

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR
SEDE ECUADOR
COMITÉ DE INVESTIGACIONES

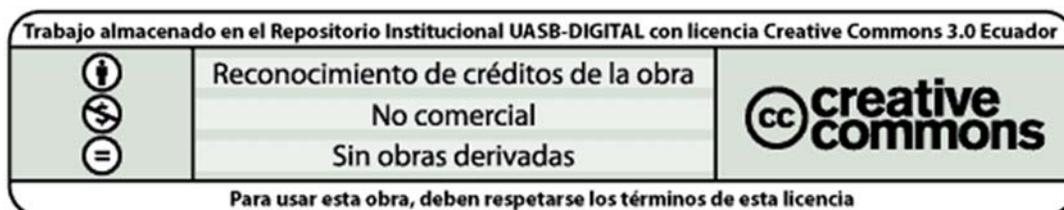
INFORME DE INVESTIGACIÓN
Crítica a “De los medios a las mediaciones” de Martín Barbero o sobre la
necesidad de dialogar con Stuart Hall

INVESTIGADOR RESPONSABLE

Pierre Edinsson Díaz Pomar

Quito – Ecuador

2019



Resumen

Reconociendo las reivindicaciones comunitarias y el fortalecimiento epistemológico que la teoría de las mediaciones ha generado en el ámbito comunicológico latinoamericano, a treinta años de la publicación de *De los medios a las mediaciones* esta investigación es una lectura crítica de uno de los libros que más luces teóricas, epistémicas y curriculares ha generado en las escuelas y facultades de Comunicación del país y de América Latina. Atendiendo a la importancia epistémica del texto de Barbero, esta lectura crítica se propone revelar el carácter innovador y conflictivo del libro, cuestionar y complementar el texto barberiano desde las reflexiones de Stuart Hall para posteriormente sugerir algunas conclusiones. El diálogo con una de las obras transdisciplinarias de mayor relevancia académica de los últimos años permitirá empezar a tejer un proyecto de comunicación que responda de manera categórica e imaginativa a los compromisos planteados por la historia reciente de América Latina.

Palabras claves: Jesús Martín Barbero, *De los medios a las mediaciones*, Stuart Hall

Datos del investigador: Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia, magíster en Estudios de la Cultura de la Universidad Andina Simón Bolívar del Ecuador, actualmente cursa el Doctorado multidisciplinario en Política, Sociedad y Cultura del CIDES-UMSA, Bolivia. Desde el año 2010 es profesor de la Universidad del Tolima.

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	4
1. EL CARÁCTER INNOVADOR Y CONFLICTIVO DE <i>DE LOS MEDIOS A LAS MEDIACIONES</i>	5
2. CUESTIONAMIENTOS Y COMPLEMENTOS A <i>DE LOS MEDIOS A LAS MEDIACIONES</i>	8
Sobre la razón ilustrada	10
Barbero y la Escuela de Frankfurt	14
Sobre la historia de América Latina	18
Enculturación, educación y burguesía	22
Lectura y cultura popular	25
Melodramas	28
Sobre la izquierda latinoamericana	32
Sobre la recepción	36
Conclusiones	54

Introducción

De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía fue publicado en 1987 y en más de treinta años ha sido un fenómeno teórico promotor de toda una escuela de investigación en el ámbito de la comunicación y la cultura: casi diez mil citas en google académico (castellano, portugués, inglés y francés), cinco ediciones en español, una en inglés, una en francés y una en portugués, citado en 25 idiomas, más de 9.000 autores que han citado la obra, números de revistas dedicados exclusivamente al libro, así como la realización de múltiples celebraciones y aniversarios evidencian su influencia cultural y académica.

Por la importancia teórica que el trabajo de Martín Barbero ha generado en el ámbito comunicológico latinoamericano, es necesaria una investigación que revele los alcances, los límites y los problemas de la propuesta teórica y comunicativa esbozada en uno de los libros que más luces teóricas, epistémicas y curriculares ha promovido en las escuelas y facultades de Comunicación de América Latina. Precisamente por su importancia, se considera pertinente realizar una lectura crítica centrada en cuatro temas: innovación, conflicto, cuestionamientos y complementos a *De los medios a las mediaciones*. Para la elaboración de la crítica se trabajará desde la propuesta analítica de otro gran estudioso de la cultura: Stuart Hall.

Para criticar *De los medios a las mediaciones* (DMM) se trabajará transcriticamente (Kojin Karatani (2005), Luis Tapia Mealla (2017), es decir, se establecerá una interactuación entre el libro de Martín Barbero con los trabajos de otros/as pensadores, pero dando prioridad a Stuart Hall, que en términos teóricos tiene varias similitudes con el trabajo de Barbero pero a su vez establece varias distancias y diferencias analíticas a la hora de estudiar la cultura que, y ésta es una apuesta del presente trabajo, pueden terminar por enriquecer la obra barberiana.

La primera parte del texto enuncia los aspectos innovadores y conflictivos del libro para en la segunda parte dialogar con el libro de Martín Barbero con el objetivo de cuestionar y brindar ciertos complementos que desde el pensamiento de Stuart Hall dan mayor coherencia analítica e histórica a uno de los libros de mayor importancia en el

ámbito comunicológico latinoamericano. El texto cierra con las conclusiones del proyecto de investigación.

Se espera que esta investigación sea el comienzo de un trabajo teórico que al cuestionar-fortalecer el trabajo de Martín Barbero abra la posibilidad de pensar, hacer y disputarse la comunicación en clave emancipadora en todos los frentes de la cultura latinoamericana: la plaza, las calles, el barrio, la organización social, el partido político y también el Estado.

1. El carácter innovador y conflictivo de *De los medios a las mediaciones*

Si pensamos que los libros más necesarios son los no complacientes, éste es uno de los indispensables en los noventa.

Néstor García Canclini

Jesús Martín Barbero (1937) es uno de los teóricos de la comunicación más importantes de los últimos 40 años. El *escalofrío epistemológico* del que ha hablado en varias ocasiones al referirse a la sorpresa teórica y desengaño investigativo (cuando en una sala de cine de Cali que estaba presentando *La ley del monte*, película mexicana protagonizada por Vicente Fernández, comprendió a regañadientas que la manera de ver del pueblo es distinta a la del investigador académico) es el efecto que a muchos ha generado la lectura y comprensión de la teoría de las mediaciones, la manera de entender la historia de América Latina y el análisis comunicativo propuesto por el autor.

La obra de Martín Barbero es un escalofrío epistemológico porque cuestiona y transgrede los marcos teóricos convencionales, controvierte los modos convencionales como la historia y especialmente la comunicación han entendido y representado al pueblo y también polemiza sobre los métodos de investigar la cultura y lo popular utilizados por la investigación social. Como todo gran autor, Barbero es un pensador de ruptura porque cuestiona los lugares comunes con los que el siglo XX ha querido entender la comunicación, la cultura y la historia popular. En su libro problematiza la historia aristocrática que de América Latina se ha contado omitiendo al pueblo como actor cultural,

y por eso Martín Barbero reivindica la existencia de una cultura popular que mantiene una permanente tensión y negociación con la cultura alta-elitista. *De los medios a las mediaciones* (DMM) sigue siendo un libro paradigmático que desde 1987 irrumpió como voz disidente y escandalosa del mundo de la investigación comunicativa.

En la década del 80 del siglo pasado, los funcionalistas veían al pueblo como una masa a la que se debe inyectar información (integrados) y entendían la comunicología como un área de trabajo dedicada al diseño de métodos y estrategias para fortalecer a las instituciones creadoras de discursos. Por su parte, para las corrientes críticas del pensamiento social era inoficioso trabajar en comunicación porque consideraban un desgaste investigativo dedicar esfuerzos en un área de trabajo totalmente imbuida por los intereses de la burguesía y los aparatos estatales y capitalistas. Ante este panorama epistemológico, Barbero decidió irrumpir contra este par de tendencias proclamando perder los objetos hasta ese momento investigados por las teorías de la comunicación para empezar a ganar los procesos comunicativos contruidos por los sectores populares urbanos. Sobre este propósito, *De los medios* se divide en tres partes:

En la primera parte se describe la manera como en varias teorías y escuelas de pensamiento moderno ha sido estudiado y entendido el pueblo. Barbero manifiesta que a excepción de los anarquistas, el pensamiento de Benjamin, algo del trabajo de Marx y un tanto los románticos que reconocieron, aunque de manera esencializada, la importancia de la cultura popular, la razón dualista ha impedido superar una lectura maniquea que define al pueblo como un sujeto negado para la producción cultural y por tanto es un pobre imitador de la cultura alta. En esta lectura clasista y fatalista que buena parte del pensamiento moderno construye sobre las posibilidades creadoras del pueblo, Martín Barbero cuestionó la interpretación sociológica que niega la historia de los sectores populares y su capacidad creativa, opuesta, burlona y negociadora con la cultura elitista.

Contra la lectura determinista que concibe al pueblo como un mero replicador de la alta cultura, Barbero concibe al pueblo como un asiduo receptor activo de la cultura que desde sus matrices culturales media con la cultura dominante que resignifica de múltiples maneras. Recepción y mediación son dos palabras claves en la reflexión barberiana porque

son dos acciones constitutivas de los sectores populares urbanos. Sobre este par de conceptos claves en la obra barberiaba volveremos más adelante.

En la segunda parte el autor cuenta la historia de otra manera, “desde el otro lado”, el lado del pueblo, sus costumbres, su moral y su transgresión. A diferencia de la lectura modernizante que destaca los logros progresistas de las elites y señala las acciones y resistencias del pueblo como muestras de incivilización y premodernidad, el argumento de Barbero, en la línea de la primera generación de la Escuela de Birmingham (Williams, Thompson y Hoggart), es que la “premodernidad” popular en realidad es un largo y complejo historial de resistencia a la modernidad capitalista impuesta en el continente desde finales del siglo XIX a través de discursos letrados que presentan al pueblo como una pieza bárbara perteneciente a un pasado desafortunado que fue pero que cualquier nación que se diga moderna no puede permitir que siga siendo. Contra esta lectura elitista, Barbero describe a un pueblo que reforma, deforma y resignifica la producción cultural dominante y que además participa en el proceso de circulación cultural de la sociedad. Lo popular es para Barbero el lugar del mestizaje y la resignificación.

En la tercera parte del libro, Martín Barbero expande el espectro interpretativo al proponer que la comunicación va más allá de los medios nacionales y transnacionales y que la cultura no es un elemento y proceso exclusivo de los sectores dominantes y de las multinacionales sino que en las sociedades modernas y contemporáneas la cultura se desarrolla en y por el permanente circuito existente entre el pueblo y la elite. La hegemonía, y en esto Gramsci es el autor clave, solo es posible por la permanente tensión, la negociación del pueblo con la cultura dominante y esta negociación-fricción ha significado la producción de una historia mestiza en América Latina contraria al blanqueamiento propuesto por el racismo de las elites y los letrados criollos.

En síntesis, la primera parte de *De los medios* es un ajuste de cuentas teóricas; la segunda parte es la descripción breve de la historia de lo popular, su representación en el discurso letrado y su papel protagónico en el proyecto de nación, y la tercera parte del libro alude a la relación del pueblo con los nuevos medios y las nuevas tecnologías y con los procesos de transnacionalización cultural, para terminar refiriéndose a los destiempos del Estado burgués, a la construcción de nación realizada por el pueblo en contravía y tensión de los sectores dominantes. Barbero cierra su libro llamando la atención sobre la necesidad

de una alternativa investigativa para la comunicación deslindada de los modos y representaciones que sobre lo popular ha construido la comunicación hegemónica.

De los medios contiene por lo menos ocho temas claves de gran interés para la comunicología:

1. Lo popular como rasgo fundamental de la historia latinoamericana y el pueblo como sujeto creador de historia sociocultural.
2. La recepción como rasgo transgresor del sujeto popular que le permite resistir a la cultura dominante.
3. La mediación como un proceso de tensión cultural cargado de seducción y resistencia
4. La sociedad mestiza como una producción histórica latinoamericana
5. La resistencia como elemento característico de lo popular urbano
6. El reconocimiento como lucha popular mediadora de la cultura dominante
7. El mapa nocturno como el cambio metodológico que trabaja con los márgenes, los movimientos sociales y la cotidianidad como enzimas investigativas fundamentales
8. Los usos como la capacidad popular de deformar el código establecido por la cultura dominante.

Y estos temas generan cinco grandes conflictos a la tradición comunicológica latinoamericana:

1. Las teorías con las que ha trabajado la comunicología
2. Los objetos de investigación de estas teorías
3. La razón dualista del mundo moderno
4. La interpretación economicista de los marxistas
5. La interpretación aristocrática de la teoría crítica, especialmente Adorno

Sobre los temas innovadores y conflictivos aquí enunciados, en compañía de Stuart Hall y de otros autores inicio el diálogo con Martín Barbero y su libro *De los medios a las mediaciones*

2. Cuestionamientos y complementos a *De los medios a las mediaciones*

Contra el desdén marxista de muchos pensadores periféricos contemporáneos, en la vía de la primera generación de Birmingham Stuart Hall desarrolló una concepción materialista de la cultura que le permitió moverse “en tres opciones axiomáticas: la histórica, la materialista y la `voluntad de praxis’”, lo que significa prestar atención a la especificidad histórica y a las condiciones materiales de existencia pero sin caer en el economicismo reduccionista de cierto marxismo. La complejidad intelectual de Stuart Hall estriba en que sabe que la realidad social se construye desde lo simbólico pero no por ello la realidad se reduce al discurso. En ese sentido, un análisis cultural que desconoce la materialidad de la vida y su historia es tan reduccionista como el determinismo económico asumido por ciertos izquierdistas a la hora de querer *interpretar* el mundo que se debe transformar. “Pensar sin garantías”, la gran propuesta metodológica del autor jamaicano, implica comprender que lo popular mantiene distancias y establece rupturas con el pensamiento ilustrado pero también lo usa, lo elabora y lo recicla de acuerdo a *sus* intereses, es decir, tanto los del pueblo como los del sector ilustrado. A su vez, el pensamiento ilustrado no solo es una máquina racista, clasista, patriarcal y excluyente que se afirma sobre la negación de lo popular, sino que los ilustrados además de criticar al pueblo también se critican a sí mismos al punto de admitir sus interpretaciones equívocas y manidas sobre el pueblo. Marx, Stuart Hall, Canclini, Fals Borda, Boaventura de Sousa y Barbero son ejemplos de un pensamiento ilustrado crítico y autocrítico de sus análisis, sus proyectos y sus conocimientos.

En términos investigativos, *De los medios* propone a las/os investigadores la elaboración de mapas nocturnos que trasciendan el “chantaje cientificista” y plantea la transdisciplinariedad como método y hábito investigativo necesario para interpretar los procesos comunicativos contemporáneos, especialmente los relacionados con los movimientos sociales. Sin embargo, en varios de los temas y cuestionamientos que Barbero realiza en su libro es posible encontrar varias debilidades que es preciso abordar, complementar o desviar para darle potencia epistémica a una propuesta teórica que sin duda alguna es de suma pertinencia para las coyunturas y los contextos globales. Me concentraré en cada uno de los temas listados al final del numeral anterior para posteriormente desde Stuart Hall sugerir los complementos necesarios.

Sobre la razón ilustrada

El desdén por la experiencia (1991:56), la creencia en el progreso (59) y la mirada de la cultura popular como un conjunto de mitos, prejuicios e ignorancia (108), son ideas y posiciones recurrentes en muchos de los ilustrados a los que cuestiona Martín Barbero en su libro. Sin embargo, esta idea es una afirmación reduccionista que omite la complejidad filosófica del mundo ilustrado y especialmente el carácter diverso de la ilustración. Contra el grito de alerta de la intelectualidad abogando por la memoria y contra la amnesia programada por industria cultural, Barbero propone pensarlas juntas como gesto radical contra la escisión memoria-amnesia. En esto estamos de acuerdo. Sin embargo, es discutible pensar que la modernidad es una sola temporalidad. El mismo Barbero sabe que el anarquismo, el socialismo, el romanticismo y el marxismo son propuestas modernas con temporalidades distintas. La modernidad cuestionada es una, es aquella que más desarrollo histórico ha tenido, la que más se ha expandido como modo de producción, de organización y como forma de vida. Aunque Barbero no lo dice, y en esto se asemeja a muchos/as de los estudiosos contemporáneos de la cultura, la modernidad a la que se refiere es la modernidad capitalista.

Harto de la tesis según la cual los emisores son dominantes y los emisores son dominados, Jesús Martín Barbero, después de venir del mundo investigativo de la semiótica y la lingüística, decide saltar al estudio de lo popular, en concreto, atendiendo a su experiencia en la sala de cine de la ciudad de Cali, Barbero fue arrojado al mundo de la comunicación de lo popular. Es un salto-arrojamiento innovador por cuanto los acercamientos críticos a los fenómenos comunicativos que hasta entonces realizaban las/os estudios de la comunicación quedaban atrapados o en la lectura moralista acerca de los prejuicios de los nuevos medios y de la nueva información, o en la interpretación determinista del emisor activo y del receptor pasivo. En ese sentido, lo propuesto por Barbero es una gran ruptura epistemológica porque es proponer que entre lo emitido y lo recibido hay un gran tiempo, hay un gran ruido que hace que el mensaje emitido no sea el mismo mensaje que se recibe. Este planteamiento fractura la historia de la comunicación y la historia de las sociedades modernas puesto que el sector popular dejará de ser un sujeto inerte y manipulado para convertirse en un actor histórico productor de sentidos que

disputa, negocia y también ridiculiza los sentidos de la cultura dominante. Hay que advertir que la lectura de Barbero es una lectura radical que cuestionando lo expresado por los autores críticos de la comunicación, termina yendo al otro extremo, extremo donde el sector popular resiste y es cómplice del mensaje emitido por el dominante. Es sobre esta ruptura con los estudios sobre la comunicación, que Barbero pasará de estudiar los medios a analizar las mediaciones, es decir, mirar la comunicación “desde su otro lado” que es el de la recepción, el lugar de las resistencias de los sectores populares y el de la apropiación que desde los usos hace la gente de los medios; Barbero reflexiona desde aquello que el receptor realiza con el mensaje emitido por el dominador.

Contra la idea de masa trabajada por las teorías tradicionales de la comunicación y de la sociología, Barbero planteará que las masas aún contienen al pueblo dentro de sí. A diferencia de la definición según la cual la masa es un grupo inerme, pasivo, amorfo y carente de imaginación, en *De los medios* se planteará que en la masa hay resistencia e imaginación. Al cuestionar el discurso ilustrado que concibe al pueblo como un sujeto carente de razón, Barbero destaca la lectura que los románticos sostienen sobre el pueblo, quienes contra la fe racionalista y el utilitarismo burgués, destacarán *el sentimiento* y la experiencia de *lo espontáneo*. Lo interesante del romanticismo es que identifica creatividad, imaginación y cultura en el pueblo, en oposición a lo planteado por otros movimientos filosóficos y literarios de la modernidad.

Para los románticos el pueblo es cultura, sin embargo, es cultura en el pasado, es el origen puro, casi perfecto, que debe ser conocido, a sabiendas de que ya fue, ya se dio. Martín Barbero establecerá un gran parecido entre la teoría romántica de la cultura popular y la concepción del pueblo del marxismo ortodoxo: para ambas corrientes el pueblo existe mas solo como el pasado perfecto de la sociedad.

La posición romántica sobre el pueblo es similar a la lectura que cierto pensamiento occidental ha elaborado sobre todo aquello que es no es parte del mundo occidental, es decir, lo no occidental es espontáneo, es sentimental, lo ahistórico, es el otro como la antípoda del mundo occidental. Edward Said ¹, Walter Mignolo ² y Mudimbe ³ han trabajado al respecto.

¹ Edward Said, *Orientalismo*, (España: Editorial Debolsillo, 2016).

² Walter Mignolo, *La idea de América Latina*, (España: Editorial gedisa, 2005).

A sabiendas de que el pensamiento moderno, y especialmente el ilustrado, ha producido versiones reduccionistas y amañadas sobre el pueblo y lo popular, para discutir con Barbero diremos con Julio Seoane Pinilla que la ilustración es un término ampliamente polisémico con tonos distintos: “hay ilustraciones de tonos distintos: moralistas, sospechosas, irónicas, fuertemente racionalistas, fuertemente emotivistas”⁴. La razón es ante todo un arma de la reflexión propia, lo que advierte, a diferencia de lo que afirma Barbero, que no todos los ilustrados tienen una confianza ilimitada en el poder de la razón. En la línea del aguafuerte del pintor y grabador Francisco de Goya, se encuentran representantes de la ilustración que consideran que el sueño de la razón produce monstruos. Tan variopinta es la ilustración que la teoría crítica, especialmente Theodor Adorno y Max Horkheimer, autores tan cuestionados por Barbero, son grandes críticos de la confianza que el mundo moderno ha depositado en la razón. La razón instrumental, esa razón negadora de la crítica del amor y exaltadora de tanatos, es la razón que objeta la teoría crítica de la escuela de Frankfurt.

En contraste con lo planteado por Barbero, es importante recordar para no pocos pensadores ilustrados la razón no se opone a los sentimientos o a las pasiones y tampoco se enfrenta a la retórica o a ciertas propuestas estéticas subversivas. Tan es así el movimiento ilustrado que un ejercicio racional puede conducir a una retórica de los sentimientos o a una filosofía de las emociones, lo que permite concluir que la razón no es la negación de la emoción y tampoco es la reivindicación dogmática de la razón. La ilustración es tan diversa que la voluntad ha sido plenamente defendida y sustentada a través del concepto y del sentimiento, y así como el pensamiento ilustrado va hacia el sentimiento y la emoción, la oralidad, el sentimiento y la emoción que Martín Barbero establece como características de la cultura popular, van también a la razón. Aunque es cierto que en la ilustración hay autores que despotrican de lo popular, la razón no es la negación de los rasgos de la cultura popular. Por tanto, no es absurdo pensar en la posibilidad de una razón popular.

Es interesante la idea de una ilustración olvidada, tal como la plantea Seoane, porque es un llamado de atención a todos aquellos que nos han hablado de ilustración. ¿Qué ilustración hemos heredado?, ¿cuál ilustración heredamos en América?, ¿es el discurso

³ Y.V. Mudimbe, *A ideia de Africa*, (Portugal: Editorial pedago, 2014).

⁴ Julio Seoane Pinilla, *La ilustración olvidada*, (México: Fondo de cultura económica, 1999).

filosófico de la ilustración la filosofía de la ilustración?, ¿cuál fue la ilustración interiorizada por la gente, el pueblo, los funcionarios de la ciudad letrada latinoamericana? Insistir en una imagen monolítica del pensamiento ilustrado es quedar atrapado en los peores y más peligrosos reduccionismos de ciertos ilustrados. Con los autores de la ilustración presentados por Julio Seoane, de ninguna manera se está hablando de una ilustración alternativa, lo que plantea Seoane es que su interés en mostrar a esos ilustrados “heterodoxos” es para completar la concepción que tenemos de la ilustración. La polémica es un ejercicio constitutivo de la ilustración y hay una definición que establece que la ilustración es “antes que nada la apuesta de un discurso en marcha y el cuidado para que ese discurso nunca se detenga”. La modernidad no se dio en los salones rococó sino en las calles, la toma de la Bastilla es una expresión de eso, el pensamiento andaba en las calles:

La ilustración no es ilustrada aunque sea dueña de la ilustración. Los cafés, las asambleas de mujeres o artesanos toman las grandes ideas y las viven como pueden y saben. A su vez los grandes pensadores recogen aquellas reflexiones que un día lanzaron al mundo y reconocen los cambios, las pulen, las modifican y de nuevo proponen otras ideas o responden con las mismas debidamente vacunadas o mejoradas. Es preciso decir que este proceso no detiene su paso jamás y que tan imparable modo es como nuestro mundo vio la luz.⁵

Martín Barbero toma el grito sentimental y la oralidad que no pasa por el papel, para criticar el discurso ilustrado que hace del libro y el concepto sus herramientas características. Con esta posición, Barbero le apuesta a uno de los dos lados de la razón dualista que cuestiona, quedando entonces sumergido en la tradición que critica. Al respecto vale la pena recordar a Gramsci citado por Stuart Hall:

Lo que debe explicarse es cómo sucede que en todos los períodos coexisten aquí muchos sistemas y corrientes del pensamiento filosófico, cómo nacen estas corrientes, cómo se difunden, y por qué en el proceso de difusión se fracturan en ciertas líneas y en ciertas direcciones [...] esta es la historia que muestra cómo el pensamiento ha sido elaborado durante siglos y el esfuerzo colectivo que ha sido puesto en la creación de nuestro

⁵ *Ibíd.*, 20.

método de pensamiento actual que ha subsumido y absorbido toda esta historia pasada, incluyendo todas sus locuras y errores (Gramsci, 1971: 327)⁶.

El problema del pensamiento ilustrado no radica en que reivindique el pensamiento en detrimento de la emotividad, cosa que ya hemos relativizado, sino el pensamiento racista, excluyente y misógino que piensa emotiva y etnocéntricamente con la razón ilustrada:

El Siglo de las Luces, que clasificaba las sociedades a lo largo de una escala evolutiva partiendo de la ‘barbarie’ hasta la ‘civilización’, pensaba que África era el padre de todo lo que es monstruoso en la naturaleza [...] Curbier calificó al negro como una ‘tribu de monos’. El filósofo Hegel declaró que África no era “parte histórica del mundo [...] no tiene movimiento o desarrollo que exhibir”. Al final del siglo XIX, cuando la exploración europea y la colonización del interior africano empezó en serio, se consideraba a África como “varada e históricamente abandonada [...] una tierra de fetichismo, poblada por caníbales, demonios y brujos [...]” (McClintock, 1995: 41).⁷

De ninguna manera se niega la existencia de un pensamiento ilustrado que reivindica la razón en detrimento de la emoción y la sentimentalidad, y en esa interpretación coincidimos con la crítica de Martín Barbero a la razón ilustrada. Según Derrida, la manía dicotómica no se restringe al mundo moderno sino que Occidente desde siempre ha pensado el mundo a través de relaciones dicotómicas en las que un elemento es exaltado sobre el otro. Lo que se quiere subrayar es que los dos bandos del pensamiento ilustrado, los más fieles representantes de la razón dualista criticada por Barbero, son dados a caer en dogmatismos e inventar estigmatizaciones que deben ser cuestionadas de manera radical por el pensamiento crítico contextualizado.

Barbero y la Escuela de Frankfurt

Profundizando el cuestionamiento al pensamiento ilustrado, Barbero critica tres dimensiones planteadas por Adorno y Horkheimer: 1. La unidad y la totalización que este

⁶ Stuart Hall, 199.

⁷ Stuart Hall, “El espectáculo del Otro”, 465.

par de autores establecen entre el totalitarismo político y la masificación cultural. 2. La degradación de la cultura en industria de diversión. 3. La desublimación del arte, dimensión articulada con la segunda.

Sobre la lectura aristocrática que Barbero encuentra en el dúo pensador de Frankfurt, traigo a colación los trabajos de Žižek sobre el arte en el mundo contemporáneo, las reflexiones de Avelina Lesper sobre el fraude del arte contemporáneo, y el trabajo de Frederic Jameson “La estética geopolítica: cine y espacio en el sistema mundial”. Estos autores demuestran que el arte liberador se ha perdido en el mundo contemporáneo dando paso a un arte supeditado a las leyes del mercado. Estamos de acuerdo en que de los textos de Adorno citados por Barbero, se deduce una posición aristocrática y reaccionaria, sin embargo, queda la duda de si lo planteado por Barbero cuando pregunta “¿y si en el origen de la industria cultural, más que la lógica de la mercancía lo que estuviera en verdad fuera la reacción frustrada de las masas ante un arte reservado a las minorías?” presupone que la industria cultural es la expresión de la producción cultural popular. Si esto es cierto, se tendría que la industria cultural es popular. Al respecto, Jameson, Žižek y Lesper plantean todo lo contrario y afirman que lo presente en buena parte de la industria cultural es el uso de las construcciones que sus funcionarios culturales han realizado sobre los sectores populares, usos que a través de los medios de comunicación que pertenecen a la industria cultural y el trabajo realizado por los/as publicistas de esta industria, terminan siendo identificados por los sectores populares como propios.⁸

Así como podemos estar de acuerdo con que ciertas afirmaciones de Adorno son cercanas a lo postulado por los “intelectuales del otro lado”, hay que decir que la pregunta de Martín Barbero es similar a lo que en múltiples ocasiones los grandes empresarios y funcionarios de la industria cultural han manifestado sobre la industria cultural: “nosotros entretenemos con lo que entretiene a la gente y lo que hacemos como industria es ofrecer a la gente lo que la gente quiere que se le ofrezca.” Es cierto que Adorno tiene una mirada clásica sobre el arte y la experiencia estética que puede molestar a las vanguardias posmodernas, pero siguiendo al mismo Barbero cuando afirma que existe una pluralidad de experiencias estéticas y una pluralidad de modos de hacer y usar socialmente el arte,

⁸ De Eduardo Grüner, Frederic Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, (Argentina: editorial paidós, 1998). De Avelina Lesper, *El fraude del arte contemporáneo*, (Bogotá: editorial el malpensante, 2016).

debemos advertir que en la pluralidad de experiencias estéticas cabe, sin lugar a dudas, la experiencia totalitarista presente en la pretensión de la industria cultural.

Es clave entender el contexto histórico en el que Adorno reflexiona sobre la teoría estética. Cuando Adorno propone que solo con la absoluta negatividad puede el arte expresar lo inexpressable, es decir, la utopía, esa afirmación hay que entenderla en el contexto en que se expresa. Un arte de la positividad sería la defensa y reivindicación de lo establecido, es decir, el totalitarismo del nacionalsocialismo, algo que por supuesto no tiene cabida en el propuesta estética de Adorno. Es en ese sentido que se debe comprender la absoluta negatividad que Adorno plantea para el arte porque solo la negación de la realidad social nacionalsocialista puede permitir la consolidación de una nueva sociedad.

Al arte íntegro, puro, verdadero, Barbero antepone el sentimiento, la emoción y la vulgaridad como expresiones de lo popular. Empero, la nueva teoría estética y los nuevos estudios sobre el arte han demostrado que emoción y razón no son antípodas sino que se puede pensar en una razón emocional y una emoción que puede ser entendida por la razón. Paraciera entonces que Barbero está atrapado en una teoría estética maniquea en la cual popular/elite, emoción/razón son las relaciones dicotómicas que sustentan el arte y la vida en sociedad.

Siguiendo con la escuela de Frankfurt, vale la pena preguntar a qué se refiere Barbero cuando al destacar a Benjamin como un autor distinto, transgresor de la tradición de la escuela de Frankfurt, lo define como “un autor con un talento no académico”. Si hay algo que llama la atención de los autores de Frankfurt es esa sensibilidad otra, ese método de trabajo disruptivo, su forma de escritura abundante de ensayos escriturales y aforismos. La escritura, la sensibilidad, la ironía y el talento estilístico tanto de Benjamin pero también de Adorno y Horkheimer son contrarios a la tradición positivista y más conservadora de la filosofía del siglo XIX y buena parte del siglo XX que pretendía funcionar como una gran fiduciaria de la escritura y métodos de las ciencias naturales.

Barbero afirma en la página 62 de DMM: “para la razón ilustrada la experiencia es lo oscuro, lo constitutivamente opaco, lo impensable”, afirmación sesgada si se recuerda que en la modernidad los empiristas, los utilitaristas, los vitalistas y los existencialistas le dan gran importancia filosófica a la experiencia y a la cotidianidad; desde Locke, Hume, pasando por pensadores como Sade, Condorcet, Nietzsche, se tiene a la experiencia como

conocimiento reivindicado y tema recurrente de reflexión, lo que demuestra que, sin negar los peligros e incoherencias del pensamiento ilustrado, la ilustración no es un bloque compacto y absoluto dedicado a negar la experiencia como fuente cognitiva.

El trabajo de Walter Benjamin es de una gran novedad filosófica pues no cualquier autor tiene la capacidad de articular modernidad con calles, fábricas, juguetes, salas de cine y literatura. No obstante, afirmar, como lo hace Barbero, que la reflexión de Benjamin es “intolerable para la dialéctica”, es omitir la relación del trabajo benjaminiano con el pensamiento dialéctico así como desconocer las múltiples expresiones del análisis dialéctico. En efecto, la reflexión de Benjamin se concentra en la experiencia cotidiana destacando cómo en las experiencias y objetos más fútiles está presente la modernidad. Empero, la dialéctica no desdeña la cotidianidad, y muestra de ello es el trabajo de Marx en el libro I de *El Capital* donde el filósofo de Tréveris evidencia la relación existente entre cargar ladrillos, trabajar colectivamente, pasar herramientas, ahorrar energía, con el capitalismo y lo que habían planteado los grandes teóricos de la economía política. En la misma línea dialéctica, los análisis de Marcuse sobre la radio y la prensa nacional socialista, *Los cuadernos de la cárcel* de Antonio Gramsci, la *Dialéctica de la ilustración* de Adorno y Horkheimer, son muestras de las posibilidades múltiples de la reflexión dialéctica. Coincidimos con Barbero en que Benjamin es una filosofía excepcional, no obstante, también se debe señalar que la dialéctica como método filosófico es una posibilidad analítica de suma complejidad que cuenta con experiencias reflexivas en las que la experiencia, la cotidianidad, la emoción, los afectos y los sentimientos son temas de reflexión y reivindicación filosófica.

En el texto de Benjamin la nueva percepción es sobre todo la del director que concibe su producción cinematográfica de manera revolucionaria. Es otra percepción. Y sobre esa otra percepción, el pueblo, que no es nombrado en el texto de Benjamin, tendrá también otra percepción. Barbero pasa por alto el hecho de que el clásico *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica* es la expresión de la admiración que Benjamin tiene por el cine de Eisenstein, un cine revolucionario que produce contenidos distintivos a los producidos por el cine de las sociedades capitalistas. Es clara la relevancia política de la propuesta de recepción de Benjamin que a diferencia de la recepción como recogimiento, de un yo que se abre y se sumerge en la profundidad de la obra, concibe la recepción como

un ejercicio de carácter colectivo, es la masa la que ahora como sujeto histórico puede sumergirse en la obra artística. Esto es de una gran belleza política, pero insistimos que en Benjamin la producción sustentada en otra percepción es clave para la consolidación de la recepción colectiva que llama la atención de Barbero.

En ese sentido, los usos y las recepciones no se pueden deslindar de la necesidad de producir otro tipo de percepciones de la realidad. Estamos de acuerdo con Barbero en que en el cine como posición crítica y goce, o si se quiere poner en términos coloquiales, el cine como cuestionamiento y entretenimiento deben ir de la mano. Sin embargo, la técnica es insuficiente sino produce una nueva percepción sobre la realidad. No solo a través de la técnica se da la emancipación del arte. Lo que afirmamos sobre Benjamin es ratificado en “La actualidad de Walter Benjamin”, texto en el que Jürgen Habermas plantea que el sentido depende del proceso de producción⁹. Concebir el proceso industrial como constitutivo de la alienación es una exageración pero también es exagerado pensar que el proceso industrial está exento de la producción de alienación.

Con todas las diferencias políticas y limitaciones analíticas que en torno a lo popular pueda tener la reflexión de Adorno y Horkheimer, es indudable la importancia filosófica que aún mantienen sus reflexiones sobre el totalitarismo, la industria cultural y la lucha de la muerte contra eros. Acierta Stuart Hall al afirmar que “de lo que no se puede dudar es de la revolución teórica profunda que ya ha logrado (el paradigma crítico)”.¹⁰ La crítica producida por los autores de *La dialéctica de la ilustración* seguirá vigente cuando a la vuelta de la esquina se evidencian los intereses totalitaristas del capitalismo. El cruce epistémico entre la radicalidad de la teoría crítica de Frankfurt y la radicalidad de *De los medios* puede resultar en una interpretación más rica sobre la realidad mediática y comunicativa del mundo contemporáneo.

Sobre la historia de América Latina

A Jesús Martín Barbero le interesa revisar críticamente la historia que sobre el pueblo se ha escrito. Después de destacar el trabajo que Carlo Ginzburg y Jacques Le Goff

⁹ Citado por Barbero, 70.

¹⁰ Stuart Hall, “El redescubrimiento de la ideología: el retorno de lo reprimido en el estudio de los medios”, en *Sin garantías. Trayectorias y problemas en estudios culturales*, (Colombia: Editorial Universidad del Cauca y editorial envío, 2014), 216. El corchete es mío.

han realizado sobre la cultura popular, Barbero citará las investigaciones de Muchembled sobre las modificaciones que Francia y la cultura popular sufrieron a partir del siglo XVII y propone que ese estudio funciona para entender como se da la consolidación de los procesos de Estado-nación en Europa y en América. De acuerdo a Muchembled, la consolidación de nación va acompañada de la unificación del mercado, de la administración y la unidad en torno a un idioma. En ese sentido, la enculturación será una condición obligatoria en la consolidación de la nación. Cabe preguntar, entonces, si para el caso de América esa fue la situación real y concreta. Sabemos que como discurso esa fue la pretensión pero por trabajos como los de Martha Herrera¹¹ y los de Juan Carlos Garavaglia, Juan Marchena¹² y toda una corriente historiográfica revisionista sabemos que en la historia colonial y republicana hay una distancia a veces abismal entre lo propuesto discursivamente a través de la ley, la norma y el documento escrito elaborados en las instituciones formales y lo que realmente sucedió en la cotidianidad latinoamericana.

La unificación de un mercado, la centralización administrativa y la unidad en torno a un idioma son acciones discursivas de los proyectos de consolidación de Estado-nación, pero es evidente que en concreto fueron muchas las resistencias y ofensas que los sectores populares efectuaron a esa triple iniciativa. Esto se confirma con la cantidad de idiomas y los modos de organización político-administrativa de múltiples sociedades, tal como lo plantean René Zavaleta Mercado y Luis Tapia Mealla¹³. Si bien Barbero acierta en afirmar que entre los sectores populares y la burguesía hay permanentes diálogos, choques, negociaciones y tensiones, también es importante señalar que los procesos de consolidación de Estado-nación en América Latina son distintos a los procesos de construcción de Estado-nación de Europa y concretamente de Francia, ya que en los proyectos de Estado-nación latinoamericanos aún encontramos sociedades múltiples que anteceden la temporalidad moderna que no solo son yuxtapuestas sino que tensionan y se oponen al modelo de sociedad exigido por el sector moderno liberal dominante. De ninguna manera queremos negar la contundencia que el proyecto colonial y republicano diseñado por las elites no

¹¹ Marta Herrera, *El conquistador conquistado*, (Bogotá: Universidad de Los Andes, 2016)

¹² Juan Carlos Garavaglia y Juan Marchena, *Historia de América Latina: de los orígenes a la independencia*, (Barcelona: Editorial crítica, 2005).

¹³ De René Zavaleta Mercado, *Lo nacional-popular en Bolivia*, y de Luis Tapia Mealla, *Política salvaje* (Argentina: Clacso, 2012) y *El momento constitutivo del capitalismo moderno en Bolivia*, (La Paz: Cides, 2015)

haya tenido asidero en el territorio latinoamericano, solo se quiere subrayar que la historia de las resistencias y oposiciones a dicho proyecto de dominación ha sido de mayor complejidad y embargadura que la señalada por Barbero.

Después de Le Goff, Ginzburg y Muchembled, Barbero citará los trabajos de Peter Burke, quien al hablar de los procesos de enculturación establece dos momentos o etapas: de 1550 a 1650 con el clero como protagonista, y de 1650-1800 con el Estado laico con el agente más importante. La duda que nos invade es si ese esquema analítico del trabajo de Burke puede funcionar de manera suficiente para comprender la modernidad de América Latina. A diferencia de la Francia analizada de Peter Burke y Robert Muchembled, en América Latina el laicismo no tuvo gran relevancia sino hasta bien entrado el siglo XX, pues desde la colonia hasta finales del siglo XIX el imperio español y las nacientes naciones tomaron el catolicismo como la religión oficial. Pensar que el laicismo -al que se le apostó en Europa y que estableció una distancia con la cultura popular- como etapa histórica trascendental para pensar a América Latina tiene sentido para ciertos contextos del siglo XX donde ciertas realidades religiosas condujeron al reconocimiento de Estados laicos. Sin embargo, en América Latina ha existido una relación de sometimiento, de incomodidad y en otras ocasiones de reivindicación, entre la iglesia católica y los sectores populares que desde la Colonia han perdido elementos de matrices religiosas prehispánicas y africanas pero que también han negociado y disputado lugares, creencias y festejos con la institucionalidad, al punto de que el sincretismo ha sido una constante religiosa continental.

A diferencia de lo acontecido en varios países europeos y América del Norte donde el Estado laico se institucionalizó, en Nueva España, Charcas, el Río de la Plata y el Alto Perú el Estado monárquico siempre garantizó un papel preponderante a la religión católica permitiéndole intervenir en tareas del Estado hasta finales del siglo XX. La represión y la laicización señaladas por Peter Burke como características de la historia moderna francesa, se encuentran en América del Sur en cronologías distintas a las del país galo, pues la represión ha sido una acción característica del poder colonial y republicano que aún pervive en el continente y en el caso de la laicización solo a fines del siglo XX los Estados la reconocerán como formalismo institucional a sabiendas de que en la práctica siguen siendo evidentes los nexos que la religión mantiene en los asuntos del Estado. En el siglo XXI ha sido claro el rol protagónico de las iglesias protestantes de la línea de la teología de la

prosperidad a la hora de elegir candidatos/as políticos de derecha y aprobar proyectos de ley que van en detrimento de la igualdad, de los derechos de las mujeres, de las minorías sexuales. La religión en su vertiente más reaccionaria viene jugando un rol protagónico en América Latina, confirmando que la escisión Estado-religión decretada por varias constituciones solo funciona en el papel.

En la historia de América Latina, lo popular posee un rol protagónico. A diferencia de la extinción de la economía moral de la multitud que en Inglaterra se dio a fines del siglo XVIII y que se oponía contundentemente a la economía liberal, en América Latina las economías morales siguen vigentes especialmente en el área andina. No es entonces la laicización sino la tensión generada por distintas cosmovisiones de las múltiples sociedades que habitan en las naciones latinoamericanas, la que construye la historia popular de este continente. Martín Barbero afirma que “El Estado será el único aparato político de la cohesión social”.¹⁴ Esta afirmación se relativiza al revisar la manera como el Estado ha querido materializarse en su territorio, pues una cosa es el Estado centralista que decide y dirige por el resto del país y otra cosa es la manera como este Estado se desarrolla a nivel local y regional. En la mayoría de las ocasiones lo que se encuentra es que el Estado regional es distinto y muchas veces opuesto al Estado nacional.

Además de la distancia fáctica entre el Estado central y el Estado que se desarrolla en las regiones¹⁵, no dejaremos de insistir en el carácter abigarrado de los países latinoamericanos, es decir, en la existencia de varias sociedades dentro de cada país que se han constituido desde modos distintos, opuestos y yuxtapuestos al proyecto de sociedad capitalista discursiva y oficialmente dominante. Las sociedades agrarias, las sociedades nómadas, las sociedades hacendatarias y las sociedades de carácter industrial tienen una relación diversa con el Estado. Se debe advertir que no solo en el proyecto de Estadonación pensado por los ilustrados franceses la nación va a querer reemplazar el pueblo plural, pues en América desde la Colonia el imperio español propendió por la consolidación de una homogenización territorial, económica, política, cultural y administrativa de la sociedad.

¹⁴ *Ibíd.*, 60.

¹⁵ Al respecto, Fernán González, *Poder y violencia en Colombia*, Bogotá: Cinep, 2015).

A diferencia de Barbero que considera que “el sentido del tiempo en las culturas populares será bloqueado” por su deformación y el desplazamiento de las fiestas por la producción “como eje de organización de la temporalidad social¹⁶”, seguimos a René Zavaleta y a Luis Tapia para señalar que aún en el año 2019 es posible encontrar varias temporalidades históricas en el territorio latinoamericano. Pensar que el proceso de enculturación, como lo ve Martín Barbero, se realiza cuando se transforma el sentido del tiempo aboliendo el tiempo cíclico por un tiempo lineal y se persiguen las brujas por ser la presencia de una cosmovisión *arcaica* contraria a la perspectiva moderna del mundo y de la vida que se quiere imponer con la escuela, es una tesis que funciona de manera relativa porque en ciertas regiones el tiempo cíclico aún permanece en el modo de trabajo y de vida de buena parte de los campesinos/as y sociedades indígenas latinoamericanas, y porque la escuela moderna como lugar del disciplinamiento para la mayoría poblacional solo empezará a funcionar a mediados del siglo XX. Sin duda alguna, la escuela ha sido promotora del disciplinamiento social que tiene como enemigo fundamental al pueblo con sus creencias, costumbres y modos de ser. Sin embargo, como la expansión del sistema educativo solo será realidad en el siglo XX, se debe entender que el abigarramiento educativo también ha sido una constante sudamericana, lo que implica que a la par del modelo educativo liberal propuesto por la mayoría de los Estados, han pervivido otros modos de educar, aprender y comprender la realidad. Es así que lo afro, lo indígena, lo campesino siguen siendo procesos educativos con gran vigencia en la vida latinoamericana.

Enculturación, educación y burguesía

En el proceso de enculturación ubicado por Jesús Martín Barbero en la historia moderna, la escuela como lugar disciplinador y moralizante jugará un rol fundamental. Ahora bien, si tal como lo plantea Barbero, el pueblo siempre tiene la capacidad de recibir creativamente lo que le llega, ¿por qué en el caso de la escuela como lugar preponderante en la eliminación de la conciencia popular, se debe pensar que su papel coercitivo es absoluto y definitivo?, ¿acaso sobre la idea de “enseñanza como llenar lo vacío y la moral como arrancar los vicios”, no se puede pensar en el carácter crítico que puede tener la gente, especialmente l/asos jóvenes, contra ese par de preceptos? Barbero, en contraste con

¹⁶ *Ibíd.*, 119.

la educación popular, tiene una profunda confianza en el saber que los padres transmiten a los hijos, pero sabemos que en ese saber también hay un profundo clasismo, machismo, sexismo, una gran arrogancia reprimida, una gran valoración de la subordinación, que seguramente la escuela, que no se reduce a la neutralización del aprendizaje a través de la intelectualización, es capaz de cuestionar y destruir.

En la reflexión de Martín Barbero sobre la escuela es clara la influencia de Michel Foucault. Martín Barbero está proponiendo una agenda de trabajo en la que queda pendiente la escritura de esa historia cultural en la que el sector popular tiene un rol fundamental en la consolidación de la sociedad y de la nación como proyecto. Pero siguiendo a Stuart Hall, proponemos dos preguntas sustentadas en un análisis contextualista radical: ¿de qué escuela se está hablando y para cuál América Latina se está pensando esta agenda de investigación en comunicación si es sabido que hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX fue evidente la ausencia de escuelas y colegios para los sectores populares así como del alto porcentaje de analfabetismo de la población? Sin duda que el padre de familia, el cacique político regional y el cura del pueblo eran las figuras insignes de la educación del pueblo. Sin embargo, fue mucha la gente en América Latina que hasta hace pocas décadas estuvo excluida de la escuela disciplinadora y moralizante de la que nos habla Michel Foucault y que para educarse accedía a las matrices cognitivas populares.

Si la escuela disciplina y moraliza, y si no hay escuela, ¿entonces no hay disciplinamiento y moralización de la sociedad? Si la escuela es el lugar del aprendizaje de la subordinación, no queda clara la ubicación del análisis foucaultiano a un contexto como el latinoamericano donde la gran mayoría no accedió a esa escuela sencillamente porque esa escuela en el siglo XIX no existía en buena parte del territorio latinoamericano. En este sentido, hay que relativizar-contextualizar las tesis del pensador francés cuando se las quiere asimilar al caso de América Latina y también es necesario estudiar los saberes transmitidos de padres a hijos para no quedar atrapados en la idealización de dicha transmisión.

Sabiendo que la gran mayoría de la población hasta bien entrado el siglo XX no iba a esa escuela disciplinadora, el sentimiento de vergüenza que las clases populares adquirieron en la escuela sobre su mundo popular se habría desarrollado de manera esporádica en América Latina. Queda claro que en los saberes de esa cultura popular

también están afianzados conocimientos e historias subordinadas a la moral cacique, la moral hacendaria, a la moral empresarial, en síntesis, subordinadas a la moral del amo. Los aprendizajes de la subordinación no se restringen a la educación escolar, pues en lo enseñado por el cura, el padre de familia y el hacendado al pueblo también le fue inculcado el amor por el amo y la defensa de la jerarquía y la subordinación. Stuart Hall llama la atención al respecto y considera que no se deben considerar a los sectores populares como piezas incambiables que mantienen su paquete de creencias y costumbres sin modificación alguna. Antes de 1920 en América Latina los sectores populares están ausentes de la escuela moderna y la educación estaba en manos de la iglesia. Así que la enculturación producida cuando la sociedad acepta el mito de una cultura universal, solo es posible cuando esa cultura universal se consolida de manera absoluta y definitiva en la sociedad, hecho contrario al abigarramiento latinoamericano propuesto por René Zavaleta Mercado.

A su vez, la idea de clase social planteada por Raymond Williams y Stuart Hall debe ser acogida por la propuesta barberiana porque no es una clase acabada que se define de manera exclusiva por la relación que tiene con los modos de producción, la noción de clase propuesta por estos autores tiene que ver con los modos de ser, los usos que hace esa clase de los productos culturales y por supuesto los consumos que cambian a través del tiempo.

Barbero establece una articulación entre el contexto europeo, y especialmente el francés, con el contexto latinoamericano y en su análisis la burguesía se convierte en universal. Según Marx, la burguesía logra desarrollarse en Londres y las ciudades portuarias inglesas, pero no es un universal porque para que exista burguesía se necesita industria, hecho que el pensador de Tréveris alcanzó a discutir con la intelectualidad rusa interesada en la revolución pero preocupada porque en Rusia el capitalismo no existía como modo de producción. Con la excepción de Argentina, en el resto de América Latina la industria, o más bien, el discurso sobre la industria solo se empezó a publicitar en la década de 1920 cuando la gran mayoría de los letrados al diagnosticar avances mínimos en cien años de vida republicana afianzaron la tesis de que era la industrialización de la economía la que permitiría el progreso continental.

Si la burguesía es el sujeto revolucionario que permite el paso del atraso a la Modernidad que abre las vías al progreso, si la burguesía es el sujeto revolucionario que

unifica el tiempo y que exige la linealidad de la temporalidad, en América Latina esta posibilidad de lectura se puede realizar atendiendo a lo que acontece desde 1920 en adelante, cuando las elites y los sectores letrados exigirán la modernización de las sociedades latinoamericanas a través de la industrialización, el comercio exterior y la inversión extranjera. Ante la mentalidad pujante de la elite latinoamericana, no se puede olvidar que en la historia abigarrada el burgués no es el único sujeto que establece modos de vida y temporalidades, pues los sujetos de la temporalidad agraria también se constituyen como hacedores de modos de vida preponderantes de la sociedad.

Lectura y cultura popular

El trabajo que Roger Chartier realizó sobre la literatura de cordel y la biblioteca azul, se aplica para el caso de Francia y se sabe que en el siglo XIX en Brasil sucedió algo similar, pero es importante recordar que si bien en un principio los sectores populares leían porque escuchaban de manera colectiva -la gran mayoría no sabía leer- con el pasar de los años ese sector popular también hará la lectura individual y del silencio *su* posibilidad, ya no solo será una posibilidad de los ilustrados, como lo piensa Barbero. Con el pasar del tiempo los textos de la razón ilustrada son consumidos y recibidos por los sectores populares, primero traducidos por folletines y luego en libros pirateados. Por cierto, en la historia reciente de América Latina es claro que la televisión y la radio llevaron muchos de esos textos ilustrados a los sectores populares que los acogieron con gran entusiasmo.

Sabiendo que se dan permanentes tensiones y negociaciones entre lo producido por las clases altas y el sector popular, es claro que entre esas tensiones y negociaciones nacerá la opción de que el sector popular acceda a los textos de la razón ilustrada. Al revisar una y otra vez lo que Barbero y lo que el mismo Chartier ha dicho sobre la literatura de cordel, es claro que el editor de este tipo de texto no es un miembro del sector popular y que el voceador, el buhonero, el vendedor y cada uno de los funcionarios que hacen parte de los sectores populares lo que hacen es reproducir lo que el editor y la familia dueña de la editorial asume sobre la historia y los gustos del sector popular. Que en los procesos de producción, intercambio y consumo intervenga en sector popular de ninguna manera implica que el texto producido es un texto que recoge la historia del sector popular, pues lo que se repite y estereotipa en la narrativa popular no es solo la deformación, la burla, la

ironía de esos sectores sino también la legitimación de la construcción de lo popular que la elite ha hecho sobre el sector popular. Pero la revelación de este juego enmascarado de intereses solo se puede hacer estudiando la ideología, palabra que no parece del agrado de Barbero, y seguramente el pensamiento marxiano y marxista sería fundamental para comprender y desenmarcar los intereses económicos y culturales del productor de contenidos. Por ideología me refiero a los marcos mentales –los lenguajes, los conceptos, las categorías, la imaginaria del pensamiento y los sistemas de representación– que las diferentes clases y grupos sociales utilizan para entender, definir, resolver y hacer entendible la manera en que funciona la sociedad.

El *problema* de la ideología es dar cuenta, dentro de una teoría materialista, de cómo surgen las ideas sociales. Necesitamos entender cuál es su papel en una formación social particular así como en la configuración de la lucha por transformar la sociedad. El tema de análisis de la ideología se relaciona con los conceptos y los lenguajes del pensamiento práctico que estabilizan una forma particular de poder y dominación o que reconcilian a la masa del pueblo con su lugar subordinado en la formación social. También está relacionado con los procesos a través de los que surgen nuevas formas de consciencia y nuevas concepciones del mundo, que mueven a las masas del pueblo a la acción histórica contra el sistema imperante. Estas cuestiones están en *juego* en un abanico de luchas sociales.

La idealización que Barbero hace de las deformaciones que el sector realiza de las historias nobles permitiendo que la historia de amor se dé entre miembros del sector popular y no de la nobleza, o aquellas deformaciones que llevan a la heroización del bandolero, no le permite a Barbero comprender el carácter subordinado de dicha relación porque él no está interesado en el análisis de la ideología, no obstante, en este terreno también hay una lucha y así lo dice Stuart Hall siguiendo a Gramsci porque lo que está en disputa es la consolidación política del sentido común que permite codificar/decodificar los mensajes emitidos por la cultura dominante:

Gramsci insistió en que era precisamente en este terreno que la lucha ideológica tenía lugar con mayor frecuencia. El ‘sentido común’ se convirtió en una de las apuestas sobre las que se debía conducir la lucha ideológica. En última instancia, “[l]a relación entre

el sentido común y el nivel superior de la filosofía es asegurada por la ‘política’ [...]” (Gramsci 1971: 331).¹⁷

Sucede con el bandolero de la literatura de cordel lo que en el siglo XX y el siglo XXI acontece con los narcotraficantes que son llevados a la televisión como héroes populares, olvidando que el gusto por el narco también pasa por la construcción de la creencia de ese gusto. ¿De dónde y por qué se originan los gustos del sector popular? No se puede ignorar que en la obsesión por los crímenes y por los sucesos pasionales que Barbero destaca como gustos de los sectores populares, hay una historia de la codificación realizada por la industria cultural. A diferencia de lo pensado por Barbero, cuando el miembro del sector popular asesina la obsesión por el crimen no deja de ser miembro del sector popular, simplemente ha respondido de manera crítica y contundente al mensaje y al gusto creado por la cultura dominante obrando desde un código oposicional: “uno de los momentos más significativos (...) en el cual los acontecimientos que son significados normalmente y decodificados en una forma negociada comienzan a darse como lecturas oposicionales.”¹⁸

Para Stuart Hall el análisis de la ideología es imprescindible para entender los intereses velados de la busguesía así como para entender la permanente disputa generada en torno a los significados y sentidos codificados por la cultura dominante. Contra los vilipendios y desconocimientos posmodernos y neoliberales del pensamiento marxiano, Stuart Hall aclara el significado y la importancia del estudio de la ideología para el autor de *El Capital*:

No obstante, el hecho es que Marx usaba el término ‘ideología’ más a menudo para referirse específicamente a las manifestaciones del pensamiento burgués, y sobre todo a sus rasgos negativos y distorsionados. También tendía a utilizarlo –en, por ejemplo, *La ideología alemana*, el trabajo conjunto de Marx y Engels– para rebatir lo que él creía que eran ideas incorrectas, las cuales eran, a menudo, de un tipo bien informado y sistemático (lo que nosotros llamaríamos *ahora* ‘ideologías teóricas’ o, siguiendo a Gramsci, ‘filosofías’; a diferencia de las categorías de la consciencia práctica, o lo que Gramsci llamaba ‘el sentido común’). Marx usaba el término como un arma crítica contra los

¹⁷ Stuart Hall, “Marxismo sin garantías”, 176.

¹⁸ Stuart Hall, *Codificar-descodificar*, 12.

misterios especulativos del hegelianismo; contra la religión y la crítica de la religión; contra la filosofía idealista y la economía política de las variedades vulgares y degeneradas.¹⁹

Es problemática la idea de que la cultura de masas lo que ha hecho es incorporar lo producido culturalmente por el pueblo. La escuela de Frankfurt y la economía política crítica de la cultura y la comunicación y Stuart Hall lo que confirman es que más allá de una reivindicación cultural lo que están en juego son los intereses económicos de las empresas culturales.

Sobre las imágenes de la cultura popular, en la descripción de Barbero es claro el rol y el efecto ideológico que tienen las imágenes eclesiásticas sobre los sectores populares. Al respecto, vale la pena hacer un llamado de atención: el papel publicitario que las imágenes tienen en la cotidianidad de la gente. El trabajo de Eugenia Bridikhina, *Theatrum Mundi*, es un gran ejercicio historiográfico que demuestra como la iglesia y el Virreinato de Charcas se *jugaron el pellejo* con imágenes que publicitaban al clero y al rey produciendo imágenes de santos.

Es tan claro el papel ideológico que la iconografía tiene en los sectores populares que el mismo Martín Barbero en la página 149 de *De los medios* habla de la incidencia del imaginario burgués sobre el pueblo en la transformación iconográfica que se da para entonces. De imágenes que hablan de una historia religiosa, a través de la transformación iconográfica de la burguesía se pasa a imágenes que hablan del ascenso económico y social. En este caso no está la tensión de la recepción activa de los sectores populares. Además, genera ruido el señalamiento de que la imagen es fácil y que la imagen es una oposición del concepto de la razón ilustrada, cuando sabemos que no hay imagen que no pase por una conceptualización sustentada en creencias y verdades de contexto y de crianza. Sobre la interpretación de Barbero cabe agregar que el hecho de que las imágenes se popularicen no significa que son imágenes de la cultura popular.

Melodramas

Cosa distinta sucede con el melodrama capaz de contar en las calles y en las plazas de mercado la historia de la revolución y el mimo que no pierde la oportunidad de

¹⁹ Stuart Hall, *Marxismo sin garantías*, 160.

caricaturizar a la nobleza francesa. Empero, estamos de acuerdo con que cuando esos melodramas cuentan historias y son un cuestionamiento real y efectivo contra el sector noble, ahí es cuando encontramos la viva expresión de la cultura popular, y con el mimo sucede lo mismo. Si el burlado es la nobleza, es en ese sentido que afirmamos la existencia de la cultura popular.

En el caso del melodrama es importante entender que la gran gestualidad presente en las actuaciones tiene que ver con la prohibición de los diálogos que por lo menos en el caso de Francia se estableció desde la monarquía. Este dato es importante porque permite entender el melodrama como una pieza popular transgresora. No obstante, no se puede omitir el uso manipulado y la capacidad de manipulación que el sector noble y luego el sector empresarial dueño del cine y la televisión hará de este género. Cuando la expresividad de los sentimientos son la configuración de un grito, un gesto grotesco, una grosería que va en contravía de la nobleza o la burguesía, se puede entender el carácter cuestionador del poder, sin embargo, un grito o una grosería *per se* no son rasgos transgresores y por tanto no se podrían entender como característicos de la cultura popular.

Se debe insistir en que la cultura popular es la producción de objetos, signos y sentidos que van en contravía de la cultura burguesa casi siempre dominante. Sabemos de los grandes alcances de la propuesta de Martín Barbero. Sabemos que de un lado y del otro hay una permanente modificación y uso de lo que el otro bando produce. Pero también sabemos que existen recepciones y usos pasivos, alienados, reproductores de la cultura burguesa y eso no se puede pasar por alto. ¿Cuántos son los melodramas producidos por los sectores populares que han logrado tomarse la televisión? Con guardadas excepciones en la década del 80 y principios de los 90 del siglo XX, la televisión de América Latina emitió producciones en las que el sector popular era representado como una población activa, burlona, con una gran imaginación y una gran desenvoltura para cuestionar el poder y las rutinas establecidas por la cultura dominante. Sin embargo, cuando Barbero expresa que

La obstinada permanencia del melodrama más allá y mucho después de desaparecidas sus condiciones de aparición, y su capacidad de adaptación a los diferentes formatos tecnológicos, no pueden ser explicadas en términos de operación puramente ideológica o comercial.

Es simple y llanamente una mirada edulcorada sobre el melodrama, sobre quienes lo producen, sobre quienes detentan el poder para masificarlo, que evade la discusión sobre los intereses ideológicos y comerciales que rodean la producción de un género bastante masificado. No solo la cultura de masa es un proceso de vulgarización y decadencia de la cultura culta sino que además es un proceso de vulgarización y decadencia de la cultura popular. Hay momentos y productos de la cultura de masa que pueden ser entendidos como momentos y productos de la cultura popular, pero en la mayoría de las ocasiones no sucede así, pues los dueños de los grandes medios saben todo lo que en términos económicos e ideológicos se pone en juego con la cultura de masas. Barbero expresa que “la fórmula del folletín la pensaron los empresarios, de ello no cabe duda”²⁰, confirmando, por un lado, que el folletín es una expresión también determinada por los intereses empresariales, pero, por otra parte, queda claro que al pueblo le gusta leer, es decir, la lectura es un acto y un placer que no sola despierta el interés de la elite.

Seguir insistiendo en que el texto escrito es un interés manido de la razón ilustrada es tan problemático como pensar que la emoción y el sentimiento no están también presentes en los sujetos ilustrados. Sucede algo interesante con el folletín *Los misterios de París* y es que la gente le exigirá al periódico que publique más historias de Eugène Sue²¹ y esa exigencia es presentada a través de cartas que escriben las/os lectores y que son remitidas al periódico que publica la historia. Si la razón ilustrada tiene como herramienta la escritura, no podemos omitir que la escritura ha sido también una herramienta de combate y de expresión de la cultura popular. La historia de Sue confirma que al pueblo no solo le gusta la historia de amor sino también la historia de la revolución. Puede ser a través de la deformación que se termina entendiendo la historia, pero valdría la pena estudiar más deformaciones en las que la revolución, como en el caso de Sue, es un tema de interés *consumido* por el sector popular.

²⁰ *Ibíd.*, 171.

²¹ Eugène Sue (1804-1857) fue un escritor francés conocido por *Los misterios de París*, obra de corte socialista, y *El judío errante*, historia de corte antirreligioso y anticlerical. A mediados del siglo XIX los sectores populares de Francia, Italia, Prusia, Polonia, España, Portugal, Cataluña, Estados Unidos, Canadá, Inglaterra, Rusia, Alemania, Dinamarca, México y Argentina fueron lectores entusiastas de Sue. Al respecto, los artículos de Marie-Eve Thèrenty “Los misterios urbanos en el mundo: circulación, transferencias, apropiaciones”, de Hernán Pas “Eugène Sue en Buenos Aires”, y “Folletines libertarios (Argentina-1900)” de Eva Gulloscio de Montoya analizan la lectura e influencia de Sue en América Latina.

Cuando Barbero afirma que “Los dispositivos que le permiten al folletín incorporar elementos de la memoria narrativa popular al imaginario urbano masivo, no pueden ser comprendidos como meros mecanismos literarios ni como despreciables artimañas comerciales”, hay que recordar lo expresado por Slavoj Žižek, Frederic Jameson y Eduardo Grüner (1998) acerca del multiculturalismo como la expresión cultural del capitalismo contemporáneo. El nuevo capitalismo está interesado en incorporar géneros, dispositivos y gustos de los sectores populares con tal de mantener lo establecido y dicha intención cultural no puede ser pasada por alta en un análisis investigativo sobre las relaciones complejas de las sociedades contemporáneas. Cuando Umberto Eco plantea que “Mientras las novelas sin adjetivos problematiza al lector, lo pone en guerra consigo mismo, la novela popular tiende a la paz”²², lo que sugiere que el folletín como medio de comunicación, además de moralista es bastante complaciente. El acceso a la novela, siguiendo a Eco, implicaría la posibilidad de que el pueblo confronte su realidad, no importa que sea desde la representación de la realidad que el autor burgués tiene de la sociedad. Prestar atención a ese modo de narrar eludiendo los formatos industriales y las estrategias comerciales es un método simplificador de la manera como el mercado y la cultura de masas distorsiona a la cultura popular. Asumir que la capacidad de deformación, distorsión y burla de la recepción es exclusiva del sector popular, es tan cuestionable como afirmar que la imaginación, la filosofía y la razón son valuartes exclusivos de la burguesía, de Europa o de la razón ilustrada.

La tercera parte de *De los medios a las mediaciones* se intitula *Modernidad y massmediación en América Latina* y en la página 216 Martín Barbero afirma:

La masificación ponía al descubierto su paradoja: era en la integración donde anidaba la subversión. La masificación era a la vez y con la misma fuerza la integración de las clases populares a la sociedad y la aceptación por parte de esta al derecho de las masas, es decir, de todos, a los bienes y servicios que hasta entonces solo habían sido privilegio de unos pocos.

La lectura desde la teoría crítica dirá que esa integración no tiene nada de paradójica sino que es la reafirmación de la sociedad capitalista. No se puede hablar de sociedad sin más,

²² *Ibíd.*, 188.

hay que hablar de una sociedad articulada con un modo de ser cultural, económico y político. Desde la perspectiva crítica, la integración es la negación del sector popular. Lo que acabamos de expresar se confirma con lo expresado por Martín Barbero en la página 217:

Para las clases populares, en cambio, aunque eran las más indefensas frente a las nuevas condiciones y situaciones, la masificación entrañó más ganancias que pérdidas. No sólo en ella estaba su posibilidad de supervivencia física, sino su posibilidad de acceso y ascenso cultural. La nueva cultura, la cultura de masa, empezó siendo una cultura no sólo dirigida a las masas, sino en la que las masas encontraron reasumidas, de la música a los relatos en la radio y el cine, algunas de sus formas básicas de ver el mundo, de sentirlo y expresarlo.

Este es el modelo de la sociedad liberal capitalista donde no hay reorganización del modo de ser cultural y económico de la sociedad sino que se legitima y fortalece la vida imperante. Aunque desde la época del coliseo romano se puede identificar el espectáculo que espectaculariza los gustos y el sentir del pueblo, en la historia mundial reciente después de la depresión económica de 1929 el capitalismo cambia su estrategia: incluye para excluir, abre las puertas para fortalecer la distinción de las clases sociales y hace de la deuda la posibilidad de acceso a los bienes materiales. Lo expresado por Barbero a favor de la cultura de masas es lo que precisamente critica Stuart Hall.

Sobre la izquierda latinoamericana

Pareciera que en la línea de la decepción de la intelectualidad europea por los grandes relatos –aunque paradójicamente no se desencantaron del Capitalismo–, Martín Barbero asimila la experiencia nefasta de la izquierda europea, las contradicciones de la Unión Soviética pero especialmente la lectura de la posmodernidad débil, con lo que en la década de 1980 acontecía con la izquierda de América Latina.

En la página 218 de *De los medios* Barbero expresa su molestia con la izquierda latinoamericana que “según su razón ilustrada, es incapaz de comprender toda la complejidad que se mueve en torno a la consolidación de las masas”. Sin lugar a dudas cierta izquierda latinoamericana sufrió de dogmatismos, sectarismos y fue incapaz de leer contextualmente los problemas concretos y las realidades que quería revolucionar. Empero, no se puede olvidar el secuestro, la persecución, la tortura y el exterminio de la que fue

objeto la izquierda latinoamericana. Las dictaduras del cono sur, la dictadura brasilera, el plan de las Américas, el exterminio de dirigentes y de todo un partido de izquierda como la Unión Patriótica, la experiencia del M-19 cuya guerra simbólica logró recoger las tensiones de la gente de las plazas del mercado, demuestran que no era solo la arrogancia y “la razón ilustrada” la que sustentaba el actuar de ciertas guerrillas, de los sectores sociales y de los partidos políticos de izquierda que lograron el apoyo de los sectores populares a pesar de la guerra insurgente establecida como política estatal por varios países latinoamericanos en connivencia con los gobiernos estadounidenses.

Son innegables las múltiples estrategias y ganancias políticas que la izquierda generó en y con los sectores populares y por eso las páginas más incómodas de *De los medios a las mediaciones* son las que Barbero dedica a la prensa popular, a la prensa de izquierda y al trabajo de Guillermo Sunkel sobre “el corte ilustrado que los diarios de izquierda tenían en el Chile del Frente Nacional”. Esas páginas son una crítica desacertada a la izquierda y a la par es una gran reivindicación de medios masivos, no prensa popular, que tienen fines comerciales. Decir sobre El Clarín de Argentina, un diario que desde sus comienzos se ha configurado como un medio de los sectores políticos y económicos burgueses, que “en ese diario se hará explícito el que la cuestión del cambio del lenguaje periodístico no remite ni se agota en la trampa con qué atrapar a un público sino que responde a su vez a una búsqueda de conexión con los otros lenguajes que circulan marginados en la sociedad²³”, es una reivindicación polémica de un medio convertido en conglomerado mediático que aún sigue siendo despreciable por sus posiciones neoliberales y antipopulistas. ¿Dónde quedan los intereses económicos y políticos, la manera como estos medios representan a los sectores populares? ¿Son estos medios más interesantes que los de izquierda porque El Clarín habla de la prostituta, el taxista y el desempleado? Estos medios se enriquecen económicamente representando al miembro del sector popular como el/la delincuente que habita las calles de la ciudad que el lector debe caminar. El pueblo en estos medios es el gran delincuente, el maleante causante de los grandes problemas de la sociedad al que hay que ponerle mano dura, único método que funciona con *gentes bárbaras* distantes de un proyecto civilizado de país. Barbero afirma que

²³ *Ibíd.*, 243.

El sensacionalismo plantea entonces la cuestión de las huellas, de las marcas en el discurso de prensa de otra matriz cultural, simbólico-dramática, sobre la que se modelan no pocas de las prácticas y las formas de la cultura popular. Una matriz que no opera por conceptos y generalizaciones, sino por imágenes y situaciones y que, rechazada del mundo de la educación oficial y la política seria, sobrevive en el mundo de la industria cultural desde el que sigue siendo un poderoso dispositivo de interpelación de lo popular.²⁴

Es preferible sostener la tesis de que la prensa sensacionalista es un recurso burgués, tesis ironizada por Barbero, a la tesis de que esta prensa es una expresión escrita que reivindica el lenguaje y la expresividad de la cultura popular. Barbero olvida que la prensa sensacionalista también educa desde la versión oficial y *la política seria*. El señalamiento de que los críticos de la prensa sensacionalista la critican desde cierto *purismo popular*, es un argumento que también sirve para cuestionar la posición de Barbero, pues también es purista pensar que este tipo de prensa no hace educación, no hace política, y también es purista pensar que el hecho de ser una manifestación de oralidad y verbalidad que Barbero considera características de la cultura popular, por esa razón son más válidas que la prensa seria, *ilustrada* que la izquierda hacía en el Frente Nacional. No solo la palabra escrita es artificial, la palabra oral está hecha de artificialidad, la oralidad está construida de historias, de contextos, de sentires y creencias heredadas. Este hecho corroborado por la filosofía del lenguaje y especialmente por la filosofía de Derrida, está ausente en la reivindicación barberiana de la oralidad. Reivindicar la oralidad y la expresión verbal pensando que ahí está presente la originalidad o autenticidad es tan equivocado como pensar que solo la expresión escrita es la expresión del pensamiento ilustrado. Muchos de los grandes temas de la ilustración se expresan y discuten verbalmente en el día a día popular y muchos de los temas abordados oralmente son también descritos y reivindicados por el pensamiento ilustrado.

Las páginas que Barbero escribe en la tercera parte de su libro sobre el desarrollismo y la transnacionalización²⁵ son brillantes por la coherencia analítica. Sin embargo, hay un pasaje en el que Barbero sostiene que la ausencia de una interpelación eficaz a lo popular desde la izquierda ha facilitado la consolidación del poder de los

²⁴ *Ibíd.*, 244.

²⁵ *Ibíd.*, 244.

grandes medios, argumento que de un tiempo para acá el pensamiento liberal trae a colación cava vez que la derecha con sus medios gana en las contiendas electorales. Si algo se ha destacado del trabajo comunicativo de ciertas guerrillas y sectores sociales de izquierda de América Latina, es el hecho de confrontar las maneras clásicas de informar y comunicar. En lo realizado por el M-19 en Colombia, las milicias urbanas peruanas, las organizaciones estudiantiles y el movimiento miliciano de Los Tupamaros en el Uruguay queda clara la estrategia mediática original, popular en esta izquierda.

En la década del 1980 la izquierda sigue sufriendo el golpe radical de las dictaduras latinoamericanas aliadas con el gobierno estadounidense. Es importante preguntar si acaso no es justa y legítima la lucha política que la Unión Patriótica como partido de izquierda radical dio en el caso colombiano, un partido político conformado por intelectualidad clase media y sectores campesinos que piensa en un proyecto de política nacional. Este proyecto político fue tan atractivo para los sectores populares que el partido fue exterminado por fuerzas paraestatales. Para el año 1984 ya se había iniciado el exterminio de la Unión Patriótica y desde la década de 1970 eran conocidos los crímenes que las dictaduras militares y los gobiernos del continente en alianza con el gobierno estadounidense cometieron contra la izquierda latinoamericana.

El llamado hiperfuncionalismo de izquierda que cuestiona Nun en realidad es la invitación a desenmarcarse de una investigación crítica que tiene entre sus intereses la lucha utópica por otra comunicación y otra sociedad. Sin negar las limitaciones analíticas de la izquierda latinoamericana, llama la atención lo manifestado por Martín Barbero sobre la izquierda:

La crisis de identidad de los partidos tradicionales y la ausencia de una interpelación eficaz a lo popular desde la izquierda va a facilitar que los medios masivos, y en especial la radio, pase a convertirse en agente impulsador de unas identidades sociales que responden más al nuevo modelo económico que a una renovación de la vida política. Y sobre ese vacío, y sobre la pluralización integradora que contrapesa la unificación de la televisión sería sobre los que se apoye internamente la transnacionalización de lo masivo en los años ochenta.²⁶

²⁶ *Ibíd.*, 250.

Sobre la posición de Barbero acerca de la izquierda cabe advertir que probablemente fue la interpelación eficaz a lo popular de la izquierda lo que condujo a la consolidación en 1949 de la escuela de las Américas como centro de operaciones contra cualquier sector político disidente de la reconfiguración capitalista después de la segunda guerra mundial. Llama la atención, por ejemplo, que la guerra militar en Colombia contra campesinos, la guerra bipartidista, el exterminio en la década del 80 de la Unión Patriótica y el estatuto de seguridad nacional del gobierno de Julio César Turbay Ayala (1978-1982) no aparezcan en la historia contra lo popular reseñada por Martín Barbero en su libro. Tal vez los marcos filosóficos del momento críticos de la izquierda fueron más potentes para el autor que la realidad latinoamericana repleta de manifestaciones violentas contra lo comunitario-popular, manifestaciones que deben ayudarnos a problematizar la teoría del mestizaje y de la identidad cultural en el sentido de que pueden ser espejismos edulcoradores de un proyecto cultural cercano a los objetivos y aspiraciones del capitalismo multicultural.

El trabajo necesario de revisión crítica sobre la izquierda no puede negar la política de exterminio, la calumnia y la persecución que sobre la izquierda latinoamericana recayó a lo largo del siglo XX. Por ellos es cuestionable que la historia atroz sufrida por la izquierda haya sido omitida en el trabajo de Barbero.

Sobre la recepción

Como en el arte, en la comunicación se destacan dos procesos: el de la producción y el de la recepción y cada uno de estos procesos cuenta con un sujeto: el autor o emisor y el receptor, oyente o espectador. La razón dualista afirmó que en estos procesos hay un sujeto creativo y otro dedicado a recibir de manera pasiva, acrítica y unívoca el mensaje o producto del creador. En un segundo momento se propuso que el producto es autónomo del autor y que la intención inicial del autor en muchas ocasiones se borra porque el mensaje adquiere cierta independencia incontrolable para el autor. La teoría de la recepción de Hans Robert Jauss y Wolfgang Iser, a la que se suscribe Barbero, concibe al receptor como un sujeto recreador del mensaje. Sobre este planteamiento paradigmático de la teoría de la recepción, presentamos dos observaciones: 1. Todos somos receptores pero no todos somos receptores creativos, 2. La recepción activa es importante como acto disidente pero insuficiente al lado de la producción cultural del sector dominante.

Es importante destacar y reivindicar los procesos comunicativos desarrollados por los sectores populares y los movimientos sociales pues su omisión en la historia de la comunicación es más que evidente, pero la propuesta barberiana se hace más contundente en Latinoamérica y el mundo si incorporamos tres elementos de trabajo propuestos por Stuart Hall y también expuestos por Raymond Williams:

1. El análisis de la cultura entendido como crítica al capitalismo. En la cultura de los sectores populares encontramos habitus correspondientes a matrices culturales distintas a las del capitalismo pero también están presentes habitus inherentes al modo de vida del capital. Esto implica que no todas las recepciones son activas sino que hay sujetos convencidos y defensores del mensaje emitido por el medio monopólico de comunicación. Por eso es preciso reiterar los tres tipos de lectura posibles propuestas por Stuart Hall: una lectura hegemónica donde no hay distancia alguna entre el mensaje enviado y el mensaje recibido; una lectura negociada que “supone que el sentido producido por la mediación entre el intérprete y el mensaje codificado es cuestionado sutilmente” y una tercera lectura es la opositora que establece una interpretación radicalmente contraria a la propuesta en el mensaje. Para Stuart Hall la investigación de la cultura mediática debe articular el análisis de la construcción discursiva realizada por el medio y la interpretación que las audiencias realiza de lo comunicado por el medio.²⁷

En 1972 el pensador latinoamericano Adolfo Sánchez Vásquez²⁸ destacó la importancia de la teoría de la recepción y manifestó ciertas fallas y limitaciones. Ciertos intelectuales de la RDA cuestionaron la teoría de la recepción de Iser y Jauss por considerarla burguesa y conformista con la ideología dominante. La lectura de Sánchez Vásquez y la intelectualidad de la RDA es importante porque cuestiona el hecho de que sea la burguesía la gran productora cultural y si bien es cierto en que existen varios tipos de lectura, lo interesante en lo expresado por la intelectualidad de la RDA es que el gran productor de la cultura dominante es el burgués que se conforma y tolera todas las lecturas realizadas por el pueblo con la condición de que él y solo él siga siendo el gran productor y circulador de cultura y el gran generador de plusvalía. Como la realidad social es histórica,

²⁷ Stuart Hall, *Codificar y decodificar*, accedido septiembre 15 de 2018, página 10, <http://www.nombrefalso.com.ar/apunte.php?id=22>

²⁸ Adolfo Sánchez Vásquez, *De la estética de la recepción a una estética de la participación*, (México: UNAM, 2005).

es decir, está cambiando, por eso es necesario aceptar que las teorías también deben ser cambiadas, lo que no significa negarla, sino dinamizarla para ofrecerle mayor capacidad de explicación del mundo.

Sobre la recepción hay otra pregunta que es respondida de manera clara por Stuart Hall pero no tan claramente respondida por Jauss, Iser y Barbero: entre todas las lecturas posibles de un texto ¿hay una lectura más válida que las otras? Aquí nos movemos en terrenos densos porque para Stuart Hall y Sánchez Vásquez es clara la existencia de una apuesta ideológica con pretensión de dominación definitiva en la sociedad, empero, en la obra de Barbero como en buena parte de los estudios culturales latinoamericanos la cuestión de la ideología se omitió designándola como una cuestión que había sido teóricamente ideologizada por los intelectuales de izquierda. Cuenta Stuart Hall que en 1960 Daniel Bell expresó que la sociedad aún tenía conflictos pero que sería superados con las reglas de juego del consenso pluralista y que por tanto el problema de la ideología había sido superado. Ante la celebración de la intelectual neoliberal y pluralista por el fin de la ideología y el marxismo, Stuart Hall evidenciará la actualidad del pensamiento de Marx sobre los problemas de las sociedades que salían de la guerra fría:

Marx, como recordarán, argumentó que la ideología funciona porque parece fundamentarse en la mera apariencia superficial de las cosas. Al hacer esto, reprime cualquier reconocimiento de la contingencia de las condiciones históricas de las que dependen todas las relaciones sociales. Las representa, por el contrario, como fuera de la historia: incambiables, inevitables y naturales. También disfraza sus premisas como hechos ya conocidos.²⁹

Más interesante aún es la presentación que Stuart Hall realiza de la descripción selectiva, tan parecida a la concepción de recepción defendida por Martín Barbero que es difícil no deducir cuál es la apuesta ideológica de la teoría de las mediaciones. Dice Hall:

La noción de la percepción selectiva fue introducida posteriormente, para tomar en cuenta el hecho de que diferentes individuos podían traer su propia estructura de atención y

²⁹ Stuart Hall, “El redescubrimiento de la ‘ideología’: el retorno de lo reprimido en el estudio de los medios”, 203.

selectividad a lo que ofrecían los medios (...). Individuos diferentes podían derivar satisfacciones diferentes y satisfacer distintas necesidades, desde varias partes de la programación. Se suponía que estas necesidades y satisfacciones eran universales y transhistóricas. La suposición positiva que surgía de todo esto era, en suma, que los medios –aunque abiertos a influencias comerciales, entre otras– eran, por lo general, funcionales para la sociedad, porque se desempeñaban acorde con los valores de esta y fortalecían su sistema nuclear. Es decir, respaldaban el pluralismo.³⁰

Para los propósitos de este escrito, el ensayo que acabamos de citar es el de mayor riqueza analítica para la crítica que sugerimos al trabajo pionero de Jesús Martín Barbero porque siendo publicado en 1982 -cuando ya desde la década del 70 Baudrillard y Lyotard habían hecho una crítica radical a la Modernidad, lo real y sus grandes relatos- sin tapujo alguno Hall cuestiona la posmodernidad relativizadora de la que destaca sus rasgos instrumentalizadores e integradores, habla de ideología (cuando desde la sociología del gurú de la cultura liberal Daniel Bell era un problema mandado a recoger), trabaja con Marx mostrando su actualidad y por supuesto sus limitaciones contextuales, y destaca, que es uno de los rasgos más significativos de su ensayo, un tema innovador para el momento: la lucha de clases en el lenguaje. A su vez, Stuart Hall destaca el trabajo del paradigma crítico, analiza el discurso visual y revela la importancia de un autor denigrado y revaluado por la *intelligentzia* de la nueva moda intelectual: Hall habla de la deuda que los estudios culturales guardan con Luis Althusser, presentado por los cuadros posmodernos como el último gran dogmatizador y determinista del marxismo.

En el ensayo “Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas”, Hall recuerda a Althusser como el autor ortodoxo que realizó cierta actualización analítica sobre la ideología y además, quebrando una concepción monista del marxismo, exigió una teorización de la diferencia, propuso el reconocimiento de que hay diferentes contradicciones sociales con orígenes diferentes y que las contradicciones que mueven el proceso histórico no siempre aparecen en el mismo lugar, y no siempre tendrán los mismos efectos históricos. En “La cultura, los medios de comunicación y el ‘efecto ideológico’”, Stuart Hall afirmará que en el cuestionado ensayo “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” Althusser introdujo el concepto de reproducción, noción clave en

³⁰ *Ibíd.*, 187.

los debates teóricos contemporáneos que además es de suma utilidad para comprender la relación compleja que se da en las sociedades:

La reproducción de la fuerza de trabajo por medio del salario necesita de la *familia*; la reproducción de las habilidades y técnicas avanzadas necesita del *sistema educativo*; la ‘reproducción de la sumisión a la ideología dominante’ requiere las *instituciones culturales*, *la iglesia*, *los medios de comunicación de masas*, *los aparatos políticos* y la dirección global del Estado, que en el capitalismo avanzado lleva de forma creciente a su terreno a todos estos otros aparatos no productivos.³¹

En este punto debemos ser categóricos: así como existen lecturas múltiples de las obras y de los textos, en todas las sociedades existen obras y textos múltiples y diversos en cuanto guardan sentidos, tramas, temáticas y géneros diferentes. Ante la banalidad hecha relevante en la sociedad del consumo a través de los productos culturales del capitalismo, la recepción activa es un hecho cultural dicente de la capacidad crítica del pueblo pero es, en términos culturales, un arma de combate insuficiente contra esa gran cultura del capital. Así lo expresa Stuart Hall:

Estos ‘puntos de identificación’ dan credibilidad y fuerza a la lectura promovida de los acontecimientos; sostienen sus preferencias con la acentuación del campo ideológico (Volóshinov diría que explotan el flujo ideológico del signo); apuntan a ‘obtener el consentimiento’ del público, y, por tanto, estructuran la manera en que el receptor de esos signos *decodificará* el mensaje. (...)de entre la gran gama de decodificaciones tenderán a producir ‘negociaciones’ que caigan *dentro* de los códigos dominantes –dándoles una inflexión más situacional– en lugar de decodificarse sistemáticamente de un modo *contra-hegemónico*.³²

Recordemos que Manuel Castells en febrero de 2015 contó que la última investigación con trabajo de campo que realizó con su grupo de trabajo de la UAB concluyó que el 82% de los usos que la gente hace de las redes sociales son de carácter pasivo, entendiendo por ello que no hay diferencia alguna con los contenidos, temas, posiciones políticas y personajes

³¹ Stuart Hall, “La cultura, los medios de comunicación y el ‘efecto ideológico’, 272.

³² Stuart Hall, “Ibíd., 251.

definidos y publicitados por la gran industria cultural y los grandes centros de la política y la comunicación internacional. Este hecho empíricamente verificado, se articula con la reflexión de Stuart Hall sobre los medios:

Los medios de comunicación de masas son crecientemente responsables de a) suministrar la base a partir de la cual los grupos y clases construyen una ‘imagen’ de las vidas, significados, prácticas y valores de los *otros* grupos y clases; b) suministrar las imágenes, representaciones e ideas, alrededor de las que la totalidad social, compuesta de todas estas piezas separadas y fragmentadas, puede ser captada coherentemente como tal ‘totalidad’. Esta es la primera de las grandes funciones culturales de los medios modernos de comunicación: el suministro y construcción selectiva del *conocimiento social*, de la imaginaria social por cuyo medio percibimos los ‘mundos’, las ‘realidades vividas’ de los otros y reconstruimos imaginariamente sus vidas y las nuestras en un ‘mundo global’ inteligible, en una ‘totalidad vivida’.³³

Stuart Hall sabe que en las sociedades liberales los acontecimientos se extraen de un reducido repertorio con tendencia a que las cosas no signifiquen nada distinto a lo signado por la ideología dominante. Dichos significados se universalizan, se naturalizan, se sedimentan sus supuestos racionales -que son los de la sociedad capitalista- se invisibilizan con ideología, aunque no hay hegemonía absoluta porque siempre los sectores subalternos, a veces más a veces no tantos, resisten a la pretensión de hegemonía absoluta.

Castells también expresó que ante el gran poder de los mercados financieros el único que tiene cierta capacidad de resistirle es el Estado que ante el nuevo mundo de las comunicaciones debe ser un Estado red. Esto no implica que las redes sociales y los movimientos sociales no vayan y puedan ir de la mano, lo que sucede es que es un trabajo arduo que necesita aceptar el gran poder de los medios oligopólicos. Castells demuestra que “la cultura de los medios de comunicación de masa amplifica la crisis personal y moral mediante la comercialización del sensacionalismo y el espectáculo del miedo³⁴”. Es decir, el panorama mediático de lo que va del siglo XXI es similar al que desde mediados de la

³³ Stuart Hall, “Ibíd., 251.

³⁴ Manuel Castells, “Desarrollo insostenible en un planeta urbanizado: la crisis de la cultura urbana en las metrópolis del siglo XXI”, 5.

segunda mitad del siglo XX denunciaba la teoría crítica. Es importante que un 18% de internautas realicen usos sociopolíticos autónomos de internet pero está claro que la consolidación de una red internauta global autónoma implica un trabajo mancomunado de internautas, instituciones alternativas, organizaciones sociales y Estado populista.

Es preciso ahondar en las razones que permiten que ciertos sujetos y sectores sociales generen recepciones activas y también estudiar las razones por las cuales, a su vez, un porcentaje bastante alto de la población no logra deslindarse de los intereses, por ejemplo, de la política de derechas. Sabemos por Gramsci que en la hegemonía no hay un sometimiento total de las clases subordinadas y por eso la tesis marcusiana del hombre unidimensional no tiene cabida en la reflexión del filósofo italiano. Sin embargo,

Cuando estas clases subordinadas no son lo bastante potentes o no están suficientemente organizadas como para representar una fuerza ‘contrahegemónica’ frente al orden existente, sus propias instituciones y estructuras corporadas pueden ser utilizadas por la estructura dominante (hegemónica) como medio de forzar la continuación de la subordinación.³⁵

Solo el análisis contextual de la realidad concreta permitirá advertir si la recepción es suficiente para disputar la hegemonía o si definitivamente se deben buscar e inventar nuevas estrategias de lucha que permitan la consolidación de un bloque histórico. Empero, en *De los medios a las mediaciones* no queda claro si la hegemonía como objetivo popular hace parte de la agenda política futura.

Todo indica que en América Latina y en el mundo vienen aumentando la recepción activa y los usos creativos de los sectores populares. Pero a la par, crece el poder mediático de los sectores privados. Por el nivel de complejidad de la realidad contemporánea y porque consideramos vital disputar la hegemonía al sector cultural y político aún dominante, el estudio de la recepción debe ser complementado con estudios sobre la producción, la distribución, el intercambio y el consumo de la cultura pues todos son momentos fundamentales de la economía que deben ser estudiados para huir de las abstracciones y los esencialismos, entender y valorar la importancia de las resistencias populares como también

³⁵ Stuart Hall, 270.

para aceptar la existencia de sectores poblacionales permeados por los intereses del mercado y de las elites. Prestemos atención a lo dicho por Stuart Hall siguiendo a Marx:

En la producción, los individuos ‘consumen’ sus habilidades, ‘agotan’ las materias primas. En este sentido, hay una especie de consumo *dentro* de la producción: la producción y el consumo *son* aquí ‘directamente coincidentes’ (...) Si es que hay un consumo-dentro-de-la-producción, también hay, ‘inmediatamente’, producción-dentro-del-consumo (...) el consumo produce la producción y la producción produce el consumo. “Solo la música despierta en el hombre el sentido de música”.³⁶

Los párrafos siguientes del ensayo de Stuart Hall están dedicados a la mediación, un tipo de relación de la que se evidencia la dependencia mutua entre producción y consumo, cada lado es indispensable para el otro, y la mediación es teológica porque cada lado encuentra su fin en el otro, lo que no significa que sean idénticos. Si bien el producto se realiza cuando es consumido, para Marx la producción nueva producida por la necesidad creada por el consumo es la necesidad de reproducir que hace al consumo mediatamente responsable del proceso. La conclusión es contundente:

Si el consumo del objeto produce el impulso subjetivo de producir de nuevo, la producción del objeto crea en el consumidor modos específicos, históricamente definidos y desarrollados de ‘apropiación’ y, simultáneamente, desarrolla la ‘necesidad’ que el objeto satisface. “Solo la música despierta en el hombre el sentido de la música”.³⁷

Así se da la formación de los sentidos. Y agrega Stuart Hall:

La producción, la distribución, el consumo y el intercambio son relaciones condicionadas por el modo de producción imperante. Hegel, por supuesto, sabía que los dos términos de una relación no serían *iguales*. Pero buscaba la identidad de los opuestos, las ‘identidades inmediatas’ que estaban *detrás* de la diferencia. Marx no abandona por completo el nivel en el que, superficialmente, cosas opuestas *pueden* parecer tener una similitud ‘esencial’ subyacente. Pero esto no es la forma principal de una relación marxiana.

³⁶ Stuart Hall, “Notas de Marx sobre el método: una ‘lectura’ de la *Introducción* de 1857, 126 y 127.

³⁷ *Ibíd.*, 128.

Para Marx, dos diferentes términos, relaciones, movimientos o circuitos siguen siendo específicos y diferentes; sin embargo, forman una ‘unidad compleja’ (...) es la unidad diferenciada.

Aunque hacen parte del mismo proceso, producción y consumo son diferentes. Y pionero en el tema y adelantándose a lo que en el siglo XX plantearán Michel Foucault sobre la genealogía y Bourdieu sobre el habitus y el gusto, Marx demostrará cómo los sentidos son formados por la historia, conclusión clave para comprender la manera como socialmente se construyen los gustos e intereses de clase. En este tipo de análisis es pertinente comprender las diferencias socioeconómicas y culturales con las que funcionan las sociedades contemporáneas y en esta comprensión la actualización de la noción de clase social será de vital importancia investigativa. Al respecto, es de suma pertinencia la alusión a la lucha de clases en el lenguaje de la que habla Stuart Hall, lucha que “en el ejercicio de codificación/decodificación del receptor (...) se da dentro del enunciado”³⁸. Es la lucha por los significados como la lucha por el acceso a los medios de significación por cuanto no es lo mismo ser portavoz de un gran medio con acceso privilegiado al escenario público y contar con el respaldo y el reconocimiento de un medio constituido y consolidado, que ser alguien que debe luchar casi solo para tener acceso a la escena pública.³⁹

La recepción activa es importante como acto que demuestra la lectura errada que sobre el pueblo y su capacidad creadora se consolidó por mucho tiempo en las humanidades y ciencias sociales. Pero considero que esta propuesta complementada con la de Sánchez Vásquez repotencia la capacidad investigativa y política de las sociedades contemporáneas. Se necesita un receptor activo que además de reproductor o recreador debe ser productor y creador de textos, es decir, un sujeto que interfiere no solo en el aspecto interpretativo o significativo de la obra sino que participa afectando los elementos formales, sensibles de la obra, es decir, un ciudadano que no solo recibe televisión sino que produce, da forma, sensibilidad popular a la radio, la televisión, la internet que consume. Esto implica la organización política y, seguramente, la disputa por el Estado, objetivos propuestos por la

³⁸ Stuart Hall, “Codificar y decodificar”, 6.

³⁹ Stuart Hall, “El redescubrimiento de la ‘ideología’: el retorno de lo reprimido en el estudio de los medios”, 208.

vieja guardia pero desmantelados y burlados por la ideología de ciertas teorías que se consideran no permeadas por la ideología.

Pasar de la recepción a la participación significa elaborar la obra materialmente, es pasar del plano significativo al plano manual, práctico, afectando la producción, el hacer material de la obra por medio de la socialización de la creación. Este proyecto solo es posible en otro tipo de sociedad y es Antonio Gramsci quien propone la organización de un bloque histórico que dispute el poder hegemónico. Los movimientos sociales desde abajo y el poder estatal -el poder desde arriba- son tipos de poder que históricamente casi siempre se han opuesto y es normal cuando el proyecto político de la igualdad, la justicia, la vida digna y el respeto por el entorno chocan de manera rotunda con la apuesta política de Estados directores y cómplices de una política de la muerte. Pero la década ganada de la que habla el filósofo Santiago Castro-Gómez y otras experiencias históricas mundiales demuestran que la disputa por el Estado sigue teniendo sentido cuando ese Estado es pensado y entendido como un proyecto popular de vida, tal cual como en los últimos años se formuló y se intentó llevar a la práctica en varios países latinoamericanos.

Sobre los usos populares

Martín Barbero hace una permanente invitación a revisar los usos que los sectores populares hacen del cine, la radio y la televisión. Empero, la idea que Barbero toma de Carlos Monsiváis de que “las clases subalternas asumen, porque no les queda otra, una industria vulgar y pedestre y ciertamente la transforma en autocomplacencia y degradación pero también en identidad regocijante y combativa⁴⁰”, amerita una prueba empírica, es decir, se debe demostrar la manera como ese cine, esa radio y esa televisión que degrada y es complaciente del sector popular, también construye una identidad regocijante y especialmente combativa.

Sabemos que los sectores populares *no comen entero* pero también es conocido que en el pueblo hay gente que cree de manera irrestricta a lo emitido por la industria cultural. Es cierto, como lo expresa Barbero en la página 273, que para la década del 80 del siglo XX es extensa e intensa la falta de institucionalidad en América Latina, pero treinta años

⁴⁰ *Ibíd.*, 270.

después sabemos que ciertos Estados de corte populista⁴¹ llegaron al poder generando beneficios y garantías que históricamente muy pocos Estados habían propuesto. Es importante la institucionalidad que la sociedad civil construye desde el barrio, pero es importante la institucional que desde el Estado también se puede construir de manera popular. Un Estado populista puede ser capaz de garantizar y comprometer los recursos de la gente para generar comunicación de corte popular. Por supuesto que es una lucha de identidad cultural la que múltiples sectores sociales empiezan a dar desde la década de 1980, pero esa lucha por la identidad cultural se hace más rica cuando se articula por una lucha por la emancipación política de la sociedad y no solo del barrio.

Entendemos la molestia de Martín Barbero al ver que la política se reducía al partido político, que estaba separada de la política de la gente y que además esa política tenía como gran finalidad la toma del Estado y su preservación. Pero se debe decir que ese Estado despreciable, neoliberal y decadente no lo es *per se* sino que tiene que ver con el tipo de país y de sociedad que propone el sector político que se hace al poder estatal, como lo sugiere Stuart Hall en su ensayo “El Estado en cuestión”. Desde finales del siglo XX varios países latinoamericanos demostraron que se puede tener un Estado que le disputa la vida al FMI, al Banco mundial, un Estado distinto que matiza y fisura al capitalismo.

La propuesta política de Martín Barbero se realizará quince años después con gobiernos como el de Hugo Chávez, Rafael Correa, Evo Morales, Los Kichner, Pepe Mujica, Michelle Bachelet, Nicaragua, Brasil y Paraguay desarrollarán experiencias estatales que brindaron cierta institucionalidad y brindaron ciertas garantías políticas a los sectores populares para que se consolidaran como un sujeto político y actor fundamental de la vida nacional en ese nuevo Estado experimentado en América Latina. Algo políticamente potente de la propuesta de Barbero es su compromiso por reflexionar sobre un proyecto político que ubica lo contrahegemónico en las ciudades, pues ha sido habitual pensar lo contrahegemónico por fuera de la ciudad. Es innegable que la alternativa a la modernidad capitalista también pervive en el mundo rural pero es un hecho que la mayoría poblacional latinoamericana está en las ciudades y por eso la reflexión barberiana es clave para pensar el mundo urbano como una posibilidad real de disputa hegemónica y por el sentido común.

⁴¹ Sobre el Estado populista, que es un Estado y política de izquierdas, revisar los trabajos de Luciana Cadahia.

Al desidealizar al indígena, al verlo como un sujeto histórico y al comprender que los sectores populares no se limitan al proletariado, Martín Barbero nos invita a pensar en una sociedad compleja que necesariamente debe pensar su futuro desde y con la ciudad habitada por múltiples sujetos insurrectos. El barrio debe ser ese gran lugar mediador de los sectores populares donde además de la movida cultural que se debe convertir en política inherente del barrio, es necesaria una movida política que haga de la fiesta, el graffiti, el encuentro en la calle, los actos constitutivos de un proyecto que se disputa la hegemonía cultural y política. Las producciones culturales barriales son de gran potencia cuando además son producciones políticas contra la cultura dominante. La denuncia política hecha a través del graffiti implica el compromiso del habitante de barrio con tomar la dirección de su barrio, de organizar redes comunitarias que consoliden una nueva política sustentada en la defensa, expansión y consolidación de la cultura popular.

Aunque “todo se encuentre en el mercado”, es necesario construir otro mercado. El ejemplo que Barbero da de los indígenas peruanos que se ponen mal en Lima porque no encuentran la madera para hacer sus quenás y que deciden hacerlo con tubos de plástico, esa molestia de los indígenas debe permitir comprender que los indígenas no encuentran la materia prima para la elaboración de sus instrumentos musicales porque el despojo, la expulsión del territorio y el exterminio cultural programado por sectores empresariales que deforestan bosques y selvas y obligan a las sociedades indígenas a huir a las calles desconocidas de ciudades odiosas, racistas y agrestes, ha conducido a la escasez de madera. Que todo se encuentre en el mercado debe conducir a una pregunta marxiana: ¿qué hay detrás de ese tubo de plástico con el que se le dice al indígena que elabore su quena? En ese tubo hay sangre, explotación y exterminio.

La propuesta de Barbero es contra las contradicciones de la sociedad capitalista. El inconveniente es que la sociedad capitalista es profundamente contradictoria y ha hecho de la contradicción una de sus grandes estrategias discursivas y económicas. Pensar en una solución objetiva a las contradicciones del capitalismo es nadar contra la corriente porque no existe esa solución objetiva. Se debe ser más atrevido política, comunicativa, simbólica y culturalmente para poder construir una alternativa materializable contra la Modernidad capitalista.

La propuesta de Barbero es una comunicación en movimiento construida por los sectores populares, y sin duda la mediación es de suma relevancia pero sin terminar siendo la negación de la reflexión interdisciplinar y del análisis crítico de los medios. Es cierto, como lo dice Barbero, que las resistencias y oposiciones al régimen autoritario proceden de espacios distintos a los del análisis tradicional, “comunidades cristianas, grupos artísticos, grupos de derechos humanos⁴²”, pero los partidos de izquierda y los movimientos alternativos también resistieron y se opusieron -unos más que otros, otros menos contradictorios que otros-, al punto de que buena parte de la política militarista y dictatorial que se impuso en América Latina tuvo como enemigo común a la izquierda y la perspectiva alternativa sobre el mundo y la vida.

Una de las grandes enseñanzas que nos queda del libro de Martín Barbero es que el receptor es también un productor. Pero necesitamos que ese productor sea un gran emisor y eso implica disputarse los grandes medios, implica permitir que ese receptor del sector popular también sea capaz de enviar primicias, de contar, *de dar el primer golpe* para que el sector dominante reciba y defina cómo responderá a ese golpe. Necesitamos mujeres que hablen en la radio del mercado como las que resalta Martín Barbero, pero también urge que ese programa se emita en la radio pública e internacional. Estas producciones no se pueden limitar al espectro barrial a sabiendas de que son necesarios estos medios que hablan de particularidades, sentidos, problemas y expresiones de cada barrio. La experiencia de Señal Colombia y de Canal Capital⁴³ en Bogotá como televisión pública nacional y local son experiencias de televisión popular pues los metaleros, las ancianas, las campesinas, las víctimas de la guerra, la población afro, el mundo indígena, el barrio, etc., participan en estos proyectos comunicativos como productor y como personaje.. Sabemos que actualmente las plataformas virtuales e internet permiten compartir estos productos y que la televisión ya no solo se ve en el televisor, empero, la experiencia televisiva generada por

⁴² *Ibíd.*, 290.

⁴³ En la política progresista los medios de comunicación públicos son ventanas para ver la manera como el gobierno de turno ve la sociedad. La autonomía de los medios sumada a otra visión de la comunicación y de la sociedad han permitido un avance significativo en la manera participativa de hacer los medios, contar la historia del país y presentar la realidad de la nación. Que la gente sea productora de contenidos de alcance nacional e internacional ha sido una realidad comunicativa en el siglo XXI gracias a los compromisos adquiridos por gobiernos de corte populista. Con esto, por supuesto, no se niegan los límites y las contradicciones existentes en este tipo de gobiernos en relación a la consolidación de procesos alternativos a los del capitalismo.

los gobiernos progresistas y posneoliberales en América Latina demuestra que la gente está interesada en otro tipo de productos televisivos que trascienden las narrativas y las estrategias discursivas típicas de la televisión privada.

Lo que Barbero plantea en las páginas 300-301 sobre la manera como se produce la televisión (simplicidad, claridad, economía narrativa, la magia del ver en contraposición a la magia de la imagen que se daría en el cine) es un hecho que amerita el compromiso político de la toma de la televisión por parte del sector popular que conduzca a una poética de la televisión. Es cierto, como lo plantea Barbero, que la inmediatez funciona como principio fundamental en la producción televisiva, pero está comprobado que historias mediatas también son atractivas y llaman la atención del televidente: historias de la literatura clásica, especiales sobre la historia del país, de sus regiones, sus poblaciones y conflictos, los o ciclos de cine de producción independiente que tienen más teleaudiencia que el ciclo de enlatados hollywoodenses comprados como baratijas en las ferias de Miami por los canales privados, son muestra de que los gustos se inventan, se comparten, se reestructuran y también son destruidos por el/la televidente popular.

Sobre la temporalidad social en la que, según Barbero, el reconocimiento, el fragmento, la estética de la repetición y el sentimiento de duración son fundamentales, se debe recordar que el dueño del medio es capaz de apropiarse de la temporalidad popular. La sociedad no está incapacitada para hacer explotar la caracterización que mediáticamente los sectores dominantes hacen de ella porque la sociedad, a veces despacio y en otras ocasiones a ritmos sorprendentes, se mueve, y al moverse se descaracteriza y se redefine y puede terminar saturada de la estética de la repetición, puede darse cuenta de que no se reconoce en esa televisión que fue producida con la clara intención de que se reconozca; la sociedad puede entender la trama ideológica, el interés económico-político que subyace a la televisión.

Las series y los géneros hacen mediación entre el tiempo del capital y el tiempo de la cotidianidad pero sabemos que el capitalismo contemporáneo no se hace ningún problema con incorporar el tiempo de la cotidianidad a sus productos culturales. La radio y especialmente la televisión privada no huyen a ese objetivo porque lo popular termina siendo un gran producto mercantil. Aquí cabe preguntar: ¿por qué el tiempo de la familia y el tiempo de la vecindad son los tiempos del mundo popular?, ¿a qué se debe eso?, ¿tiene

que ver con la desconfianza que el sector dominante ha inventado para que el mundo popular tema a sí mismo? Detrás de la reivindicación del vecindario y la familia se genera una negación del amor y del compromiso solidario con aquel/la que no conozco pero con quien me debo solidarizar por el hecho de que la injusticia, la explotación y la exclusión caen sobre aquel/la que no es de mi familia o de mi vecindario. En *El Estado en cuestión*, Stuart Hall recordará que en el Estado liberal el tiempo de la familia es el tiempo de lo privado, contrario al tiempo de lo público que es el tiempo del Estado. Sobre la distinción público-privado, es dicente que Barbero reivindique el tiempo de la familia, como lo hace el Estado neoliberal, contradiciendo la necesidad de construir un tiempo de lo público como el tiempo de la sociedad soberana y autodeterminada que decide hacerse al poder que le pertenece, es decir, el tiempo del Estado populista.

Contrario a lo pensado por Barbero, treinta y dos años después de publicado *De los medios a las mediaciones* encontraremos que el capitalismo no abolió esa socialidad sustentada en el tiempo de la familia y en el tiempo de la vecindad, y la televisión es un gran ejemplo de esa socialidad pues los realities producidos por una gran multinacional audiovisual, vendidos a las televisiones privadas y reproducidos de manera estandarizada por todo el mundo, reivindican a la familia, al tiempo de la familia y de la vecindad, el vecino que apoya al concursante marcado por la precariedad pero que a través de su emprendimiento individual, egoísta, pretende dejar atrás la historia de la guerra, la injusticia, historia cruda que desde el medio masivo de la comunicación se presenta como algo secundario que se debe dejar en el pasado y superar con la competitividad individual apoyada por la familia.

En los realities de televisión aunque el pueblo aparece como protagonista en realidad es un *coro* del capitalismo. Si hay un género televisivo donde se pone a jugar la apuesta cultural del capitalismo, es en este tipo de programas-concursos pues en la nueva industria cultural es fundamental trabajar multiculturalmente, esto es, tomar al síntoma, al Otro, al marginado, al excluido como producto mercantilizable. Sobre esta realidad mediática, es insuficiente seguir pensando que resistir en la contradicción capitalista debe ser la gran posibilidad de acción cultural y política. Quedar contentos con esas pequeñas *subversiones* es una gran limitante política si no se piensa en la necesidad de complementar

usos y recepciones con producción popular de grandes medios que conduzcan a la gran subversión.

El coro se ha rebelado como lo expone José Nun en el ensayo de 1981. Pero el capitalismo también se ha rebelado y su nueva rebeldía es darle pantalla al coro, a ese *coro rebelde* para que de esa manera la población considere que el capitalismo y su industria cultural no son tan peligrosos como la intelectualidad crítica lo ha manifestado desde hace varias décadas. Es insuficiente la rebeldía sustentada en el placer que el pueblo tiene por el melodrama. El deseo y la lectura de futuro pero también el engaño pueden ser condicionadas por la industria cultural. Si un país termina creyendo que el melodrama es el único género con el que cuenta para contarse, sobre esa condición perfectamente puede terminar asumiendo que el ser melodramático es su ser. Pongamos en consideración lo que Stuart Hall plantea en tono al “Espectáculo del Otro:

Los *estereotipos* retienen unas cuantas características ‘sencillas, vividas, memorables, fácilmente percibidas y ampliamente reconocidas’ acerca de una persona, reducen todo acerca de una persona a esos rasgos, los exageran y simplifican y los fijan sin cambio o desarrollo hasta la eternidad. Este es el proceso que describimos anteriormente. Por consiguiente, el primer punto es: *la estereotipación reduce, esencializa, naturaliza y fija la ‘diferencia’*. Segundo, *la estereotipación despliega una estrategia de ‘hendumiento’*. Divide lo normal y lo aceptable de lo anormal y de lo inaceptable. Entonces excluye o expulsa todo lo que no encaja, que es diferente.(...) La estereotipación es, en otras palabras, parte del mantenimiento del orden social y simbólico (...)El tercer punto es que *la estereotipación tiende a ocurrir donde existen grandes desigualdades de poder*.⁴⁴

Barbero reafirma el melodrama porque en América Latina es el género que narra los cuentos, las leyendas y las crónicas de los sectores populares. ¿Qué cuentos, qué leyendas, qué crónicas cantadas por qué corridos y qué vallenatos están siendo narrados en el melodrama? Sin duda alguna las historias de juglares, del barrios y de personajes populares del interior que en la década del 80 produjo la televisión mexicana, venezolana y especialmente la colombiana permitieron que el pueblo se sintiera representado en la pantalla chica, pero la capacidad de recordación que aún la gente tiene de esas

⁴⁴ Stuart Hall, “El espectáculo del Otro, 471.

producciones no solo se debe al personaje y la historia sino a la manera como fueron realizadas esas historias: directores amantes del realismo y neorrealismo italiano que contaban con equipos técnicos, actorales y de producción que para darle más veracidad a lo narrado construían la luz, la imagen, los planos y los personajes a través de estudio, experiencia e investigación. En treinta años la producción de la televisión cambió y las caras *bonitas* tratando de actuar pulularon en proyectos de baja calidad narrativa e investigativa pero altamente espectacularizados.

Son innegables los ruidos generados por los sectores populares a los mensajes emitidos por la industria cultural capitalista, pero como estrategia política la recepción activa es insuficiente sabiendo que la recepción activa se da porque no se está de acuerdo con el mensaje emitido. Es también estratégico, emancipador, no reproducir los mensajes que se emiten de manera calumniadora y farsante pues la derecha política ha hecho de la mentira y del mensaje falso la condición para hacerse al poder y es un hecho que la teoría de las mediaciones no puede pasar por alto.

No es destruir la industria cultural, es destruir la industria cultural del capitalismo, esa debe ser la tarea política de la comunicación emancipada, popular. Haciendo caso a que pensar lo popular desde lo masivo no signifique o no deba al menos significar automáticamente alienación y manipulación sino la consolidación de nuevas condiciones de existencia y de lucha cultural, un nuevo modo de funcionamiento de la hegemonía⁴⁵, es sobre esa pertinente recomendación que en este trabajo se sugiere la urgencia de articular el anaálisis de las mediaciones con la revisión crítica de los medios pues el análisis crítico no puede perder de vista todo lo que las plataformas de internet ponen en juego en términos económicos; la industria multicultural explota a sus cada vez más escasos trabajadores/as, manipula y falsea la realidad y ese tipo de proceder no puede ser suprimido del trabajo de una teoría de la comunicación.

A sabiendas de “la posición efectiva que ocupa la industria cultural en el campo simbólico de los países latinoamericanos”, y que la lectura crítica propuesta en el presente trabajo no se sustenta en “una obsesión por las estratagemas de la ideología”, se hace una invitación a no omitir de los mapas nocturnos el análisis de las estrategias que la ideología utiliza para mantener el poder sobre la sociedad. Al estudiar esas estratagemas se sabra

⁴⁵ *Ibíd.*, 319.

cómo desde lo popular se debe atacar de manera contundente la ideología dominante. Contra el sentimentalismo que ve en la radio chilena analizada en las últimas páginas de *De los medios* el habla el lenguaje del obrero, de la ama de casa, del emigrante, y que por ese *rasgo incluyente* se convierte en un espacio de sublimación y llena un vacío que no ha sido llenado por los aparatos tradicionales -lectura que puede ser la legitimación del trabajo repudiable de muchas de las emisoras comerciales que por supuestamente hablar como habla la gente y contar el mundo como al parecer lo contaría la gente, terminan por apoyar los proyectos más reaccionarios, pacatos y antisociales-, contra ese sentimentalismo y contra ese tipo de medios y emisoras, urgen los medios productores de sentidos críticos, satíricos, burlescos, creativos, no el trabajo radial de emisoras misóginas, racistas, clasistas que, por supuesto son el reflejo del machismo, el racismo de los sectores populares pero que en la mayoría de las ocasiones no son la expresión antirracista, solidaria y crítica que también caracteriza a los sectores populares. Es cuestionable la posición de Barbero cuando elude la manera como se produce el programa radial o televisivo que termina siendo la supuesta expresión de lo popular pues no se puede olvidar que en es tipo de producciones hay explotación, engaño y pauperización de las condiciones laborales, problemas que no pueden ser evadidos en un análisis comunicativo.

En el análisis de Barbero se omite que los medios alternativos siempre han sido medios vetados y cuando no han sido vetados en las sociedades capitalistas se ha hecho todo lo posible para que sean medios pequeños, con limitadas frecuencias, que sean poco vistos y recibidos por la gente. Ante esta realidad, es imposible pensar que se comunica en las mismas condiciones a como lo hace el gran medio público pero especialmente privado de comunicación.

Ante los hechos, se necesitan emisoras y canales de televisión que transnacionalicen lo popular y urgen canales y emisoras públicas que amplien el radar para la escucha y el conocimiento de la cultura popular. Criticar al capitalismo implica reivindicar las experiencias comunicativas-culturales de los sectores populares, que es lo que propone Barbero, pero también describir los modos de funcionamiento de las instituciones dedicadas a los medios de comunicación masivos para revelar sus estrategias, alianzas y violencias utilizadas para consolidarse como comunicación dominante. En esta segunda tarea investigativa Raymond Williams es clave por los cuatro modelos de análisis que propone:

hay instituciones autoritarias transmisoras de las instrucciones de gobernantes, existen instituciones paternalistas que guían y protegen desde una moralidad anacrónica a sus públicos y audiencias; en tercer lugar están las instituciones comerciales supeditadas a la producción cultural sujeta a los intereses mercantiles y por último se encuentra la institución democrática que más que una realidad responde a un tipo ideal pensado por Williams para las sociedades emancipadas donde los intereses del mercado van separados y están separados de los intereses de la democracia así como de los intereses corporativistas de los gobiernos de turno. Stuart Hall plantea la necesidad de una nueva lógica política y propone que “debemos buscar la manera en que tanto un mayor reconocimiento de la diferencia como una mayor igualdad y justicia para todos devengan parte de un ‘horizonte’ común” sustentado en “la profundización, expansión y radicalización de las prácticas democráticas en la vida social” y la rigurosa oposición a toda forma de exclusión racializada y etnizada”. La teoría crítica y los estudios sobre la cultura no pueden evadir esta tarea.

Conclusiones

- Me he limitado a una lectura transcrítica de *De los medios a las mediaciones* queriendo evidenciar sus riquezas, dificultades y complementos necesarios. Con su libro Martín Barbero abrió una línea de investigación inusitada en los estudios de la comunicación porque indicó y explicó la importancia de describir e interpretar los procesos comunicativos constitutivos del pueblo existentes en la cotidianidad del mundo urbano latinoamericano ausentes de las investigaciones por cuanto la razón ilustrada asumió que en el mundo popular solo acontecía manipulación por los grandes medios, lectura de la izquierda, o desorden, vulgaridad y desprecio por la gran cultura, decir de las lecturas conservadoras. Sin embargo se debe entablar un diálogo con autores y perspectivas de otras líneas de investigación: los estudios críticos de la economía crítica de la comunicación, los analistas críticos de las industrias culturales, la comunicación para el bien vivir que permita consolidar un marco teórico robusto capaz de comprender los fenómenos comunicativos contemporáneos como los retos teóricos y políticos de la comunicología y de los comunicadores.

- La mediación crítica permitiría la consolidación de una gran lucha que debe permitir la incorporación organizada, consistente pero también conflictiva de los múltiples sectores sociales que se han pensado la emancipación política desde sus experiencias de vida y desde sus matrices culturales. La disputa gramsciana por el Estado es necesaria cuando se subvierte el poder histórico institucionalizado y se le dan contenidos y prácticas populares. Esto implica el reconocimiento de la importancia de la lucha *desde abajo*, como especialmente la plantea Barbero, y la lucha *desde arriba*, como lo viene planteando Santiago Castro Gómez, y la apuesta por una investigación y por la consolidación de procesos comunicativos que no se avergüencen de decir y ser que son emancipadores y anticapitalistas.

El poder oligopólico debe ser atacado por múltiples frentes de combate y el trabajo mancomunado entre los de arriba y los de abajo debe ser un compromiso presente en la subversión de la comunicación hegemónica. La dicotomía pero sobre todo la escisión entre *lo de arriba* y *lo de abajo* se ha sustentado en el temor a cuestionar de manera profunda y radical al poder dominante asumiendo, de manera equívoca que la toma del macro poder trae como efecto obligatorio e innegable la absorción y naturalización de las prácticas corruptas, dadivosas, clientelares y explotadoras constitutivas del Estado liberal olvidando que la hipervaloración de los usos tácticos en menosprecio de lo organización política ha conducido a la subvaloración de experiencias y proyectos molares que le apuestan a la transformación emancipada y definitiva de la sociedad. Es necesario pensar las luchas por la identidad cultural sin detrimento de las luchas de clase que se siguen desarrollando en América Latina y el mundo; a su vez, las luchas de clase no se pueden plantear en detrimento de las luchas por la identidad cultural.

Bibliografía

- Ariel Dorfman y Armand Mattelart. *Para leer al pato Donald*. Argentina: siglo XXI editores, 2002.
- Barbosa, Marialva. *Escravos e o mundo da comunicação*. Brasil: mauad x, 2016.
- Bonnin, Juan Eduardo (s.f). La noción de negatividad como problema teórico y herramienta de análisis en las teorías de la cultura: Lukacs, Adorno y Marcuse. Publicado en

- revista nómadas* 10. Accedido agosto 27 de 2018.
<https://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/10/jebonnin.pdf>
- Cadavid, Amparo. *Desarrollo, cambio o transformación ¿Hacia dónde y hacia qué?* Bogotá: ALAIC, 2012.
- Casullo, Nicolás, Forster, Ricardo y Kaufman, Alejandro. *Itinerarios de la modernidad*, Argentina: editorial eudeba, 2006.
- Chaparro Amaya, Adolfo. “Tiempos (pre/post) modernos”, en *Modernidad, colonialismo y emancipación en América Latina*. Argentina: clacso, (2018):19-41.
- Chaparro Escudero, Manuel. 2017. “Postdesarrollo y nuevas narrativas”, entrevista Uniminuto, programa *Oiga profe*, publicado el 26 de julio de 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=3jF11ga0Lqo&t=296s>
- Chiampi, Irleamar. *Barroco y modernidad*. México: fondo de cultura económica, 2000.
- Gámez Torres, Nara. “El paradigma de la mediación: crítica y perspectivas”. *Mediaciones sociales* 1, segundo semestre (2007): 195-213.
- Garavaglia, Juan Carlos y Marchena, Juan. *Historia de América Latina: de los orígenes a la independencia*. Barcelona: Editorial crítica, 2005.
- González, Fernán. *Poder y violencia en Colombia*, Bogotá: Cinep, 2015.
- Gulloscio, Eva. “Folletines libertarios (Argentina-1900)”, *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, No. 65, pp. 81-102, 1995.
- Herrera, Marta, *El conquistador conquistado*. Bogotá: Universidad de Los Andes, 2016.
- Jameson, Frederic. *Las ideologías de la teoría*. Buenos Aires: paidós-eterna cadencia, 2008.
- Jameson, Frederic y Zizek, Slavoj. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Argentina: editorial paidós, 1998.
- Lésper, Avelina. *El fraude del arte contemporáneo*. Bogotá: editorial el malpensante, (2016).
- Marafiotti, Roberto. *Sentidos de la comunicación*. Buenos Aires: editorial Biblos, 2010.
- Martín Barbero, Jesús. *De los medios a las mediaciones*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2003.
- Martín Barbero, Jesús. *De los medios a las mediaciones*, Anthropos y Universidad Autónoma metropolitana Azcapotzalco-España: 2010.

- Mastrini, Guillermo. “Economía política de la comunicación e industrias culturales: apuntes sobre su vigencia actual”. Publicado en *Revista Internacional de Comunicación y desarrollo*, 5, (2017): 138-149.
- _____. Presente y tendencias de la concentración de medios en América Latina, publicado en *Zer*, 22, (2007): 15-40.
- Mattelart, Michelet y Armand. “La recepción: el retorno al sujeto. Accedido 15 de agosto de 2018. <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:uIzCtZ1HTHkJ:www.catedras.fso.c.uba.ar/mangone/T8%2520y%2520P8%2520Entrevista%2520a%2520los%2520Mattelart%25201987.doc+%&cd=8&hl=es&ct=clnk&gl=co&client=firefox-b-ab>
- Pas, Hernán. “Eugène Sue en Buenos Aires”, *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 34, n. 64, p. 193-225, 2018.
- Perceval, José María. *Historia mundial de la comunicación*. Madrid: editorial cátedra, 2015.
- Raymond Williams. *La larga revolución*. Argentina: nueva visión, 2003,
- Sánchez Vásquez, Adolfo. *De la estética de la recepción a la estética de la participación*. México: UNAM, (2007).
- Scolari, Carlos (2012). Estudios de recepción en América Latina: más allá de las audiencias. Recuperado de <https://hipermediaciones.com/2012/09/01/estudios-de-recepcion-en-america-latina-mas-alla-de-las-audiencias/>
- Seoane Pinilla, Julio. *La ilustración olvidada*. México: Fondo de cultura económica, (1999).
- Solimano, Andrés. *Elites económicas, crisis y el capitalismo del siglo XXI*. Santiago de Chile: Fondo de cultura económica, 2016.
- Tapia Mealla, Luis. *Política salvaje*. Argentina: Clacso, 2012.
- _____. *El momento constitutivo del capitalismo moderno en Bolivia*. La Paz, Cides, 2015.
- Thèrenty, Marie-Eve. “Los misterios urbanos en el mundo: circulación, transferencias, apropiaciones”. *Secuencia*, revista de ciencias sociales, México, No. 97, 2017.
- Zavaleta Mercado, René. *Lo nacional-popular en Bolivia*. En obras completas. La Paz: ediciones plural, 2012.

