados a entender los usos populares de los bienes simbólicos industriales. Con lo cual el sujeto-receptor volvió a tener mayor o menor presencia en el proceso comunicacional masivo y, por supuesto, la cuestión de la cultura entró en escena.

De Certeau (1980) introduce la distinción sustancial entre “usuarios” y “consumidores” culturales; respecto a las prácticas de uso considera que deben ser pensadas como tácticas enfrentadas a estrategias de control y, además, como una “otra producción”. Su propuesta interpretativa es muy relevante para la investigación y la teorización de uno de los componentes más polémicos de los procesos masivos de comunicación, la recepción, considerado normalmente como el polo de la pasividad, el conformismo y la simple reproducción.

La comunicación, desde su punto de vista, tendría un carácter de “extrema necesidad”, porque hace posible la vida social, la interacción humana, y está fundada en un equívoco necesario, esto es, en “la existencia de un tipo de intercambios en que los sujetos hallan un espacio de encuentro para sus diferencias y un modo de

negociación para yuxtaponer voluntades de difusión y estrategias de acción fundamentalmente antagonistas”.

Volviendo a los fundadores británicos de los estudios culturales, si se habla de la ‘cultura común’ (Williams, 1965) o ‘popular’, que por efecto de su relación con los medios de comunicación se convierte en ‘masiva’, hace falta recuperarla del exclusivo lugar en el que estuvo confinada: la literatura clásica, el exquisito arte destinado a las élites, la ilustrada discusión de las minorías doctas, el patrimonio museístico de los expertos en indigenismo y vestigios primitivos del pasado. Y al liberarla de esos prejuicios, aceptar que se objetiva en diversidad de formas narrativas y expresivas que usan lenguajes del cuerpo, imágenes y sonidos salidos de la entraña de la gente en su permanente búsqueda por convertir el mundo en su casa.

Pensar los estudios culturales como un campo emergente que se propone articular formas nuevas de conocer lo social a lo largo y ancho del mundo, es asumir la especificidad de lo local y las variables que el sesgo universalista de la ciencia ignoró (género, etnia, generación, territorio) y los múltiples abordajes que proponen formas de conocimiento derivadas de las ciencias, la experiencia, el arte...; estamos en presencia de una propuesta que hace replanteamientos metodológicos, epistemológicos, y temáticos:

## Replanteamientos

“Primero, a nivel metodológico —y a pesar del auge que han tenido ciertas tendencias culturalistas, populistas o posmodernistas en los últimos años—, los estudios culturales han contribuido a superar la dicotomía entre el objetivismo y el subjetivismo (es decir, entre las tendencias nomotéticas y las ideográficas de las ciencias sociales). La cultura se ha convertido en la pinza que vincula las estructuras sociales con los sujetos que la producen y reproducen. Plan-

tear la relación dialéctica entre sujeto y estructura es, pues, el principal aporte metodológico de los estudios culturales.

Segundo, a nivel epistemológico, los estudios culturales se inscriben en lo que Boaventura de Sousa Santos ha llamado la ‘doble ruptura epistemológica’ de las ciencias sociales. Si la ‘primera ruptura’ (siglos XIX y XX) se realizó frente al sentido común y adoptando el modelo propagado por las ciencias naturales (alejamiento de las ‘nociones precientíficas’ y la creación de una distancia con respecto al ‘objeto’ —obedeciendo al ‘paradigma de la representación’... distanciándose del sentido común o ‘doxa’... creando una distancia frente a él y suponiendo que mientras mayor es la distancia, más objetivo es el conocimiento), la ‘segunda ruptura’ —que se realiza actualmente— apunta hacia la eliminación de la distancia frente al sentido común. Lo cual significa que las ciencias sociales contemporáneas se enfrentan al desafío de acercarse hacia otras formas de producción de conocimientos, pero no para convertirlas en ‘objeto de estudio’, es decir, no para ‘representarlas’ sino para comunicarse con ellas. Los estudios culturales serían un punto de avanzada de las ciencias sociales hacia el reconocimiento de otras formas (locales) de conocimiento y para la promoción de un nuevo sentido común (una nueva racionalidad práctica) en el que participen todas las comunidades interpretativas.

Tercero, a nivel de contenidos temáticos, la cultura que los estudios culturales ‘crean’ como objeto de conocimiento no es la misma que habían creado anteriormente la antropología, la sociología, la economía ni las humanidades. Es decir. No es el conjunto ‘orgánico’ de valores, lenguajes, mitos y creencias tradicionales (concepto ‘antropológico’ de cultura), ni tampoco el efecto ideológico de los procesos que ocurren en la base material de la sociedad (concepto ‘economicista’ de cultura), y mucho menos la objetivación del espíritu de los grandes creadores y pensadores (concepto ‘humanista’ de

cultura). La cultura que ‘estudian’ los estudios culturales tiene menos que ver con los artefactos culturales en sí mismos (textos, obras de arte, mitos, valores, costumbres, producciones audiovisuales, etc.) que con los procesos sociales de producción, distribución y recepción de esos artefactos. Es decir, los estudios culturales toman como objeto de análisis los dispositivos a partir de los cuales se producen, distribuyen y consumen toda una serie de imaginarios que motivan la acción (política, económica, científica, social) del hombre en tiempos de globalización. Al mismo tiempo, los estudios culturales privilegian el modo en que los actores sociales se apropian de estos imaginarios y los integran a formas locales de conocimiento” (Castro, 2002).

## La especificidad de los Estudios Culturales en América Latina

Es importante recoger los aspectos básicos del debate que se plantea en relación con el título de este segmento. Ello implica revisar algunos cuestionamientos que se hacen al campo académico, más específicamente a la articulación entre ‘cultura’ y ‘poder’ en este contexto geopolítico. Por otra parte, hacer un breve recorrido por el mapa local. Y finalmente, establecer la relación específica con la comunicación.

Tomaré como punto de partida algunas posiciones del investigador venezolano Daniel Mato (2002) en su *Crítica de la idea de Estudios Culturales Latinoamericanos y propuestas para la visibilización de un campo más amplio, transdisciplinario, crítico y contextualmente referido*. Refiere testimonios de cuatro de las figuras más connotadas y emblemáticas a nivel internacional; en primer lugar Jesús Martín Barbero quien aclaraba: “Yo no empecé a hablar de cultura porque me llegaron cosas de afuera. Fue leyendo a Martí, a Arguedas que yo la descubrí [...]. Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esa etiqueta apareciera” (1997). Luego Néstor García Canclini, interrogado por la revista *Journal of Latin American Cultural Studies*, responde:

“Comencé a hacer Estudios Culturales antes de darme cuenta que así se llamaban” (1996). Beatriz Sarlo sostiene a la misma revista: “En Argentina nosotros no los llamamos ‘Cultural Studies’. Más aún, con Carlos Altamirano hemos creado una Maestría [...] y la hemos llamado ‘Sociología de la Cultura y Análisis Cultural’, no ‘Cultural Studies’ –que es un término que ha sido puesto en circulación masiva por la academia estadounidense– (1997). Y más recientemente, Renato Ortiz, hablando de una encuesta que le hicieron, comenta: “El cuestionario propuesto por la Universidad de Stanford me cita como uno de los más ‘sobresalientes’ latinoamericanistas dedicados a los estudios culturales, lo que me proporciona gran satisfacción. Sin embargo, a pesar de estas pruebas, la imagen que tengo entre mis colegas brasileños no se ajusta a esta definición. Para ellos soy, simplemente, sociólogo, antropólogo [...]” (2001).

Además de los cuatro mencionados, también han sido traducidos al inglés, en algunos casos por primera vez, el pensamiento crítico de Norbert Lechner, Raquel Olea, Martin Hopenhayn, Nelly Richard, Enrique Dussel y otros interlocutores de la cultura latinoamericana contemporánea. Aún así están por fuera del marco referencial de la literatura científica, que en el subcontinente es cada vez más amplia. Igualmente debe añadirse que el pensamiento crítico brasileño, donde se destacan figuras como Roberto Schwarz y Silviano Santiago, tampoco ha sido ampliamente reconocido en este terreno.

Algunos textos de Beatriz Sarlo (*Escenas de la vida posmoderna*) y Carlos Rincón (*La no simultaneidad de lo simultáneo*), entre otros, apuntan hacia un horizonte más abarcador, tanto en términos de los estudios culturales (literatura y medios masivos) como en su relación con el marketing globalizador en el cual la estética, la política y la economía se vuelven espacios inseparables.

La denominación Latin American Cultural Studies aparece como un rótulo de la academia estadounidense, que forma parte del proceso de

institucionalización académica mundial, con el cual canoniza a ciertos autores y define como sus ‘paradigmas’ (en el sentido de ‘realizaciones ejemplares’) tres libros: *De los medios a las mediaciones*, de Martín Barbero; *Culturas híbridas y Consumidores y ciudadanos*, de García Canclini. La etiqueta de “estudios culturales latinoamericanos” podría corresponder a una copia de los ‘Cultural Studies’ angloamericanos, subordinada a ciertas formas alternativas de pensar, lo cual impediría reconocer, más allá de los ‘estudios’ escritos en inglés (representaciones globales), las prácticas de actores sociales significativos —como por ejemplo organizaciones indígenas, cívicas, ambientalistas, etc.— que nos diferencian. Para no caer en esta estandarización transnacional habría que desconfiar también de otras categorías que se han convertido en comodines académicos para entablar relaciones con la metrópoli: estudios postcoloniales y de la subalternidad, son los más utilizados. Lo anterior sin olvidar la historia colonial de la que venimos y las mentalidades colonizadas de algunos intelectuales que entran en estos juegos de poder.

Según Richard, “los estudios culturales se formulan y desarrollan como disciplina (o antidisciplina), —en base al préstamo teórico y metodológico— (epistemologías postmodernas si queremos, o, bien, ‘teorías sin disciplina’ —todas y/o ninguna disciplina a la vez— si optamos por la posición de Frederic Jameson), por lo menos desde los años sesenta en Inglaterra. Estos, de manera progresiva, van ganando cierta legitimidad en la academia norteamericana, primeramente; luego en México, para incorporarse más tarde a otros países de América Latina, que desde una serie de centros de estudio —tanto intra como extramuros universitarios— comienzan a tratar temas, tales como [...] las relaciones entre el poder metropolitano-occidental y formaciones periféricas; las dinámicas de resistencia cultural que oponen las identidades no hegemónicas a los códigos sociales dominantes; la reconversión de lo popular y de lo nacional bajo el efecto globalizador de las comunicaciones de masas; el pensamiento de lo híbrido (fronteras, impureza, alteridad) que atra-

viesan pertenencias no homogéneas a registros comunitarios fragmentados [...]. A esto habría que agregar la redefinición del lugar del intelectual en las nuevas formas de producción teórica. [...] Una manera eficaz de restituir el volumen y el espesor de esas tramas locales pasa por una comprensión detallada de cómo se van suscitando y desplegando ciertos debates locales, cuyas apuestas teóricas sólo pueden ser comprensibles en función de las políticas de campo y las batallas de saber en las que, coyunturalmente, se inscriben” (Mato, 2002: 363).

Surge entonces la pregunta acerca de las apropiaciones y legitimaciones que se han hecho de los saberes sobre las relaciones entre “cultura” y “poder” en América Latina, es decir, la pregunta por los procesos de ‘recepción, traducción y diseminación’ de la teoría cultural y su ‘re-funcionalización táctica’ al servicio de la construcción de espacios institucionales académicos de poder. Desde el ángulo de quienes provienen de los estudios literarios se propone la idea de que los estudios culturales latinoamericanos “no representan únicamente una ruptura epistemológica con respecto a lo que se hacía antes —como lo es en general en el caso de los ‘Cultural Studies’— sino, sobre todo, una continuidad de nuestro propio desarrollo crítico latinoamericano” y conforme a Ríos, que, incluso: “[...] los pensadores latinoamericanos de la cultura —a la manera de Rodríguez, Bello, Sarmiento, Martí, Rodó, Henríquez Ureña, Reyes, Fernández Retamar, González Prada, Mariátegui, Ortiz y Rama— son, en un sentido bien estricto, los verdaderos precursores de los Estudios Culturales Latinoamericanos” (Mato, 2002: 247).

Indudablemente existe en América Latina un amplio campo de reflexiones intelectuales sobre la relación entre cultura y poder. Hace falta entonces ampliar las fronteras de lo que se entiende por “estudios sobre cultura y poder en América Latina” más allá de los estrechos compartimentos académicos universitarios e incluir: “[...] prácticas que involucran no sólo la producción de “estudios” como también otras formas

con componentes reflexivos de producción de conocimiento. Algunos suponen trabajo con diversos grupos de población en experiencias de autoconocimiento, fortalecimiento y organización, otras son de educación popular, otras se relacionan con los quehaceres de creadores en diversas artes”. Es el caso del periodismo y las diversas formas de intervenir en los debates públicos de múltiples actores, “no sólo los gobiernos nacionales y sus agencias, sino una amplia diversidad de actores sociales, la cual incluye organismos internacionales, organizaciones de derechos humanos, organizaciones indígenas, organizaciones afro-latinoamericanas, y otros actores participantes en diversos movimientos sociales” (Mato, 2002).

Se rescatarían allí los aportes de Paulo Freire y Orlando Fals Borda, así como los “del movimiento zapatista en México; los movimientos de intelectuales indígenas en casi todos los países de la región y figuras públicas del peso de Rigoberta Menchú y Luis Macas; el movimiento afro-americano; el movimiento feminista... Y figuras cuyo compromiso investigativo va activamente ligado, por ejemplo, a problemáticas de derechos humanos, como es el caso de Jelin (Antonelli, 2001), la Universidad de las Madres de la Plaza de Mayo (Basile, 2001) y de la Red de Apoyo por la Justicia y la Paz (El Achkar, 2001) o bien a comunidades étnicas como es el caso de Jesús “Chucho” García (García, 2001) y movimientos indígenas (Dávalos, 2001). Además diversos movimientos teatrales y de activistas teatrales (los casos de Augusto Boal y Olodum); diversos movimientos de expresiones musicales (la nueva canción, los rock críticos, etc.), el trabajo de numerosos humoristas gráficos (Quino, Rius, Zapata, y otros), el de cineastas (novo cinema brasileiro y otros), etc.”. Podríamos añadir innumerables ejemplos de experiencias donde los/las jóvenes son agentes sociales y culturales.

Si resulta pertinente hablar de ‘estudios culturales latinoamericanos’ es porque hay un lugar de enunciación que posee especificidades reconocidas desde donde se construye un campo su-

mamente heterogéneo de prácticas académicas e intelectuales cuya retórica enfatiza su carácter no-disciplinario, inter o transdisciplinario según los casos, que estudian y/o intervienen en asuntos de cultura y poder, o de cultura y política, o en lo político de lo cultural y lo cultural de lo político. A pesar de ser un espacio social lleno de diferencias, nos asocia la capacidad de auto-identificación con un pasado colonial común que ha sido fuente de lugares semejantes en los sistemas internacionales de división del trabajo y de relaciones de poder; procesos semejantes de “ajuste estructural” de inspiración neoliberal; formas de exclusión social semejantes; procesos semejantes de democratización tras experiencias dictatoriales, o más en general autoritarias, muchas tan recientes que todavía son del presente; tradiciones autoritarias aún vigentes...

Por otro lado, las ‘prácticas’ de buena parte de los intelectuales latinoamericanos desarrolladas fuera, o al menos más allá, o afuera y adentro del ámbito convencionalmente académico, de la ‘ciudad letrada’, no solo resulta significativa desde un punto de vista político, sino también por su poder para estimular desarrollos teóricos innovadores, pues incide no solo en la elección de temas, sino también en la reflexión ética y epistemológica que condiciona a las preguntas y modos de investigación o de producción de otros tipos de prácticas y discursos. Estos tipos de estímulos o de retos son los que subyacen o alimentan las contribuciones hechas por numerosos intelectuales latinoamericanos entre los cuales podemos destacar, por ejemplo, los retos para la investigación y para la elaboración teórica que implican el interés y/o la experiencia en la formulación de políticas culturales para los Estados y/o para diversos movimientos sociales (Antonelli, Basile, Dávalos, El Achkar, Illia García, Jesús “Chucho” García, Maccioni, Mignolo, Ochoa Gautier, Vargas, Walsh y García). O también los retos que produce el interés y/o experiencia de participar activamente en debates públicos y/o en el diseño de políticas para las artes y/o los medios y las llamadas “industrias culturales” (Bermúdez, Grimson y Varela, Hernández, Maccioni,

Rosas Mantecón, Sant'Anna, del Sarto, Sovik, Wortman). O, de maneras diversas, los retos relacionados con el compromiso, cuanto menos emocional, y, en ocasiones, práctico planteado por experiencias sociales difíciles de definir en pocas palabras pero, en todo caso, reminiscientes de colonialismo, como las que deben afrontar los intelectuales puertorriqueños y chicanos (Juhász–Mininberg, Tinker y Valles, Baptista, Ferreira de Ameidá, Mignolo, Pajuelo).

Los estudios culturales vendrían a instalarse en cierta “traslocalización discursiva de Latinoamérica, que pone en juego las pertenencias culturales de carácter nacional o tradicional, las cuales parecieran ser relevadas (o, por lo menos empujadas hacia los márgenes) por identidades orientadas hacia valores transnacionales y posttradicionales” (Castro–Gómez y Mendieta, 1998). En este contexto se entiende la conformación de grupos como el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, donde el ‘subalterno’ emergería en los intersticios de las disciplinas académicas, pues éstas, así como “las configuraciones tradicionales de la democracia y del estado–nación han impedido que las clases sociales subalternas tomen parte activa en los procesos políticos y en la constitución del saber académico, sin reconocer sus contribuciones potenciales como capital humano (excepto para explotarlo).” En la actualidad, el subalterno se observaría más nítidamente en el desmantelamiento de los regímenes autoritarios, en el desplazamiento de los proyectos revolucionarios, y en las dinámicas creadas por el efecto de los *mass–media* y el nuevo orden económico transnacional, que llaman a otras formas de pensar y de actuar políticamente. Resultan evidentes las articulaciones con los estudios subalternos de Gupta (1997), quien mira la vida cotidiana de la India contemporánea en relación con el Estado y el conjunto de prácticas que hacen imposible que el Estado occidental implantado en el sistema tradicional satisfaga los derechos y necesidades de los ciudadanos.

Ahora bien, más allá de convergencias y divergencias entre Estudios Culturales, latinoame-

ricanismo y subalternidad, en estos momentos parece evidente —así lo señala Bravo (Castro–Gómez y Mendieta, 1998)— que la globalización y los cambios sucedidos en las sociedades latinoamericanas, no tendrían por qué conducirnos a no poder hablar, pues los discursos metropolitanos no han agotado en su reflexión los mitos e invenciones que sobre América Latina se han hecho, y que todavía nos persiguen, como la América mágica, que fija un estado de pureza o virginidad que vuelve estática la identidad, pero del cual ningún pensamiento esencialista logra informar.

### El contexto histórico: nuestra ‘modernidad’ tardía

Preguntarse por los estudios culturales en América Latina implica hacer una reflexión de contexto histórico acerca de los siguientes asuntos: el camino a la modernidad que se da en América Latina, la identidad latinoamericana, y la relación entre las dos anteriores, la globalización y el postmodernismo.

La modernidad es mucho más que un periodo histórico, más que los eventos que le dan origen en la Edad Media europea: el Renacimiento, la Reforma protestante y el descubrimiento de América. Aunque se afirma que existen “múltiples modernidades”, algunos elementos son esenciales para acercarse a una comprensión básica: Kant y Hegel coinciden en que libertad y subjetividad son su fundamento; “usar el entendimiento propio sin la guía del otro”. Si asumimos la opinión de Castoriadis (1990) dos ‘significaciones imaginarias’ son las claves: autonomía y control.

El proyecto de autonomía colectiva e individual es decisivo: la sociedad se puede dar sus propias leyes y las puede cuestionar (práctica del autogobierno democrático), decide qué entiende por la verdad y la manera de llegar a ella, superando la visión teocéntrica medieval en la cual la religión fijaba el *nomos* social. Y en el nacimiento del

capitalismo, se mezcla con la expansión ilimitada del dominio racional mediante el control de la naturaleza.

Aunque hay pensadores que hablan de una pseudo—modernidad en América Latina (Véliz, 1984), en la medida que se trataría de una pura imitación de Europa y Estados Unidos, hay diferencias marcadas en las principales problemáticas y su concreción institucional: la política, la económica y la epistémica. Tres siglos de colonización condicionan los orígenes de la modernidad y marcan distancias con sus fuentes: la ausencia de feudalismo, la ausencia de disidencia religiosa, la ausencia de una revolución industrial, la ausencia de algo parecido a la Revolución Francesa. Dicho en otros términos, hubo centralismo político sin oposición de poderes locales; hubo monopolio religioso católico sin la contraparte de otras iglesias ni movimientos religiosos populares; las clases dominantes terratenientes prefirieron exportar materias primas de sus haciendas y más tarde promover una limitada industrialización controlada por el Estado, evitando así la creación de una burguesía y un proletariado fuertes e independientes; hubo un poder político autoritario que dejó paso a una democracia formal creada desde arriba, sin base de sustentación burguesa ni popular, marcadamente no participativa.

El centralismo latinoamericano es anterior a la independencia, tiene como base una burocracia legalista y autoritaria. A pesar del lento y austero advenimiento de la libertad religiosa, educacional y de prensa liberal y republicana en la región, de los intentos por establecer gobiernos democráticos y repúblicas descentralizadas en los cuales existiera separación de los poderes del estado, elecciones libres y garantías a los derechos humanos, de la apertura de escuelas laicas..., todos los cambios estuvieron atravesados por ambigüedades y debilidad epistémica. Los principales intelectuales del siglo XIX lucharon por la “emancipación mental” (Barreda, 1867), al menos por tres formas necesarias de esta: científica, religiosa y política; más allá de la indepen-

dencia política, se consideraba indispensable cambiar viejos hábitos de pensamiento, renovar costumbres, abandonar actitudes coloniales.

“Sin embargo, la lucha por la autonomía con respecto a la religión católica y la cultura hispánica no solo tuvo rasgos extravertidos e imitativos, sino que también aumentó los rasgos centralistas de las democracias latinoamericanas al tomar el estado el control de la educación y de otras instituciones culturales” (Larrain, 2005). Así, gracias a las intervenciones militares, a los regímenes populistas y nacionalistas, enfrentando las fuerzas conservadoras atrincheradas en los parlamentos, se consolida entre 1930 y 1970 en América Latina una modernidad que amplía el proyecto de autonomía y comienza a avanzar en un proyecto de control con la industrialización, más afín al modelo de autonomía colectiva europeo que al modelo de autonomía individual norteamericano. Sin duda esto influye en la creación de estados de bienestar y formas de legislación social, aunque con un carácter más centralizado que concentra el poder en un estilo presidencialista, le da preponderancia a las clases empresariales para intervenir en política, con lo cual se instala “una democracia de ciudadanía de baja intensidad”, donde no impera la legalidad (“se acatan las leyes pero no se cumplen”) ni se garantizan los derechos civiles y políticos.

Los procesos modernizadores se revierten a partir de la crisis internacional de los años 70, momento en que aparecen varias dictaduras de derecha en América Latina. Se reafirma entonces la tendencia centralista autoritaria en conflicto con el estado de derecho y se evidencia mayor inestabilidad política y autonomía del mercado: los ciudadanos se empiezan a ver como consumidores, en coherencia con el neoliberalismo de Hayek (donde se funden religión, autoritarismo y libre mercado). La represión anti-terrorista, el empobrecimiento generalizado, el desprestigio de la democracia y la exclusión del pueblo en la toma de decisiones son resultados patentes, que influyen decisivamente en el diseño de la política social.

Si podemos hablar de una identidad colectiva latinoamericana que se fragua en este momento histórico, ‘comunidad imaginada’ en términos de Anderson (1983), entendida como una narrativa que construye la interacción simbólica de sus habitantes con otros, mediando un patrón de significados culturales, esta se conforma a partir de los impactos de la mediatización de la cultura moderna, de la globalización y el postmodernismo.

Se trata de un cambio cualitativo en la producción y circulación de formas simbólicas que surge con la modernidad básicamente a través de los medios de comunicación (Thompson, 1990), sobretudo la televisión, y conglomerados transnacionales que los mercantilizan más allá del contexto de las relaciones interpersonales, usando géneros de la cultura popular (por ejemplo, el melodrama) que son de consumo masivo y establecen simbiosis con la ‘alta cultura’. Uno de sus efectos ha sido la globalización mediada de la cultura, que se ha convertido en el eje de la globalización mundial y pieza clave en la construcción de identidades nacionales e individuales.

Según Giddens (1991) la globalización y la modernidad tardía son paralelas y han erosionado las certezas que definían las identidades colectivas de manera permanente (patria, religión, familia, estamento). Hoy se espera que el yo elija cursos de acción alternativos. En consecuencia, se erosiona la autonomía de los estados-nación (Larrain, 2005), sus límites territoriales, su poder y su capacidad de diseñar políticas públicas. Género, etnia, equipo de fútbol, grupos musicales y ecologistas son categorías identitarias emergentes con las que se comparte la nacionalidad. “Los medios electrónicos pasan a ser recursos disponibles en todo tipo de sociedades y accesibles a todo tipo de personas, para experimentar con la construcción de nuevas identidades colectivas y la imagen personal” (Appadurai, 2000).

No sobra recordar que en el periodo de la posguerra prácticamente se llega al consenso que el desarrollo y la modernización son el único medio para superar la pobreza. La identidad la-

tinoamericana hace entonces un viraje hacia un modelo de desarrollo que se impone, donde un Estado centralista asume el papel de proveedor de bienestar. Sin embargo, una relectura crítica de los procesos sociales contemporáneos indica que la comprensión de nuestra realidad exige superar ese paradigma y el mito de una modernidad (de matriz eurocéntrica, racional, ilustrada) supuestamente universal, que deriva en una representación hegemónica.

Una conclusión muy importante es que “no hay modernidad sin colonialidad, siendo esta última constitutiva de la primera. Y el hecho de que la ‘diferencia colonial’ es un espacio epistemológico y político privilegiado. En otras palabras, lo que emerge de este encuadre alternativo es la necesidad de tomar seriamente la fuerza epistemológica de las historias locales y pensar lo teórico a través de la praxis política de los grupos subalternos” (Escobar, 2004).

Pensadores como Dussel y Mignolo, en América Latina, acuñan nociones alternativas muy valiosas: la ‘transmodernidad’ (la posibilidad de un diálogo no eurocéntrico con la alteridad), ‘pensamiento de frontera’, ‘epistemología de frontera’ y ‘hermenéutica pluritópica’ (Dussel, 1992). Todas apuntan a la necesidad de “una especie de pensamiento que se mueva a lo largo de la diversidad de los procesos históricos” y que “enfrente el colonialismo de la epistemología occidental (de la izquierda y de la derecha) desde la perspectiva de las fuerzas epistémicas que han sido convertidas en subalternas formas de conocimiento (tradicional, folclórico, religioso, emocional, etc.)” (Mignolo, 2001). Se trataría de potenciar el conocimiento del que es capaz la masa por sus relaciones sui generis con el proceso de colonización que el autor denomina ‘sistema mundo colonial moderno’, de construir un conocimiento de borde, que “reconozca los logros y revele las condiciones de la geopolítica del conocimiento en el mundo colonial moderno, reconociendo y revelando el ejercicio del poder colonial imbuido en la geopolítica del conocimiento...” (Zuleta, 2004).

Recesión, crisis y la famosa ‘década perdida’ precipitan a finales de los años 70 un momento histórico de marcado pesimismo, en el cual la modernidad parece el camino equivocado para lograr una identidad latinoamericana. Surge la hipótesis de una matriz alternativa, la simbólico-dramática, de carácter vitalista, expresionista y trascendente, con énfasis en la religiosidad popular y la estética. Algunos rasgos encontrarán allí sustento: cierto fatalismo y formas de solidaridad, especialmente en sectores populares marginados y excluidos como reacción a la pobreza, violencia e injusticia permanentes.

Otra matriz con fuerte pregnancia proviene de intelectuales latinoamericanos críticos del marxismo, cuyas proclamas más importantes son: “1. Rechazar la idea marxista de la identidad latinoamericana como resultado de la dialéctica de las clases sociales y, en su lugar, proponer la noción de identidad como fruto de la acción de lo popular, que se expresa a través de la masa y sus mediadores, como por ejemplo el consumo y los medios masivos de comunicación. 2. Rechazar la idea tradicional de la identidad como resultado de una esencialidad y, en cambio, postular la noción de identidad como proceso interactivo que obedece a unas condiciones históricas de posibilidad no sólo de índole económica. 3. Rechazar la idea ilustrada de lo cultural como estudio sistemático del folclor y, en contraste, plantear la concepción de lo cultural en tanto la construcción de una analítica de los juegos de racionalidad inserta en los procesos sociales de masificación, referidos a las mediaciones o a la hibridación” (Zuleta, 2004).

Se pregunta, entonces, Zuleta (2004) si los estudios culturales latinoamericanos han construido un “nuevo campo problemático mediante el cual, por el uso de un lenguaje personal, logran situarse en la frontera del saber de la tradición para plantear las preguntas de otra manera”. Y se interroga si en el límite no es más que otro discurso que suplanta los anteriores [...] el del cristianismo, el de la Ilustración y, después, el del marxismo, todos con su idea totalizadora de

la emancipación. ¿En qué consistirá esta nueva verdad para Latinoamérica? [...] “Sus postulados se basan en la suposición de la existencia de la diferencia, mediante la cual se quiere adjudicar una identidad a esa región. El acceso al conocimiento de esta diferencia permite, pues, el conocimiento de lo verdadero y, en consecuencia, la emancipación regional.”

Finalmente, hace falta poner en conexión con los conceptos anteriores el postmodernismo, y los supuestos sentimientos de fragmentación, contingencia, falta de unidad, caos, división, diferencia, discontinuidad y falta de sentido, como si ellos hubieran producido el fin de la modernidad y la pérdida del sujeto. Este último asunto tiene especial relevancia por cuanto el discurso postmodernista toca el problema de la identidad en dos formas contradictorias: por una parte acentúa el descubrimiento del “otro” y su derecho a hablar por sí mismo; y por otra parte, destaca el descentramiento del sujeto y la pérdida de su identidad.

En el fondo el postmodernismo concibe que la realidad se ha desintegrado en una multiplicidad de simulacros y significantes sin sentido, dirección o explicación racional, hiperreales, dada su intersección con la explosión de imágenes que producen los medios masivos de comunicación (Baudrillard, 1998). En la medida que la relación entre discurso y realidad se quiebra, la oposición entre sujeto/objeto y sus modos de relación desaparecen, pierden sentido, en cuanto ambos son construcciones discursivas. Según Lyotard, la sociedad es una serie de juegos de lenguaje, cada uno con sus propias reglas y criterios de verdad, cada uno inconmensurable con el resto. Todo discurso epistemológico pretende ser poseedor de la verdad (simples ‘meta-relatos’) y capaz de producir la emancipación (Vattimo, 1990).

Si para la modernidad el sujeto estaba bien integrado, poseía un sí mismo coherente y centrado, origen y causa de sus acciones, ideas y textos; el sujeto de la posmodernidad está fragmentado y

descentrado en su ser más íntimo, internamente dividido, incapaz de unificar sus experiencias; se construye en el conflicto interno, no puede por tanto imaginar o diseñar estrategias para producir un futuro diferente. Curiosamente, y a pesar de la paradoja, en América Latina se acoge con entusiasmo el postmodernismo, tal vez por alejarse del esencialismo de la razón instrumental, en el intento de pensar desde 'otra' matriz que legitime su voz y el derecho a ser diferentes y permita recobrar la esencia perdida en los procesos de modernización. Sin duda, las teorías universalistas ni entienden ni ven las diferencias culturales y las discontinuidades históricas; pero también es cierto que desde las teorías postmodernistas afloran dudas: construir al otro tan distinto, acaso ¿lleva a verlo como inferior, perteneciente a un mundo ajeno y distante, invasivo e inaceptable? Tal vez sea una forma de racismo más sutil y fundamentalista, que niega la hibridación con ese 'otro' absoluto que nos ha negado; tal vez sea caer en un fetichismo de la diferencia; tal vez sea un puro voluntarismo del discurso que esencializa de nuevo ciertas categorías culturales y desconoce la estabilidad y resistencia de ese núcleo interno del sujeto que es agente consciente de construcción y cambio de la realidad, capaz de transformar las circunstancias y proponer algún futuro racional alternativo.

El concepto de una 'modernidad periférica' podría facilitar la comprensión de nuestros procesos particulares. Es la propuesta del investigador alemán Herlinghaus: "En Latinoamérica se ha ido articulando paralelamente, y hasta con anticipación a los balances postmodernos, un cuestionamiento no menos radical de las lógicas moderno tradicionales, enfrentándose a ideas que diseñaban lo moderno del continente bajo el signo de lo deficitario y lo complementario (...) El pensamiento articulador de la diferencia adquiere así contornos inconfundibles con el advenimiento, en la década de los ochenta, del concepto descentrado de una modernidad periférica. Modernidad no situada en medio de criterios y expectativas previamente racio-

nalizadas, sino modernidad como conjunto de experiencias de una nueva extensión cultural señaladas por las topologías de lo heterogéneo, de lo multicultural y multitemporal, de los cruces de lo político con lo cultural y, revelando la riqueza de una historización distinta (...) Las bases desde donde se repiensa la modernidad en la América Latina de los ochenta revelan un entramado propio de epistemologías: modernidad periférica es una noción abierta, que implica metodologías de búsqueda ubicadas en una nueva transdisciplinariedad de 'ciencias nómadas', en los espacios estratégicos que se abren entre la sociología de la cultura, los estudios de la comunicación, la 'politología cultural' y unos estudios literarios que han dejado de concebir a la cultura desde los cánones de la literatura misma" (Herlinghaus, M., Walter, 1994).

## Referencias bibliográficas

- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities*. London: Verso.
- Ang, I. (1985). *Watching Dallas: soap opera and the melodramatic imagination*. London: Methuen.
- Appadurai, A. (2000). *La modernidad descentrada*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Barreda, G. (1983). "Oración cívica", recitada el 16 de septiembre de 1867. En: *América Latina: positivismo y nación*. O. Terán (ed.). México: Ed. Katún.
- Baudrillard, J. (1988). *Symbolic exchange and death, en Selected writings*, ed. M. Poster. Cambridge: Polity press.
- Beverly, J. (1996). "Estudios culturales y vocación política". En: *Revista de Crítica Cultural*, No. 12, Julio 1996. Santiago de Chile.
- Castoriadis, C. (1990). *El mundo fragmentado*. Buenos Aires: Altamira.
- Castro, S. (2002). "La historicidad de los saberes, estudios culturales y transdisciplinariedad. Reflexiones desde América Latina". En: Florez, A., y Millan, C. eds., *Desafíos de la transdisciplinariedad*. Bogotá: CEJA.

- Castro, S., Mendieta E. (1998). "La translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de la globalización". En: *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Angel Porrúa.
- De Certeau, M. (1990). *L'Invention du quotidien, Arts de faire*, 1980; nouvelle ed. Luce Giard. Paris: Gallimard, Folio Essais.
- Dussel, E. (1992). 1492, *El encubrimiento del Otro*. Bogotá: Anthropos.
- Escobar, A. (2004). "Más allá del tercer mundo: globalidad imperial, colonialidad global y movimientos sociales anti-globalización". En: *Revista Nómadas*. No. 20, Abril 2004. Bogotá: DIUC.
- García-Canclini, N. (1999). "El consumo cultural: una propuesta teórica". En: Sunkel, G. (coord.). *El consumo cultural en América Latina*. Bogotá, D.C.: Convenio Andrés Bello.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press.
- González, J. (2005). "El estatuto teórico de la niñez y de la juventud en la reflexión económica". En: *Revista latinoamericana de ciencias sociales, niñez y juventud*. Vol. 3, No. 2, julio-diciembre. Manizales: Universidad de Manizales y Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano.
- Goodenough, W. (1976). "Multiculturalism as the Normal Human Experience". En: *Anthropology and Education Quarterly*. Vol. 7, 4, pp. 4-6, U.S.A.: Wiley.
- Gramsci, A. (1975). *Cuadernos de la Cárcel*. Turín: Einaudi.
- Gupta, A., Ferguson, J. (1997). "Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference". En: *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Pp. 33-51. Durham and London: Duke University Press.
- Hall, S. (1981) 'Encoding/decoding'. En: S. Hall, D. Dobson, A. Lowe and P. Willis (eds) *Cultura, media, language*. London: Hutchinson.
- On ideology: cultural studies 10*. (1972). Birmingham: Centre for contemporary cultural studies.
- Hall, S., Jefferson, T. (eds) (1976). *Resistance through rituals: youth subcultures in post-war Britain*. London: Hutchinson.
- Hebdige, D. (1979). *Subculture: the meaning of style*. London and New York: Routledge.
- Herlinghaus, H., Walter, M. (1994). *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlín: Langer Verlag.
- Hoggart, R. (1957). *The uses of literacy*. Harmondsworth: Penguin.
- Larrain, J. (2005). *¿América Latina moderna?* Santiago de Chile: LOM ediciones.
- Martin Barbero, J. (2004). "Narraciones sociales y mediación intercultural. El trabajo intermediador de Hermann Herlinghaus". En: *Revista Nómadas*. No. 20, abril. Bogotá: DIUC.
- Mato, D. (coord.) (2002). *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.
- Mattelart, A. Neveu, E. (1997). "La institucionalización de los estudios de la comunicación". En: *Revista electrónica* [www.innovarium.com/investigación/culturalstudies.htm](http://www.innovarium.com/investigación/culturalstudies.htm)
- Mignolo, W. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Morley, D. (1980). *The nationwide audience*. London: British Film Institute.
- Richard, N. (1998). "La intersección de los estudios culturales y de la crítica cultural: saberes académicos y texto crítico". En: *Revista de Crítica Cultural*. Santiago de Chile: DIUC.
- Schulman, N. (1993). "Conditions of their Own Making: An Intellectual History of the Centre for Contemporary Cultural Studies at the University of Birmingham". Canada: Canadian Journal of Communication.
- Thompson, J. (1990) *Ideology and modern culture*. Cambridge: Polity Press.
- Thomson, E. (1963). *The making of the english working class*. New York: Vintage.

- Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós.
- Veliz, C. (1984). *La tradición centralista de América Latina*. Barcelona: Ariel.
- Wallerstein, I. (coord.) (1996). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI editores.
- Williams, R. (1965). *The long revolution*. London: Penguin.
- Zuleta, M. (2004). "El lenguaje personal nietzscheano: Michel Foucault y los estudios culturales latinoamericanos". En *Revista Nómadas*. No. 20, abril. Bogotá: DIUC.