

SERIE 
Magister
VOLUMEN 19

*Para leer al
Pato Donald
desde la diferencia
comunicación, desarrollo
y control cultural*

Alex Aillón



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



ABYA
YALA



CORPORACIÓN
EDITORIA NACIONAL

Para leer al Pato Donald
desde la diferencia:
comunicación, desarrollo y control cultural

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 19

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR
Toledo N22-80 • Teléfonos: (593-2) 255 6405, 250 8150 • Fax: (593-2) 250 8156
Apartado postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador
E-mail: uasb@uasb.edu.ec • <http://www.uasb.edu.ec>

EDICIONES ABYA-YALA
Av. 12 de Octubre 1430 y Wilson • Teléfonos: (593-2) 256 2633, 250 6247
Fax: (593-2) 250 6255 • Apartado postal: 17-12-719 • Quito, Ecuador
E-mail: editorial@abyayala.org

CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL
Roca E9-59 y Tamayo • Teléfonos: (593-2) 255 4358, 255 4558
Fax: (593-2) 256 6340 • Apartado postal: 17-12-886 • Quito, Ecuador
E-mail: cen@accessinter.net

Alex Aillón Valverde

Para leer al Pato Donald
desde la diferencia:
comunicación, desarrollo y control cultural



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



CORPORACIÓN
EDITORIA NACIONAL

Quito, 2002

Para leer al Pato Donald desde la diferencia:
comunicación, desarrollo y control cultural
Alex Aillón Valverde

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 19

Primera edición:
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
Ediciones Abya-Yala
Corporación Editora Nacional
Quito, enero 2002

Coordinación editorial:
Quinche Ortiz Crespo
Diseño gráfico y armado:
Jorge Ortega Jiménez
Cubierta:
Raúl Yépez
Impresión:
Impresiones Digitales Abya-Yala,
Isabel La Católica 381, Quito

ISBN: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
9978-19-001-5 (serie)
9978-19-033-3 (número 19)

ISBN: Ediciones Abya-Yala
9978-04-700-X (serie)

ISBN: Corporación Editora Nacional
9978-84-250-0 (serie)
9978-84-294-2 (número 19)

Derechos de autor:
Inscripción: 016069
Depósito legal: 002024

Título original: *La comunicación para el desarrollo desde la perspectiva del control cultural o cómo leer al Pato Donald desde la diferencia: criterios para una reorientación teórica*

Tesis para la obtención del título de Magíster en Estudios Latinoamericanos
Programa de Maestría en Estudios Latinoamericanos, 1999

Autor: *Alex Aillón Valverde*

Tutor: *José Laso*

Código bibliográfico del Centro de Información: T-0091

Contenido

Prólogo / 7

Introducción / 11

Capítulo I

La comunicación para el desarrollo: parámetros de una evolución / 15

Primera aproximación / 18

Segunda aproximación / 22

Haciendo contacto / 26

Capítulo II

El desarrollo en la encrucijada occidental: la tradición de la envoltura / 29

Primera aproximación / 29

Segunda aproximación (Touraine) / 33

Haciendo contacto / 39

Capítulo III

Hacia los márgenes del control cultural o cómo leer al Pato Donald desde la diferencia / 45

Primera aproximación (la civilización como principio o la persistencia de Anteo) / 46

Segunda aproximación / 52

Haciendo contacto / 66

Conclusiones / 73

Bibliografía / 77

Universidad Andina Simón Bolívar / 81

Títulos de la Serie Magíster / 82

Prólogo

No hace mucho, el intelectual uruguayo Hugo Achugar argumentó que no era posible reflexionar sobre el imaginario de nuestro tiempo sin describir el lugar desde donde se habla o se reflexiona y sin dejar de inscribirse el lugar desde donde se habla en aquello que se habla. Por supuesto, para el autor del texto que se presenta aquí, de manera similar que para Achugar, el lugar no refiere solamente a lo geográfico sino también a lo histórico, lo social y lo cultural; el espacio donde nos ubicamos y desde el cual se construyen miradas y se producen conocimientos.

Alex Aillón pretende en este libro *hablar desde* América Latina sobre el desarrollo y la comunicación como productos culturales y en la perspectiva de nuevos horizontes sociales y políticos. Su interés es situar la región en relación a las teorías del subdesarrollo y la periferia. Así hace presentes las geopolíticas conceptuales y teóricas que han marcado América Latina como lugar de práctica, inmediatez y realidad material, en contraste con la razón, mediación y conocimiento que provienen del poder intelectual del Norte global. Tal posicionamiento recuerda la metáfora o ideologema sugerida por Jean Franco: el cuerpo como la fantasía de una América Latina arraigada en la experiencia vivida, en oposición a la cabeza del Norte, «el lugar que la piensa».

Para Aillón existe una vieja complicidad entre comunicación y desarrollo que encuentra sus bases y razón en esta oposición corporal, en la invención y conceptualización del campo de comunicación en Latinoamérica como parte del proyecto moderno occidental establecido después de la Segunda Guerra Mundial. Problematizar esta invención y conceptualización es uno de los enfoques centrales del libro.

A partir de un análisis de la *comunicación para el desarrollo*, Aillón muestra la operación de dispositivos sociales y políticos tanto en este campo como en el proyecto de la modernidad aplicado a América Latina. Estos dispositivos no solo intentan ajustar las historias y tradiciones locales a diseños globales, sino que influyen en las perspectivas, actitudes y pensamiento de la gente, ejerciendo así un tipo de control cultural enraizado en la lógica del mercado.

No obstante, América Latina no ha adoptado por completo los mode-

los erigidos por Occidente sino que vive, ya como sociedad global, entre estos modelos y su propia iniciativa histórica, su pensamiento crítico y lo que Cornejo Polar llamó «la totalidad contradictoria» de su cultura o, mejor dicho, culturas. Por eso, y como sostiene Aillón, la «batalla» no es solo hacia afuera sino, sobre todo, hacia adentro. Se dirige hacia la construcción de un nuevo sentido crítico acerca de la realidad latinoamericana, que parte de los contextos históricos y sociales de la región pero también de las diferencias constituidas y construidas en ellos. Diferencias que, aunque el autor no las describe así, parten de la colonialidad del poder que ha subalternizado grupos étnico-culturales como también sus conocimientos. Para Aillón este sentido crítico debería incorporar las voces históricamente excluidas y promover primero una lectura desde la localidad de América Latina. Su propuesta es que este sentido, conjuntamente con procesos educativos reconstitutivos, puede ayudar a reescribir núcleos históricos, desarrollar un nuevo proyecto latinoamericano y, frente a las dudas de las últimas décadas, construir certezas.

Después del 12 de septiembre del 2001, en que se lanza una política antiterrorista y transnacional con evidentes diseños de una nueva colonialidad global, me parece que las certezas tanto a nivel mundial como regional son cada vez menores. Leer el texto de Alex Aillón, en diálogo con esta actual condición y la aparente materialización de lo que Michael Hardt y Antonio Negri llaman el «Imperio», hace aún más importantes e interesantes sus críticas, inquietudes y planteamientos.

La comunicación y el desarrollo podrían continuar como productos culturales en América Latina con un control cultural cada vez más complejo y difuso. Frente a esto, la contribución de Alex Aillón puede ser algo duradera.

Catherine Walsh
Quito, enero del 2002

*A Quito,
a La Floresta y su neblina*

Introducción

Este trabajo busca reflexionar sobre algunas interrogantes alrededor de la relación establecida entre comunicación y desarrollo, determinar sus aproximaciones, y, sobretodo, profundizar en sus contradicciones.

Este documento no trata de resolver absolutamente nada. Su carácter es especulativo como cualquier esfuerzo teórico que se precie. Tiene más la orientación y el espíritu de un ensayo que los instrumentos de un trabajo metodológicamente riguroso.

Hemos tratado a las categorías del desarrollo y la comunicación como productos culturales. Así, ha sido irremediable que este texto se sirva de algunos discursos en las esferas de la modernidad, posmodernidad y poscolonialidad, para alcanzar los fines mínimos que nos habíamos propuesto.

Quien busque encontrar aquí un cuadro reivindicativo o descriptivo de la llamada *comunicación para el desarrollo*, no encontrará sino cruces que se diseminan en varios sentidos. Encontrará pistas que, de alguna manera, quieren visibilizar los esfuerzos teóricos de las ciencias sociales en el continente en torno a la emergencia de las nuevas sensibilidades, y a partir de la crisis de antiguos sistemas omnicomprensivos de la realidad.

¿Existe la *comunicación para el desarrollo* como un aparato teórico estable, o es que esta práctica comunicacional se ha visto reducida a la simple planificación? ¿Es pertinente hablar de *comunicación para el desarrollo* en la actual encrucijada cultural? ¿El desarrollo y la comunicación son dos dimensiones complementarias, o es que existe solo una instrumentalización por parte de ambos campos en su progresión histórica? ¿Cuál es el estado de los dos campos en la actualidad y los desafíos que se plantean en el futuro dentro de un posible nuevo marco simbólico latinoamericano en ciernes?

Estas son algunas de las preguntas que deben responder quienes están preocupados en América Latina por la recreación de un nuevo horizonte social a partir de la comunicación.

Este libro es otra piedra más en la construcción de ese aparato de dudas que es parte fundamental de nuestras ciencias sociales. Este esfuerzo es también, además de un inevitable y balsámico palimpsesto, un homenaje a varios intelectuales que han abierto este camino.

La invención de la comunicación, sus categorías de análisis y comprensión, a partir de la configuración social occidental son la misma y una sola cosa. La *comunicación para el desarrollo* nos ha servido de excusa y punto de despegue para ahondar en esta certeza.

A partir de esto, la batalla se plantea en términos culturales y políticos hacia afuera, pero sobretudo hacia adentro. Los medios de comunicación han dejado de ser hace mucho tiempo el centro de la batalla, no son los aparatos los que liberan, oprimen o seducen al hombre, sino que es a través de su interacción que se configuran y re-configuran los escenarios sociales.

Creo que en las últimas décadas las dudas han sido planteadas con abundancia, ahora de lo que se trata es de construir las certezas.

NOTA ACERCA DEL TÍTULO

La casualidad hizo que hace algunos meses conozca a Ariel Dorfman en el «Politics and Prose», un conocido café en las afueras de Washington D.C. Había llegado a presentar su última novela en inglés titulada *Blake's Te-rap-hy*, en ella cuenta la historia de un estadounidense que debe espiar a una mujer latina y manipular la vida de su familia como una forma de terapia.

Dorfman es uno de los intelectuales que, con el paso del tiempo, ha asumido como estrategia de vida su pertenencia a dos comunidades, la hispana y la anglo. En eso radica el sentido de su diferencia como escritor que vive, piensa y actúa en Estados Unidos.

Siendo esto tan cierto tampoco es raro que el escritor de la *Muerte y la Doncella*, afirme ahora que la gente en América Latina nunca comprendió que jamás fue un teórico, sino «un escritor que imaginaba soluciones».

Dorfman, sin quererlo, se parece a ese nuevo sujeto social que perfila su sombra en parte de este trabajo. Estados Unidos vive una revolución silenciosa en términos demográficos que figura nuevos espacios de consumo y transforma sus paisajes urbanos, y hay quienes saben aprovechar esa ventaja comparativa. Ahora *Para leer el Pato Donald* bien podría ser el nombre de un manual de comportamiento urgente para navegar con fluidez en aguas del capitalismo y el nuevo siglo.

Estados Unidos es una sociedad autoconcentrada y autocontemplada, con un poder de disolución de lo externo increíble, algo que con los acontecimientos del 11 de septiembre posiblemente vaya a cambiar radicalmente. Latinoamérica, en cambio, vive en una sociedad con un poder de disolución de lo interno que resulta abrumador. La mirada de una sociedad como la nuestra

con tanta abundancia como vacío, no debe dirigirse a la construcción del mundo desde lo externo, sino desde lo interno.

He creído pertinente mantener lo esencial de este trabajo porque asumo que nuestros países necesitan fortalecer un sentido crítico nuevo, que aliente los ámbitos internos de apropiación e invención de nuestras sociedades, y que la diferencia, antes de ser teorizada y embalsamada en algún museo de cera por la academia, debe ser aceptada en términos de una construcción histórica y social, común y coherente.

No se si esté en lo cierto, pero creo que a partir del nacimiento de esta nueva conciencia, si podemos llamarla así, podremos hacer uso de una visión política más cristalina de los agentes que en lo externo pueden ensombrecer o empujar esta voluntad. Creo que hay muchas voces que convergen en este camino, y que el presente trabajo es un intento por conjurarlas.

En cuanto al título, ya lo había escogido hace casi tres años cuando terminé el primer borrador de este trabajo. Si quiera por eso, no dejo de agradecer al Mattelart y, por supuesto, al Dorfman de aquellos iluminados 99.

CAPÍTULO I

La comunicación para el desarrollo: **parámetros de una evolución**

La relación teórica que se establece entre comunicación y desarrollo está identificada con la publicación de un libro editado en 1958; el libro es *The Passing of Traditional Society: Modernizin the Middle East*, de Daniel Lerner. La hipótesis básica del libro es que la influencia de los medios de comunicación en los países de Oriente Medio, operaron como un elemento activador en los procesos de modernización cultural, es decir, la actividad de los medios de comunicación sería un apoyo eficaz para la consolidación de una sociedad moderna en contraposición a los hábitos culturales de una sociedad signada por lo tradicional (esta relación se puede observar en Mattelart y Matelart, 1997; y, Beltrán, 1995).

Si tomamos en cuenta la intención de este primer censo teórico, nos percataremos de que la relación entre comunicación y desarrollo, está muy lejos de ser una relación difícil de descifrar, la *comunicación para el desarrollo* en su intención primera es parte de la instrumentalización de las prácticas comunicativas por parte del proyecto ordenador de Occidente, y si queremos ser aún más precisos en el tiempo histórico diremos que la misma fue ideada como parte del proyecto ordenador de Estados Unidos, a partir de su emergencia como potencia de la Segunda Posguerra, y de su establecimiento como el paradigma positivo de Occidente hacia el resto del mundo.

La *comunicación para el desarrollo* contiene una dimensión política y cultural sin la cual es difícil o imposible comprender las circunstancias actuales que definen su funcionamiento como una disciplina dentro de las prácticas comunicativas. En la perspectiva de este primer razonamiento hay que encontrar o trazar la línea u razón histórica por la cual se pueda transitar hasta encontrar el momento en que estas dos perspectivas de las ciencias sociales se acercan y se interrelacionan.

Para comenzar, nos asiste una afirmación obligada que da cuenta del contenido referido: la concepción primera sobre el desarrollo de las naciones es, definitivamente, un concepto de hegemonía occidental. El despegue de las economías europeas y la Revolución Industrial son el cimiento para la concepción de un desarrollo formado alrededor de las ideas de lo «moderno», en torno a esa idea fundacional repartida en el pensamiento de Descartes y San

Agustín, que observa al hombre como un ser capaz de apropiarse de su circunstancia y del pensamiento, racional y ordenadamente.

Esta primera afirmación no es casual, no se puede hablar de desarrollo sino es en la perspectiva del proyecto moderno. Teóricos como Ulrich Menzel pueden aclarar más esta posición:

La problemática del desarrollo no surgió de ninguna manera con la descolonización posterior a la Segunda Guerra Mundial, sino que existe desde hace mucho más tiempo; en un sentido amplio desde la Ilustración europea y la subsiguiente racionalización de todas las esferas de la vida, que se propagaron en toda Europa en forma de oleadas y de fases dislocadas y que condujo finalmente a la toma europea del mundo y a la formación de las sociedades industrializadas.¹

La confirmación del consenso existente acerca de esta primera idea, se puede encontrar en varios trabajos en este campo de observación teórica de las ciencias sociales. La coincidencia, en términos generales, está contenida en algunos elementos teóricos propuestos por David Slater, que asegura que en realidad es el discurso de la Ilustración el que otorga los significados a los conceptos de lo «moderno». Occidente se convierte en el modelo, en el prototipo y la medida del progreso social.

Fueron la civilización, la racionalidad y el progreso occidentales los que resultaron proclamados e investidos de pertinencia universal. Al mismo tiempo, tal enunciación estaba íntimamente relacionada con la creación de una serie de oposiciones por ejemplo: «naciones civilizadas vs. naciones bárbaras» o «pueblos con historia y pueblos sin historia», que eran reflejos de la necesidad de generar otro referente no occidental a fin de establecer esa identidad positiva buscada por Occidente.²

En este sentido, el desarrollo no ha dejado de ser una idea remozada de la vieja concepción de progreso, por tal razón ha partido siempre de una acción sistemática del proyecto de expansión occidental, y de su lógica irreversible.

Occidente y su proyecto cultural, basado en las premisas de la modernidad (concepción unitaria de la historia, idea lineal del progreso, avance de la razón progresiva, idea del prototipo del hombre moderno desde el arquetipo del hombre europeo ilustrado etc.), asumía una posición excluyente de cualquier otro tipo de sistema cultural, una especie de nueva inquisición ba-

1. Ulrich Menzel, «La esencia del dilema del desarrollo», *Nueva Sociedad* 137, Caracas, mayo-junio 1995, p. 47.
2. David Slater, «Itinerarios de la teoría del desarrollo», *Nueva Sociedad* 137, Caracas, mayo-junio 1995, p. 33.

sada en un otro fundamentalismo, nacido a la luz de una razón omnicompreensiva que se dirigía a la abolición de cualquier orden fuera del gobierno de esta razón; razón que adquiere una dimensión profética de salvación, y que se puede comparar con las epopeyas de la Guerra Santa, donde los territorios sagrados a rescatar son los territorios carentes de esa razón, o sometidos por una razón mítica, atrasada, irracional.

Es el primado del positivismo, sobretudoo el pensamiento comtiano, el que da cuerpo discursivo a esta noción de la modernidad consolidándola en su vocación referencial de un nuevo orden natural del mundo. No hay que olvidar que Comte, como analiza Mattelart, entre 1830 y 1842, concebía a la sociedad como un organismo colectivo que obedecía a una ley fisiológica de desarrollo progresivo, vista de esta forma, la historia se proveía de una ley inviolable y natural, como cualquier organismo vivo en evolución, y cuyas edades se podían censar en el siguiente orden: teológico o ficticio, metafísico y abstracto, y finalmente positivo y científico. Orden último, éste, de la historia, encarnado y materializado por el advenimiento de la sociedad industrial, era de la realidad, de lo útil, de la organización y de lo científico.³

La historia vista como desarrollo, era una historia sin desvíos ni bifurcaciones, centrada en la idea absoluta del progreso lineal —como ya se ha observado—, progreso que no podía ser otro que el irradiado por los valores del centro, esta es la idea que se ha impuesto desde Occidente, éste su proyecto político, y es ésta la idea que entró con fuerza en Latinoamérica con la formulación directa de las políticas de desarrollo concentradas a partir de la Segunda Posguerra.

La promesa del desarrollo se vivió desde esa vieja fórmula biológica, convencidos de que era un fin natural al cual debíamos arribar todos con las mismas fórmulas y con los mismos mapas de navegación de los países de referencia, lo que Raúl Prebisch en su tiempo llamaría acertadamente, el mito de los espejos (Filippo, 1988: 28).

Los estudios de la comunicación nacen a la sombra de estas ideas de racionalización de todas las esferas de la vida, es decir, nacen en el corazón mismo de la ideología del progreso y en el espesor confundido de un nuevo marco societal, donde la vieja ecuación hombre-naturaleza ha sido sustituida por la ecuación hombre-técnica-naturaleza, la sociedad industrial. Esta es la sociedad que produce y propicia los inventos y avances técnicos que dan pie a lo que luego sería la escalada incontenible de los medios de comunicación y de su influencia en todos los niveles de la actividad social, pero esta influencia se precisa y toma impulso definitivo con el paso de esta sociedad (la in-

3. Armand Mattelart y Michele Mattelart, *Historia de las teorías de la comunicación*, París, Paidós, 1997.

dustrial) al de una nueva, estadio del reinado absoluto de los mass media, la sociedad posindustrial, donde el primado de la comunicación se convertirá en uno de los ordenadores, sino el más importante, de la organización cultural y política de su funcionamiento. Así, se liga un tipo de comunicación para un tipo de sociedad: por este medio se entiende lo que podríamos llamar, algo así como, la invención de la comunicación.

Es la nueva configuración social la que inventa la comunicación, o mejor dicho, es la que inventa los modelos teóricos y las prácticas comunicativas que se entienden como comunicación. Es el primado omnicompreensivo de la razón totalizadora la que da niveles de coherencia a la actividad mediática y cómo ésta debe ser comprendida dentro del esquema de funciones que tiene que jugar cada parte del organismo social.

No se puede entender, en el mismo camino, la llegada a ese primer texto de Daniel Lerner, y la proliferación de otros trabajos en esa línea, sin entender la configuración de los primeros estudios de la teorización de la comunicación en Estados Unidos, que dentro de nuestro marco de estudio creemos han sido forjados a partir de esa comprensión de la realidad basada en la voluntad de apropiación e instrumentalización de todos los elementos materiales y simbólicos del mundo, mundo dirigido a la concreción de un ideal de emancipación basado en la certeza de que todo es controlable y modificable en torno al proyecto único de la modernidad creciente (no hay que dejar de lado, la visión de algunos pensadores modernos, que han visualizado el sentido de emancipación último del proyecto moderno en la llamada sociedad de la comunicación ilimitada).

PRIMERA APROXIMACIÓN

La llamada sociedad industrial y su creciente apropiación de los medios técnicos de producción, consiguieron dar paso a un cambio profundo en las relaciones de la sociedad y la economía, uno de los elementos centrales de este cambio será el del nacimiento de una sociedad de consumo que tiene su raíz en la amenaza de la superproducción que el creciente trabajo mecanizado amplía en esta sociedad. Asimismo, esta elevación de la tecnificación de la producción reduce las horas de trabajo y crea un tiempo para el ocio, pero una de las características de la sociedad posindustrial es el haber regulado este tiempo de ocio y haberlo transformado en un tiempo de consumo para diluir la amenaza de la superproducción. Blanca Muñoz afirma que esta evolución de la sociedad tecnológica convierte al productor en consumidor, estableciendo un tiempo de ocio, es decir de consumo, que determina que la unidad de

producción por naturaleza, la familia, sea al mismo tiempo la unidad estructural de consumo.⁴ Y es en la organización de este tiempo de consumo, en esta invasión del espacio privado y del mundo de la vida, en esta emergente necesidad de crear necesidades en la población, que los medios de comunicación empiezan a jugar un papel protagónico.

Aproximadamente desde finales de la década de los 20 se opera la emergencia de una serie de innovaciones tecnológicas, emergencia que transforma la estructura social, en todos sus ámbitos, y determina la transformación del espesor de las relaciones entre la población y los fenómenos económicos, políticos y sociales, imposibles de comprender, sino a partir de su rearticulación en los procesos simbólicos operados desde la actividad mediática.

Otros teóricos como Gonzalo Abril, señalan los mediados de siglo, espacio temporal donde el capitalismo se reorganiza debido a la progresiva implementación de medios electrónicos como la televisión y los ordenadores, el lugar desde donde se debe entender la complejidad real del fenómeno comunicacional en la sociedad contemporánea.⁵ Sin embargo, en este punto del avance de las ciencias sociales, se coincide en que son los años veinte donde la investigación de la comunicación masiva adquiere legitimidad científica como elemento constitutivo y determinante de las relaciones del nuevo orden social.

La pregunta esencial para la definición de este capítulo sería, cómo podría ser pensada la comunicación y el papel de los medios de comunicación en una sociedad que se ha hecho fuerte sobre la base de ideas como las del equilibrio, la acción, la voluntad, o más aún, que se ha edificado en torno a criterios de utilidad y pragmatismo, y sobretodo sobre la base de una idea fuerte de la composición de una sociedad y la organización de sus elementos siempre con objeto a fines, es decir siempre con una visión teleológica de la realidad, basada en el orden de la razón instrumental: ¿podría ser pensada acaso de otra manera? ¿Se podía afianzar el orden de expansión de esa razón, sin asumir las prácticas comunicativas desde el entorno mencionado? es decir desde un entorno que tienda a consolidar las prácticas instrumentales que le son propias.

La historia de las teorías de la comunicación nos ha dotado de la respuesta que necesitamos para continuar con la demostración de nuestra hipótesis (véase M. Wolf, 1987; G. Abril, 1997; B. Muñoz, 1989; A. Mattelart, 1997), Lasswell (1927), y sus primeras formulaciones acerca del papel de los medios de comunicación nos dan la idea precisa que se refiere a esta primera apropiación del ámbito de lo comunicacional por parte del orden social establecido.

Siendo su aparato teórico la piedra piramidal desde donde avanzarán

4. Blanca Muñoz, *Cultura y comunicación*, Barcelona, Ed. Barcanova, 1989.

5. Gonzalo Abril, *Teoría general de la información*, España, Cátedra, 1997.

los estudios de la escuela norteamericana bajo la tutela de un instrumentalismo y pragmatismo indeclinables, no es raro que sean sus formulaciones las que darán luz a la *comunicación para el desarrollo*.

La supervisión o vigilancia del entorno, la correlación de las distintas partes de la sociedad en su respuesta con el entorno, la transmisión de la herencia cultural de una generación a la siguiente, suponen desde ya los primados de un alineamiento de la comunicación en el orden de los aparatos constituyentes de la reproducción de un orden social y cultural dado, al más claro estilo y asimilación teórica althusseriana, que definía a la información como aparato ideológico excluyente de la sociedad civil en manos de un Estado absoluto.

Para Lasswell, en toda sociedad los valores son modelados por normas e instituciones. Estas instituciones incluirán comunicaciones que serán invocadas como apoyo de la red de acción social, es decir, estas acciones comunicativas vendrían a constituir la ideología. Dicha ideología tendrá múltiples canales de acción y de dispersión, pero su acción se fundamentará en la elaboración de los mitos de una sociedad determinada. Mitos que reforzarán la estructura del sistema, mientras que la comunicación de masas deberá cumplir un papel de vigilancia preventiva,⁶ tal como de alguna manera ilustra Foucault en *Vigilar y castigar* (1975), donde se puede acceder a la comparación cierta de la imagen de la TV como un moderno panóptico espiritual que organiza a la sociedad de consumo, reordenando su tiempo de ocio en un tiempo apto para ese consumo no solo material sino simbólico, vigilando sin vigilar, condicionando marcos de conducta, dentro de una dialéctica invisible de esa interrelación entre el poder aparentemente ausente y el sujeto sujetado.

Por otro lado, en el segundo apartado de los puntos enunciados en Lasswell, la comunicación sirve o ayuda a controlar y descubrir los factores que se interfieren con una sociedad eficiente, uno de los cánones que guía el espíritu de la sociedad moderna, entonces la comunicación se presenta como un proceso que censa los marcos de atención colectivos, que una vez recopilados sirven para establecer y estructurar el flujo informativo desde el concepto de conductibilidad siempre dirigido a la constitución o reconstitución del equilibrio social.

La muestra es sumamente esclarecedora del enfoque funcional conductista que es el que modela la actividad de los medios de comunicación y su teorización. Esta misma es la que se proyecta y de la que no puede escapar la nueva práctica, si es que en realidad fue nueva en el ámbito teórico, y no más bien en su aplicación geográfica, denominada *comunicación para el desarrollo*.

6. Blanca Muñoz, *op. cit.*

En cuanto a la tercera función, referente a la transmisión de la herencia cultural, es un hecho que al interior de la práctica de la *comunicación para el desarrollo*, práctica comprendida en ese *otro* espacio (el nuestro), debía haber tomado otro sentido. La formulación de un nuevo tipo de herencia cultural, una herencia cultural no negociada, una herencia mas bien incrustada en el marco de una ausencia parcial o total del colchón histórico del que gozaban las sociedades asistentes a la inauguración de la lógica de la sociedad moderna, desde esta perspectiva se puede comprender la tensión existente en el espacio latinoamericano entre el orden de lo moderno y el orden de la tradición, fragmentada a su vez en varios desplazamientos culturales.

El fundamento primo de la *comunicación para el desarrollo* ha sido, en su vertiente inicial, la abolición de la tradición, de ese espacio apegado a los valores del pasado, a las formas de pensamiento superadas (no hay que olvidar que las prácticas culturales de otros modos de producción cultural eran vistas desde esta perspectiva), y que sin dudarlo toma sentido en la progresión de este pensar la comunicación desde la vertiente funcional lassweliana.

Ha existido y existe una tensión en el espacio latinoamericano, una tensión que se basa en el choque entre la lógica de homogeneización y progreso de la modernidad, y otra lógica de retorno y multiplicidad de los sentidos culturales en el continente, esto es evidente.

Se tiene que tener la conciencia plena de que la investigación y las prácticas comunicativas en la esfera norteamericana se han dirigido sobretudo a estudiar el hecho persuasivo, la capacidad de la actividad mediática para influir en las opiniones, en las actitudes y propiciar acciones en torno a un fin determinado. Acaso ese no es también el fundamento de la *comunicación para el desarrollo*.

Si bien, en la primera etapa de la investigación, se creía que estos efectos eran naturales, propios de los procesos comunicativos, luego de la Segunda Posguerra se lleva adelante una indagación de éstos como efectos artificiales, efectos creados siempre desde la perspectiva de la comunicación como un hecho guiado por una causalidad unidireccional, unidireccionalidad que le es propia a la concepción de la historia como hecho unitario, dentro de los márgenes de esa idea conductora del progreso, y de la idea de una sociedad encaminada en esos sentidos.

Esta unidireccionalidad que le es propia a la retórica del desarrollo como una categoría parida por la idea de progreso, y que en su aplicación real en las sociedades latinoamericanas, como veremos en las páginas siguientes, a hecho de su relación con la comunicación, una relación que le ha servido para legitimar una imagen asexuada en el terreno político, imagen que ha asumido para consolidarse también, en la práctica empírica y en el imaginario académico, la llamada *comunicación para el desarrollo*.

Ecuación eficaz si es que analizamos a fondo la dimensión teórico-práctica que comunicación y desarrollo han adquirido en las proyecciones de la experiencia humana, la careta benévola que ha cubierto los sentidos reales de esta relación, no hace otra cosa que ocultar el proceso mediante el cual la comunicación ha sido instrumentalizada, raptada, por el discurso del desarrollo, que no a hecho otra cosa que hacerla ver como protagonista de los diferentes procesos de un cambio social inexistente.

Hay un divorcio irresoluble entre estas dos éticas, la *comunicación para el desarrollo* (la nominación en el sentido de correspondencia, es preciso) y su sentido real solo pueden evidenciarse aclarando cómo las prácticas comunicativas han sido colonizadas, pobladas, e inventadas, por este otro sentido, por esta otra ética, disfrazada, del desarrollo.

SEGUNDA APROXIMACIÓN

Enero 20 de 1949, albores de la Guerra Fría. Harry Truman, presidente de los Estados Unidos de Norteamérica, aborda el perfil de la política que su nación asumirá con respecto a la situación de los países subdesarrollados:

Punto Cuarto: debemos embarcarnos en un nuevo programa para hacer disponibles los beneficios de nuestros avances industriales y científicos para el mejoramiento y crecimiento de las áreas subdesarrolladas. Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones que se aproximan a la miseria. Su pobreza es un obstáculo y una amenaza para ellos y para otras áreas más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la habilidad para aliviar el sufrimiento de esa gente. Los Estados Unidos es preeminente entre las naciones en desarrollo industrial y técnica científica. Creo que deberíamos hacer accesibles a los pueblos amantes de la paz los beneficios de nuestra acumulación de conocimiento técnico en función de ayudarlos a realizar sus aspiraciones de una mejor vida [...]. Nuestro propósito es ayudar a los pueblos libres del mundo [...] El antiguo imperialismo no tiene sitio en nuestros planes. Lo que nosotros enfocamos es un programa de desarrollo basado sobre conceptos de la negociación limpia y democrática. La gran producción es la llave para la prosperidad y la paz. Y la llave de una más grande producción, es una más amplia y vigorosa aplicación de conocimiento técnico científico y moderno.⁷

7. Harry Truman, «Inaugural Address», January 20, 1949, in *Public Papers of the Presidents of the United*, pp. 114-115.

Luis Ramiro Beltrán, 23 de febrero de 1993, mesa redonda sobre *comunicación para el desarrollo*, Lima, Perú:

A principios de la década del 50 el gobierno de los Estados Unidos creó un programa de asistencia técnica y financiera para el desarrollo de los países de Latinoamérica con énfasis en la agricultura, la educación y la salud. Junto con este programa llegó la aplicación con fines pacíficos de la experiencia en comunicación adquirida durante la Segunda Guerra Mundial. La aplicación seguía dos líneas paralelas principales: la información agrícola y la educación audiovisual. Aún no existía ninguna teoría formal que respaldara este esfuerzo, pero éste constituía la práctica de lo que más tarde vendría a llamarse la *comunicación de apoyo al desarrollo* que ahora patrocinan los organismos internacionales y ejecutan órganos estatales.⁸

No hay que olvidar que Luis Ramiro Beltrán, divide en tres áreas la *comunicación para el desarrollo*: la *comunicación de desarrollo*, la *comunicación de apoyo al desarrollo*, y la *comunicación alternativa para el desarrollo democrático*.

Esta secuencia enunciativa nos aclara como ambos procesos, el uno discursivo y el otro práctico, se encuentran sujetos, tal vez la afirmación de Beltrán referente a la ausencia de una plataforma teórica para el sustento de la práctica de la llamada *comunicación de apoyo al desarrollo* sobra, se hace evidente que es la base política norteamericana recogida en el llamado Punto Cuarto, la que anuncia el sentido que deberá tomar la práctica comunicativa referida.

La comunicación pasa a ser uno de los instrumentos reales de la política de largo alcance modelada por Estados Unidos para el establecimiento de un orden económico y político mundial. Primero como referencia a la reconstitución de la nueva economía mundial en torno a la dolarización de las economías en reconstrucción y a la seguridad de la política de exportación norteamericana, clave para evitar una nueva depresión en la posguerra, sentada en una otra visión trumaniana:

Si nosotros podemos hacer una contribución de cómo conocer y elevar el estándar de vida del resto del mundo, solamente en un dos por ciento, nuestras fábricas y nuestros negocios nunca podrían alcanzar con la demanda que se formaría para ellos. Solamente hay que pensar en eso. Es todo lo que necesitamos. No está más allá de los límites de la posibilidad real.⁹

8. Luis Ramiro Beltrán, *Comunicación para el desarrollo: una evaluación al cabo de cuatro décadas*, Lima, IPAL, 1993.

9. *Ibidem*.

Pero además de esta visión que se pretende de una naturaleza meramente economicista, el otro lado de la moneda es fundamental para comprender la visión global del acercamiento estadounidense hacia regiones como la nuestra. La guerra contra el comunismo es la otra perspectiva para la aplicación de este perfil de intervención en varias geografías del planeta cuyo margen de vida se mantenía fuera de la constitución de los países avanzados. Estas dos perspectivas conforman la base de un programa que para ser efectivo y apropiado por la población sujeto de la intervención debía conseguir, para su legitimación, la sacralización de la imagen del progreso y del desarrollo, la conformación de un otro mito al mejor estilo Barthiano, y esto se da allí donde el mito no destruye el sentido literal del objeto mitificado, no intenta ocultar absolutamente nada, de lo que se trata más bien es de deformar, de travestir la realidad.

En el caso de la *comunicación de desarrollo*, aquella comunicación que opera en la creencia de que los medios masivos pueden crear una atmósfera favorable para el cambio, entendido este cambio, como la cancelación de los hábitos culturales, sociales y económicos tradicionales, para el asentamiento de los valores de la modernidad, es aún mucho más visible. No existe la menor duda que es una lógica implacable la que da lugar a este tipo de reflexiones, y es la referida a la lógica de la construcción de una sociedad que operará a partir del no reconocimiento de su pasado, observando solo el futuro como una religión incommovible, una otra inquisición para el inventario de Borges más allá de su centenario.

Estas dos corrientes de la llamada *comunicación para el desarrollo* (la *comunicación de apoyo al desarrollo* y la *comunicación de desarrollo*), son vertientes asentadas en la misma noción instrumental de la comunicación y llevan adelante los escudos de una modernización intransigente. Ese es el espíritu que las guía y en este espíritu han colaborado y han estado empeñados la gran mayoría de los organismos de asistencia internacional como la FAO, la UNESCO, el PNUD, USAID, además de contar también con la participación de instituciones privadas como las fundaciones Rockefeller, Kellog y Ford. No se debe olvidar entonces la triple vertiente de acción de la *comunicación para el desarrollo*, tanto política, económica como cultural, si se quiere reconocer objetivamente el sentido que esta práctica comunicativa asumió en los años posteriores al término de la Segunda Guerra. El rol de las políticas del Banco Mundial, en la actualidad, ofrece otro ejemplo interesante de esta secuencia social proyectada a nivel internacional y establecida dentro de los marcos institucionales de los estados a nivel general.

Otra visión civilizatoria de Occidente en Latinoamérica avanza por el camino de la Iglesia, siendo este otro de los brazos fuertes de la *comunicación para el desarrollo*, la incorporación de las tecnologías de la comunicación

(sobretudo de la radio), para llevar adelante programas de evangelización y alfabetización, para la apropiación de este nuevo mundo simbólico que se advenía con la modernidad prometida, dio a luz la primera noción de lo que Luis Ramiro Beltrán llama la *comunicación alternativa para el desarrollo democrático*, práctica que se concentra en la idea de que al expandir y equilibrar el acceso de la gente en los procesos comunicativos el desarrollo puede asegurar elementos de justicia social, libertad y el gobierno de la mayoría.¹⁰

Beltrán no delimita estos procesos, simplemente los delega a los medios masivos y a niveles interpersonales, pero claramente se nota que el sentido de disputa se encuentra en los primeros porque las prácticas cotidianas de comunicación están dadas en el margen de control cultural propio de cada grupo social, y es en este tipo de control cultural y comunicativo propio, donde se expresan las prácticas de resistencia hacia una *comunicación para el desarrollo* dominante, y de donde se generan, de alguna manera, las iniciativas para la creación de las radios populares, las radios indígenas etc., dentro de una lógica que se sustrae del poder.

No es difícil darse cuenta que en la base de esta corriente (que en la práctica continuaría con la implementación de las radios de los trabajadores mineros en Bolivia), se encuentran ya los elementos políticos que se necesitan para reconfigurar un nuevo orden en las relaciones entre la comunicación y el desarrollo, aunque la perspectiva haya cambiado desde la teoría de la dependencia, hasta el nuevo panorama gobernado por el análisis cultural. Así, la comunicación, en su demarcación, toma otro sentido que sería bien delimitado por Jesús Martín-Barbero (*Pre-textos*, 1995), de ése que se refiere a la creencia de que los medios de comunicación en manos de las minorías serían instrumentos liberadores y democratizadores, a otro que denota que son las prácticas culturales como prácticas comunicativas, las que limitan el comercio simbólico más allá de la simple posesión de los aparatos técnicos.

No hay que negar que estas experiencias (las primeras de la llamada *comunicación alternativa para el desarrollo democrático*), consiguieron generar movimientos de autodependencia comunicativa, movimientos que, sin embargo, no tenían nada que ver con el discurso oficial de desarrollo como ente movilizador de una población homogénea en torno a los mismos propósitos y motivaciones, más por el contrario, iba contra los preceptos de lo representativo del desarrollo y de su esencia interventora. En este sentido, se generó un proceso de apropiación cultural por parte de algunos sectores de la población que también instrumentalizaron la comunicación para fines de una especie de control cultural, dentro de los márgenes entendidos por la teoría for-

10. *Ibidem*.

mulada por Guillermo Bonfil Batalla (*Pensar nuestra cultura*, 1991), teoría que analizaremos en los próximos capítulos.

Sin embargo, estas prácticas, sin duda aisladas de los macro procesos propios de las políticas de desarrollo, fueron también, en su momento, instrumentalizadas por el discurso crítico académico de la década de los setenta, para reinventar normas discursivas que fueran una seña contra el control hegemónico de los medios por parte de los grupos de poder. En este sentido existe una tensión no resuelta. Si la afirmación, por un lado, es que el acceso democrático a los medios puede llegar a revertir el orden social, no se puede creer que esa reversión vaya en orden inverso del proyecto del desarrollo como modernización y como homogeneización de la población en un proyecto cultural y político único si, por el contrario, estos grupos tenían como premisa fundamental exaltar su diferencia y confrontarla con la del resto de la población, tal vez, el espacio para esta confrontación o convivencia a fin de siglo, esté siendo proyectada con mayor claridad, y, tal vez, la creación y evidenciación de ese espacio sea la verdadera labor de la *comunicación para el desarrollo*, una labor todavía inconclusa, porque no resuelve esta tensión lógica.

HACIENDO CONTACTO

A partir de este primer acercamiento teórico, nos sobreviene una certeza: la certeza de que uno de los triunfos de las prácticas comunicativas en Latinoamérica (entiéndase prácticas comunicativas a todo el entorno de la actividad mass mediática y a las intervenciones directas en el ámbito rural), es el haber conseguido vaciar efectivamente al discurso del desarrollo de su contenido referencial real, es decir de las prácticas que le son y le han sido propias desde el momento primero de su aplicación como forma de autogobierno y de movilización de nuestras sociedades, estas prácticas tienen que ver con los ámbitos de exclusión cultural, verticalidad, función progresiva de negación del pasado etc.

En este camino las prácticas comunicativas han logrado proyectar un desarrollo carente de dimensión política, es decir han logrado ocultar esa dimensión política como proyecto uniformizador y como práctica de control y dominio social, y le han dotado de una dimensión asexualada, andrógina, que proyecta su horizonte de seducción desde la visión de un mundo consagrado al orden y a la producción. Han convertido su carta en un orden de veracidad que no se discute, imposible de ser rebatido, es la meta a llegar.

La actividad mediática en este sentido ha tenido que crear una visión

del mundo del progreso, una representación virtual de éste a partir de imágenes y mensajes multiplicados y reiterados al infinito, y que, de alguna manera, han operado como un campo de fuerza simbólico del que le ha sido imposible escapar al imaginario colectivo, como evidencia clara de la puesta en escena de la visión lasswelliana del control del entorno. En este sentido, el discurso del desarrollo ha pasado a formar parte constitutiva del corpus del Estado Nación y de todos sus órganos confluentes. Siendo esta una verdad de apropiación urbana (espacio tomado en cuenta en el primer plano de esta nueva conquista), las intervenciones simbólicas, a través de los medios de comunicación propagadores del orden capacitador y alfabetizador, en el área rural adquieren legitimidad inmediata e inevitable, ya que esta sería una necesidad de primer orden, asumiendo que el virus de la sociedad tradicional germina precisamente en este espacio de la sociedad latinoamericana, como lo demuestran los estudios de la primera etapa de la *comunicación para el desarrollo* que mencionamos en el documento de Luis Ramiro Beltrán.

Así, el progreso y su versión actualizada, el desarrollo, son para nosotros el mundo de la apariencia creada por las prácticas comunicativas mediáticas, ese mostrar ocultando asentado en un principio fundamental del simulacro: mucha luz es a la vez mucha oscuridad. Las prácticas comunicativas han hecho del discurso del desarrollo una verdad menos que alterada, una verdad a medias, y de esta verdad alterada una forma de vida, una apropiación triste y distorsionada de esa apariencia de felicidad y emancipación.

La historia del desarrollo puede ser tomada entonces como ese no querer aceptar la verdad más profunda de la apariencia. Así, las prácticas comunicativas, y para ser más exactos, la *comunicación para el desarrollo*, han impedido, en mayor o menor medida, que se le quite el velo a esa novia eterna que es el desarrollo, ante la evidencia de un virtual y seguro desencanto. Retomando a Marcuse (*El hombre unidimensional*, 1965), se puede afirmar que a partir de la realidad de la relación comunicación-desarrollo, lo que se ha buscado para la sociedad latinoamericana ha sido castrarla en su potencialidad creativa, que odie lo extraño, lo que le es ajeno, que no construya que solo imite. Unidimensionalidad y desarrollo en el caso latinoamericano son fundamentos de un mismo vértice.

Aclarando, si se debiera asignar un papel a los medios de comunicación como instrumento (como función), entonces sería el de un papel meramente cosmético, el del maquillista que traviste al discurso del desarrollo dejando de lado su evidencia sexual, y revistiéndolo de una nueva forma de conquista, la del discurso dinámico del proyecto moderno, la comunicación no se encarna en violencia física sino simbólica, así el discurso del desarrollo no se impone de facto, seduce.

La *comunicación para el desarrollo* tiene un mensaje claro, contun-

dente, que ha partido desde nuestros propios estados identificados con el proyecto moderno, ha conferido a nuestras sociedades el estatus de sociedades en mutación, su tarea es la de llevarnos de la mano por ese puente que va de un estado a otro, esta relación puede verse como una alegoría de la naturaleza: el gusano que quiere ser mariposa, la del sapo que quiere convertirse en príncipe, por último la del indio ignorante que anhela mutar en europeo ilustrado, es decir, es la persistencia del anhelar al otro en uno mismo, es, al mismo tiempo, como diría Carlos Fuentes, enterrar el espejo o romperlo para siempre.

En este sentido, el papel del Estado Nacional, como fuerza uniformizadora, y como el gran invento y enclave de Occidente en nuestras sociedades, ha jugado un papel de excepción.

El poder instaurado por el desarrollo a través de la actividad mediática, radica en la consolidación de su eficacia simbólica, la misma que no hace más que reflejar la certeza de que es otro modo de circulación de bienes y de signos superior, en el caso latinoamericano, en eficacia y potencia al modo de circulación económico. Sino, no se podría entender su impermeabilidad a la crisis de identidad que le ha sobrevenido con el paso del tiempo, lo que se puede entender solamente a partir de la crisis misma de la modernidad y de sus categorías fundantes.

Las prácticas comunicativas y el discurso de la comunicación han llevado adelante esa especie de intercambio ritual indefinido entre el discurso del desarrollo y las poblaciones objetivo, es en este camino que se patentiza el secuestro del hecho comunicativo por el entorno material y cultural fundado por la idea del progreso y el desarrollo.

No hay que extrañarse entonces que el desarrollo haya supuesto, desde el principio de su aplicación, la abolición de lo tradicional y la instauración de un nuevo orden simbólico basado en los presupuestos de la modernidad occidental última, es decir, que se haya propuesto terminar con la labor emprendida por la primera colonización, desde un frente no solo externo sino también interno, en una segunda fase que ha tenido como punta de lanza al centro mismo de los procesos de constitución y reconstitución cultural de nuestro tiempo: la comunicación.

CAPÍTULO II

El desarrollo en la encrucijada occidental: la tradición de la envoltura

La cultura es un artificio múltiple que configura al ser social. La cultura crea rituales de socialidad, le da sentido a normas de conducta y a escenarios en los cuales el ser social intercambia roles y máscaras; ahora, esos sentidos solo pueden permeabilizarse cuando se abren y se sintonizan en los tejidos comunicativos.

El desarrollo es producto de la cultura, y como producto cultural ha proyectado en forma y materia su razón de ser cultural en los procesos comunicativos. Es en este terreno que asume su papel dentro de un contexto específico del cual trataremos de dar cuenta mínima en el próximo capítulo.

PRIMERA APROXIMACIÓN

Nos cabe una primera afirmación, es el principio de la modernización el que se establece de facto en Latinoamérica, como el único camino viable para alcanzar los niveles de vida y las promesas extendidas por el referente de la abundancia y la razón de los países más avanzados. La modernización en su vertiente más clara se refiere a la recomposición de los sistemas de valores, control social, y cultural de sociedades consideradas como tradicionales desde el ordenamiento objetivo de las sociedades modernas, es en definitiva un proceso de absorción del pasado por el futuro, único orden que reconoce como válido la noción de progreso.¹

Es este principio, el de la modernización y el de su política aplicada sobre la base de los principios e iniciativas de los programas de desarrollo, el que construirá y legitimará en Latinoamérica el discurso de la carencia. Discurso que en último término creará una identidad constitutiva para nuestros

1. Una reflexión interesante de este momento, puede observarse en el documento de Alain Touraine *Actores sociales y pautas de acción colectiva en América Latina*, Organización Internacional del Trabajo, 1984.

países y permitirá todos los márgenes de intervención, tanto económica como cultural, dentro de los linderos de su establecimiento definitivo.

En este primer momento del establecimiento de la lógica del desarrollo como política y fuerza modernizadora, hay que ver anunciada una primera intencionalidad, la de la consecución de un proceso de uniformación tanto en el ámbito económico como en el ámbito de las relaciones sociales y de la pertinencia cultural, de estos países carentes, de pobreza no solo material, con los países de referencia superior, es decir con los países del orden ilustrado y de la razón tecnológica.

Una de las estrategias esenciales para llevar adelante este proyecto de expansión occidental es la de crear órdenes discursivos, significar, dar pertinencia y universalidad a ciertas categorías y, por otro lado, crear órdenes constitutivos en positivo y en negativo de la realidad de los países subdesarrollados, es decir forjar identidades, significarnos desde su proyecto social, para legitimar las intervenciones y políticas de desarrollo.

Ahora, hay que tomar en cuenta que esta estrategia ha cambiado en los últimos años, con la incorporación y apropiación de la diferencia en términos positivos, esto no hace más que demostrarnos que existe una lógica de uniformación también de este elemento, es decir, nombrar la diferencia y la heterogeneidad desde el sistema no hace más que legitimar su aprobación como un elemento más de los códigos neutrales del mismo sistema.

Un ejemplo claro, develado con minuciosidad en el primer año de este siglo, se da en Estados Unidos, donde solo en su capital, Washington D.C. se asientan 196 nacionalidades reconocidas en el último censo. Aquí se acepta y se alienta a las minorías y sus legados culturales, el sistema luego se encarga de hacer su trabajo.

La gente corre en busca de su identidad de origen, va en busca de un marco que pueda diferenciarlos del proceso globalizador que no se corresponde con la idea de homogeneización cultural, sino que en esencia basa su razón de ser en la emergencia y transparencia de las identidades locales.

Pero volviendo a la perspectiva histórica, son los referentes de la abundancia y de la pobreza los que van a determinar las acciones y políticas llevadas adelante en nuestros países para la intervención y gobierno de las poblaciones involucradas en estas determinaciones de orden cuantitativo y no cualitativo. Hablar de los pobres del mundo, entonces, no solo que conlleva hablar en términos de generalización absoluta en torno a sus carencias materiales, sino que estas carencias materiales en el orden histórico manejado por Occidente se deben a su cultura, a su obsesión por el pasado, a sus residuos míticos y bárbaros, en definitiva a su falta de apego a la razón y comprensión del mundo en términos positivos.

La dimensión del desarrollo desde este punto de vista no puede verse

entonces, al menos para el caso latinoamericano, como un proceso entendido dentro de los marcos referentes a los países considerados como desarrollados, puesto que esta carencia se subvierte en la imposibilidad de sus poblaciones de poder alcanzar estados desarrollados y de autogobierno endógenamente, en este sentido el desarrollo tiene que ser concebido como una política, es decir como una voluntad externa, expresa y meditada, para la transformación de las sociedades atrasadas, carentes, en sociedades modernas.²

Es interesante, sin embargo, observar como desde este discurso, el de la modernización y el desarrollo, que busca en último grado un estado de homogeneización y uniformización de todas las sociedades, los grados de diferencia siempre han sido enunciados en términos cuantitativos, como aclara Roque Espinosa en su trabajo acerca de las coincidencias entre el pensamiento capitalista y marxista con respecto a su voluntad homogeneizadora, es decir de niveles de desarrollo económico (pobreza, marginalidad etc.), en base a los grados de acceso a los beneficios sociales que determinarían los niveles de bienestar de un pueblo y no en términos cualitativos, es decir en términos culturales. Claro, en definitiva, son la pobreza, la carencia material, de salud y de educación, los marcos que hay que denunciar, son el producto de una sociedad en franco deterioro, anacrónica, que hay que eliminar en un tiempo donde ya rigen otros lineamientos de conducta, tanto en lo económico como en lo social. A partir de esta determinación:

las relaciones culturales, las formas tradicionales, los estilos de vida particulares, la cultura, las formas cotidianas de reproducción social y, en un aspecto más general, sus referentes simbólicos (religiosos, mitológicos), las prácticas y las formas de pensamiento, sentimiento, reconocimiento, ya no pueden pues seguir siendo autónomas y reproducirse en forma independiente, respecto de las relaciones económicas capitalistas dominantes.³

Deben ser, pues, coherentes con el proyecto de expansión y uniformación en torno a las nuevas relaciones de producción y reproducción del sistema. Es decir el proyecto de Occidente se maneja siempre en ámbitos de exclusión, aunque la apariencia sea de inclusión, no solo económica, sino, también y sobretodo, de las prácticas culturales. Relación de exclusión que, en último término, forjará su estado de crisis a fin de siglo, y hará más evidente

2. Algunas nociones interesantes al respecto pueden encontrarse en Alain Touraine, *Qué es el desarrollo*, Lima, Universidad Católica, 1995.
3. Roque Espinosa, *Capitalismo, homogeneización y pobreza*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 1999.

aún, el estado de fragmentación y deterioro de la idea de una realidad unitaria en las sociedades contemporáneas.

La transformación del paisaje urbano estadounidense en torno a las migraciones es un referente claro de lo dicho. Formas simbólicas diferentes que navegan en el mismo capitalismo.

Solo de esta forma, se puede entender la legitimación no solo teórica, sino práctica, de esa otra división que ya no es económica, pero que ha guardado con mucha frecuencia el mismo carácter, la cultural; por un lado se conforma una cultura de tipo oficial, que está vinculada con el proyecto letrado, ilustrado, de referentes occidentales, y que se extiende a través de la escuela, y por el otro, una cultura popular, es decir una cultura carente, a la que le falta, que no puede acceder a los bienes de la cultura oficial, y que se constituye en el hijo tonto que hay que ocultar, en la vergüenza descalificada por el gusto de la burguesía y del alter centrismo a la luz de la conformación de este nuevo marco social.⁴

Es esta cultura la que hay que tratar de engullir sistemáticamente. En este sentido, la escuela es el canal que puede sacar a la población de ese problema crónico que es la falta de una cultura que vaya de acuerdo a los intereses programados de la lógica modernizadora, «esto último significa que los pobres o los proletarios son sectores homogéneos no porque poseen una herencia histórica cultural significativa, sino porque no poseen una verdadera cultura»,⁵ es decir la unificación recae por doble partida. No hay diferenciación, o se tiene o no se tiene, como en la propaganda de Chivas Regal, esa es la norma y la consigna, y para tener hay que acercarse lo más posible al ideal de hombre y de la sociedad ilustrada de Occidente, todo lo demás es sujeto de persecución o de des-integración en segmentos cada vez más marginados, de los proyectos nacionales.

Las prácticas comunicativas, y sobretodo la actividad mass mediática, han ocultado bien, bajo el mundo de las apariencias, ese otro profundo latinoamericano, llevando adelante el programa cerrado de la modernización con los mismos referentes de verticalidad y de intransigencia. Para una visión más certera de esta crítica basta leer con atención la relación que hace Paulo Freire en su libro *La pedagogía del oprimido*, sobre la dimensión opresora de la educación en el continente en la relación profesor alumno, relación que retoma Martín-Barbero (1979) para su puesta en marcha de una reformulación o reconversión del tejido comunicativo a partir de la pedagogía de la pregunta. Así, solo se puede leer este tipo de divisiones en términos de dominación y

4. Guillermo Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura*, México, Ed. Patria, 1991.

5. Roque Espinosa, *op. cit.*

subordinación, nacidos a la luz de esta matriz divisoria forjada por la razón ilustrada de la modernidad.

Desde esta esquina analítica, no podríamos esperar que en su transcurso histórico la *comunicación para el desarrollo*, en la llamada *comunicación de desarrollo*, específicamente, haya obrado de otra forma, puesto que es éste el proyecto para el cual fue concebida, ha servido fielmente a la implementación del proyecto letrado, del que habla Espinosa, ha sido fiel en este camino en sus intervenciones a partir de la Segunda Posguerra en el área rural, a través del universo de la asistencia técnica y de la evangelización y educación, su propuesta no se ha definido, en la mayoría de los casos, como parte de una voluntad propia, sino como parte de este proyecto de expansión al cual nos hemos referido con insistencia y que para mayores señas, otra vez, tiene su raíz en Laswell.

Pero, si estos son algunos de los fundamentos de acercamiento a la problemática planteada, nos cabe otro análisis que logre acercarnos a la dimensión constitutiva de la problemática cultural del desarrollo como proyecto de la modernidad, en este camino la obra de Alain Touraine nos servirá de referencia para alcanzar una perspectiva más concreta.

SEGUNDA APROXIMACIÓN (TOURAINÉ)

La idea que Touraine proyecta sobre la problemática del desarrollo, es una idea que insiste sobre la certeza de que esta categoría ha sido elaborada y consolidada para designar y para dar cuenta de una «otra» realidad, que no es la realidad de los países que fundan Occidente, sino que es la realidad de un «otro» Occidente, Latinoamérica, el mismo que ha buscado formas distintas de relacionarse con la modernidad (el desarrollo para Touraine sería el tipo de relación que las sociedades establecen con la modernidad) que pertenece en naturaleza a los países centrales, donde la razón se ha impuesto en una dinámica endógena a todas las barreras que le impedían la apropiación de la naturaleza y del orden racional.

Así, Touraine hace una diferenciación exacta entre modernización y desarrollo, afirmando que la primera es para los países occidentales, la aplicación de los principios de la modernidad, es decir ésta no sería más que el acto de la modernidad del «trabajo de la razón que destruye los obstáculos acumulados por las tradiciones, los privilegios y las creencias».⁶

6. Alain Touraine, *Qué es el desarrollo*, op. cit., p. 9.

La modernización en este sentido es endógena, es parte de un proceso histórico conjunto entre la sociedad y los preceptos de la modernidad. En cambio que el desarrollo, es para Touraine, una política, en tanto se estarían hablando de sociedades que carecen de esta capacidad de modernizarse endógenamente, es decir que no se modernizan espontáneamente, y más por el contrario se resisten a la modernización, y es en este sentido que estas sociedades necesitarían una acción voluntaria y consciente del desarrollo para superar sus obstáculos.⁷ Touraine habla de un Estado identificado con la modernidad, un Estado que cruza todos los segmentos de la sociedad en desarrollo, desde sus diferentes vértices, y la moviliza en una acción encaminada a la consecución de esa modernidad con la cual está identificada.

Para Touraine, el problema de la modernización y del desarrollo tiene que ver con el mapa de la relación entre países considerados desarrollados y los que carecen de esta connotación, y la modernidad, es decir es un problema de matrices más que de posibilidades de valor, en el uno y en el otro caso.

Pero vale aclarar, entonces, de qué tipo de modernidad hablamos, o mejor, de qué tipo de modernidad habla Touraine cuando habla de identificación o de resolución de los conflictos por el tipo de relación de una sociedad con dicha modernidad.

En su *Crítica de la modernidad*,⁸ Touraine nos habla de un desarrollo escindido de la modernidad; por un lado una modernidad donde el triunfo de la razón ha logrado aplastar al sujeto, anular el mundo de la subjetividad a favor del mundo técnico de la razón instrumental y la sumisión a la lógica del mercado; y por otro, aquella modernidad que ha sobrellevado su relación con el mundo objetivo a partir del repliegue obsesivo en las identidades particulares y el retorno a los integrismos, es decir que ha logrado deteriorar los fundamentos de una razón ordenadora.

Siendo el problema de las sociedades actuales, un problema de la modernidad y de su forma fragmentada de evolución, lo que plantea Touraine, como única salida a la crisis de la vida moderna, es la redefinición y la reconstitución de la modernidad como una relación, cargada de tensiones, entre la razón y el sujeto, restablecer los ejes de comunicación y diálogo entre el ordenamiento y la eficacia de la razón y el orden de libertad y de creación encarnada en el sujeto. Solo de esta forma se puede reordenar los fundamentos de historicidad de las sociedades contemporáneas, restableciendo este conflicto constitutivo de la modernidad, este orden de potencial creador de esta tensión de lo que él llama, las dos alas de la modernidad «...conviene abrir las

7. *Ibidem*.

8. Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, Madrid, Temas de hoy, 1993.

dos alas de la modernidad, desplegarla tanto en el espacio de la subjetivación como de la racionalización».⁹ Este sería para Touraine el sentido último de la encrucijada occidental en la hora presente y el factor detonante no solo para la constitución de un orden fragmentado en dos vértices, sino de la constitución misma de la realidad latinoamericana como un orden no resuelto entre estas dos vías.

Es decir, si la idea de la modernización, idea rectora de las políticas de desarrollo aplicadas en Latinoamérica, es una categoría formada alrededor de la idea de la absorción de la valencia del pasado por el poder forjador en ruptura del futuro, el sentido que se perfila en Touraine es la de la reconstitución plena del pasado en el presente para alcanzar un horizonte equilibrado de visibilidad para el futuro. Es decir, se debe plantear la reconstitución de la tradición, del polo cultural de los pueblos como vía única para restablecer el equilibrio de las sociedades. Las sociedades latinoamericanas se ubican en el justo medio de esta descripción particular entre el apego a la razón ordenadora, y el mantenimiento terco de los valores de una tradición que tiene su matriz en la práctica de la comunicación cotidiana, de la oralidad, y, en definitiva, de la persistencia del sujeto.

Para Touraine está claro que la evolución de los países centrales, los países modernos, los países con capacidad modernizadora endógena, ha sido una evolución que ha privilegiado el lado instrumental de la razón, es decir, si la modernidad en estos países ha llegado a un estado de crisis discursiva ha sido por la forma como se constituyó allí la modernidad, o como se llegó a constituir (de aquí deviene la crítica posmoderna), y es que ésta llegó a constituirse en términos razón-aparato, allí donde la razón logró desarmar al sujeto sujetándolo a un orden inamovible y carcelario. Ese sujeto sería para Touraine el que demanda su reconstitución en el presente no solo en el orden de los países centrales.

El apego a la lógica modernizadora en Latinoamérica, entonces, se ha identificado con esta tendencia de desconocimiento del sujeto, del pasado y de sus raíces fundantes. El discurso del desarrollo como fuerza modernizadora, se ha apegado a esta forma de constitución de la modernidad.

Pero, en nuestro continente no solo se ha dado ese perfil de apego cerrado y oficial a la lógica modernizadora, en el ámbito político del desarrollo, los casos van desde la generalización de esta lógica modernizadora al de la referencia particularista de la nación. Para Touraine, hay que aclarar, los actores y las perspectivas que ha adquirido el desarrollo desde esta lógica han sido siempre multidimensionales, no podía existir otra forma de superar la he-

9. *Ibidem*, p. 250.

terogeneidad cultural y la segmentación regional y étnica. Es decir, Latinoamérica ha estado siempre entre las dos alas de percepción de la modernidad, por un lado, el discurso institucionalizado por la modernización, de apego profundo a la razón y al orden de la industrialización y ruptura con los ejes culturales y del pasado, y por otro lado, la práctica cultural cotidiana y el orden discursivo político centrado en el sujeto, en la defensa de la identidad nacional y del carácter nacionalista en torno al rechazo de la imposición extranjera y la defensa cultural, este discurso, aclara el autor, en Latinoamérica tiene que ver con manifestaciones teóricas como el de la teoría de la dependencia en sus formulaciones más extremas y el populismo.

Pero en último término, si en este documento se considera que la idea de la crisis del desarrollo es una idea que tiene que ver fundamentalmente con la crisis de la modernidad, Touraine aclara que, por el contrario, el análisis de la crisis de la modernidad hay que explorarla por su forma escindida de maduración y de constitución, en este sentido el desarrollo por el contrario siempre ha reivindicado el sentido primario y fundante de esta modernidad escindida: «la idea de desarrollo, lo hemos dicho repetidamente, siempre ha combinado el racionalismo universalista y la referencia particularista de la nación. Esto se ha opuesto a todos los sistemas políticos que descansan sobre un único principio, ya sea el mercado o el Estado revolucionario». ¹⁰ Es decir, y si llevamos la reflexión del autor hasta sus últimas consecuencias, diremos que el sentido último de la modernidad y de su reconstitución práctica en el ordenamiento de las naciones recae en esta carga simbólica que Touraine le imprime al desarrollo, es decir si nos guiamos por esta objetivación, al hablar de desarrollo no estaríamos hablando sino de una revaloración de la modernidad en toda su dimensión constitutiva.

Debemos tomar entonces la propuesta de Touraine desde una visión heterotópica, que no es representable desde una totalidad y unicidad (desde la totalidad de la razón o desde la totalidad del sujeto), sino que se reconoce como espacio descentrador, pensar desde esta realidad, es pensar, de alguna manera, desde este «otro» Occidente, discutir algunas categorías y criterios tatuados a través de la historia por la cultura occidental (modernización, industrialización, progreso etc.) pero hablando desde dentro de Occidente, es decir desde su núcleo mismo, desde la modernidad, y este sentido puede significar a la vez una estrategia de pensamiento.

Se puede reformular, a partir de la lectura de Touraine, la categoría de desarrollo puesta en discusión desde la crisis de los presupuestos de una modernidad parcial, como parte de una legitimidad abortada por su apego mar-

10. Alain Touraine, *Qué es el desarrollo*, op. cit., p. 53.

ginal a los compuestos vitales de Occidente. Touraine le dota de un concepto dinámico y multivalente a partir del reconocimiento conflictivo entre la razón y el sujeto, y que sin duda tiene que ver con el restablecimiento de una comunicación conflictiva, confrontativa y permanente despojada de dominio, un desarrollo puente, un desarrollo comunicación, que tome en cuenta la acción social y el interrelacionamiento en ella de los actores, y su relación de cambio de lo objetivo por lo subjetivo, la coacción por las posibilidades, el vacío horizontal por la creación cultural.

En el campo de la comunicación, esta tabla de navegación para entender la situación de las sociedades contemporáneas en su relación con la modernidad, se ha repetido en varios casos paradigmáticos, por un lado, el relativo a una visión y teorización desde el orden tecnológico, la visión instrumental y pragmática que se proyecta desde Lasswell (1927), hasta llegar al difusionismo anclado en las obras de gente como Shramm (1964), Rogers (1962), y que ha tenido en Latinoamérica su campo de concentración en el orden mass mediático, y en las intervenciones de algunos organismos de ayuda internacional en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

Por el otro lado, con el referente a la exaltación nacionalista de tipo ideológico y el de la cuestión de la memoria y las identidades y su lucha por sobrevivir desde la resistencia y la reapropiación, se marca un segundo tiempo mencionado por Touraine, salvo que desde dos perfiles igualmente diferenciados, el uno marcado claramente por la teoría de la dependencia y otro tipo de visiones políticas de raigambre antiimperialista (se pueden observar obras claves de autores como Mattelart de *Agresión desde el espacio* (1972), hasta el Martín-Barbero de *Discurso y Poder* (1978)), y el otro que comienza a desequilibrar el sentido de estas dos visiones inalterables de la Guerra Fría, y es el referido al orden de las apropiaciones, donde dos de sus autores de letra son Jesús Martín-Barbero y Néstor García Canclini, su propuesta ampliamente extendida y debatida en el ámbito académico latinoamericano, parte e insiste en la idea de volver al orden del sujeto, al orden de las mediaciones y de la producción simbólica a partir de las apropiaciones, a partir de la recepción y el consumo simbólico.

Así, si queremos coincidir con Touraine (y esto de alguna manera es necesario, ya que si se pretende discutir de desarrollo, es claro que solo se puede hacerlo desde la modernidad) afirmaremos que los procesos comunicativos se adaptan y se adhieren perfectamente a esta visión y al establecimiento de esta modernidad no solo en los países forjadores de esta categoría, sino y sobretodo, con su establecimiento en continentes como el nuestro. Es decir, las prácticas comunicativas, desde sus visiones teóricas, hasta su práctica como instrumento movilizador *hacia* la modernidad, son perfectamente entendibles desde este panel de control teórico, y es desde este sentido que se debe

hablar de *comunicación para el desarrollo*, si se quiere rescatar esta acepción, este rótulo, o resignificarlo.

La resignificación de la misma modernidad es necesaria en este orden, es decir, además y todavía, desde el mismo desarrollo, tal y como lo plantea Touraine. Pero esto sería muy simple si no fuera porque Touraine nos sugiere una nueva percepción de la alteridad, desde una categoría confrontativa de esa modernidad entendida desde el centro de Occidente, este tipo de enunciado que llamaremos en adelante *el diálogo desde la otra colina*.

Este diálogo, es cierto, se acerca peligrosamente a ciertas categorías planteadas por los estudios poscoloniales, asumiendo su perspectiva de la estratificación de los códigos utilizada en su crítica a la modernidad y su resignificación del desarrollo en primero y segundo plano. Es decir desde categorías de valencia diferente dentro de un mismo sistema de producción lingüístico y teórico, esta relación la analizaremos más adelante, en el próximo capítulo.

Si tomamos en cuenta esta visión de diferenciación y de aplicación diferenciada de la modernidad, el desarrollo se constituiría como una concepción subalterna de la modernidad, en tanto que la modernización no, sin embargo la propuesta de Touraine va más allá, y en este sentido podemos acercarnos a su propuesta política desde la visión que tenía Michel de Certeau sobre la estrategia y la táctica.

De Certeau, infería que la estrategia sería el modo de lucha del que tiene un lugar propio al que se puede retirar para planear el ataque, mientras que táctica sería el modo de lucha de aquellos que no teniendo lugar propio al que retirarse, luchan siempre desde el terreno del adversario. Latinoamérica siempre ha luchado en el terreno de la táctica, desde una modernidad impuesta y conducida, desde un tipo de desarrollo que parte de esta voluntad expansiva de la modernidad impuesta en términos de proyecto cultural de la razón unificadora, ha sido una lucha inconsciente y subterránea, una lucha de apropiación y reapropiación de nuestro horizonte simbólico, ha sido en definitiva este campo invisible de resistencia el campo de nuestra relación con la modernidad, nuestra colina de diálogo, diálogo en una doble e inagotable vertiente, vertiente que ha posibilitado el flujo de los fundamentos de dos modos de producción cultural distintos, por un lado la obsesión de Occidente en el orden de acumulación de la memoria concentrado en el ámbito de la escritura y, por el otro, el retorno a la mirada cotidiana y al primado de la sensibilidad y las memorias colectivas que continúa latente en los linderos de la comarca oral.

Con el paso del tiempo crece la certeza de que la única forma de auto-determinación posible en los pueblos de esta parte del planeta, se va alejando de la economía como parte del nuevo credo absolutista, ése de abrirse a una

inevitable competencia con las potencias que imponen su paso en el orden mundial, y de la política como parte y resultado de ese estado de desigualdad. Hoy cada vez y con mayor concentración el proyecto de resistencia y búsqueda de caminos nuevos para estas partes del planeta, sumerge la mano en el cálido y artesanal barro de la cultura.

HACIENDO CONTACTO

De esta manera, si coincidimos en que la crisis del desarrollo es una crisis que se formula en el seno mismo de la constitución de la modernidad y que la debilidad de este proyecto no solo que no es un asunto meramente económico, sino que es también, a la vez y sobretodo, un problema cultural, y que es en este problema cultural donde se expresa su dimensión política, nos cabe otra afirmación: los diferentes discursos y programas de desarrollo establecidos en Latinoamérica y asumidos por sus gobiernos, a partir de la Segunda Posguerra, no son más que parte de una nueva tradición inaugurada por Occidente para nuestros países, *la tradición de la envoltura*.

La nominación parte de la percepción que se concentra en el hecho de que el proyecto occidental no se llega a constituir como ruptura (o en una tradición de la ruptura como afirmara Octavio Paz), el proyecto occidental nunca fue de cambio, si no todo lo contrario, fue un proyecto de orden, de ordenamiento cultural para la reafirmación de un sentido de jerarquía cultural y por ese medio, de reafirmación de una jerarquía política y económica invariable. Por lo menos esto es lo evidente para el caso del «Tercer Mundo».

Entonces todos los proyectos centrados en la ayuda hacia los países «subdesarrollados», para su equiparación con las realidades de los países centrales no han sido sino parte de la misma intención, es decir de dicha tradición, en este sentido, estos proyectos no han dado sino vueltas sobre las anteriores percepciones, cambiando, según la necesidad o el declive de ciertas corrientes, de ejes de preocupación, o de ejes de enunciación. Es decir, y en lenguaje foucaultiano, el discurso del desarrollo no ha servido sino como un dispositivo de poder, y de regularización de estas relaciones de poder y de intervención, entre el orden cultural, político y social, constituido y estas sociedades en proceso de regularización.

Así, este orden de intervención no ha buscado sino otra cosa que plantearse nuevas perspectivas de legitimación o relegitimación de los diferentes órdenes del discurso del desarrollo, como el único instrumento salvador y transformador de estas realidades contrahechas.

Al respecto, podemos censar algunas visiones al respecto, por ejemplo,

el mismo Touraine en un documento preparado para el PREALC (Programa Regional del Empleo para América Latina y el Caribe), traza el siguiente transcurso de los diferentes enfoques de análisis del desarrollo a tomar en cuenta en la tradición crítica del continente.

Touraine afirma que el análisis del desarrollo en América Latina se ha centrado, como ya lo hemos mencionado en el inicio de este capítulo, en el tema de la modernización, introducido por la sociología clásica, y que está pensado como un proceso imitativo de secuencias graduales. Es decir esta perspectiva se centraba en la doctrina de las etapas de crecimiento que dominó en las décadas del 50 y el 60, conforme la cual el desarrollo es un camino lineal que todos los países transitaban, primero, como una etapa donde se impulsaba un proceso económico de formación de capitales, y, segundo, implementando una serie de variantes sicosociales de comportamiento y educación, cambios de concepción en las instituciones políticas y sociales para lograr la transferencia, de una realidad de contenido totalmente diferente (la de los países tradicionales), a la realidad de los países industrializados (modernos). Las poblaciones subdesarrolladas descubiertas y tipificadas, en este sentido, se hacían merecedoras de parte de la regularidad, es decir acreedoras de esa identidad y de las necesidades que esa identificación con los preceptos de la modernidad les atribuían, desde mayor educación, hasta mayor intervención en ámbitos de cooperación técnica y social.

Esta forma de análisis del desarrollo es cuestionada por el advenimiento teórico de una nueva categoría en torno a la formación de las sociedades modernas en América Latina, la marginalidad, cuyos autores de planta son Gino Germani y José Medina Echeverría.

Germani, que es el autor que más trabaja esta categoría, afirmaba que el proceso de modernización en América Latina no había impuesto su sentido de razón en la conducta social general de la formación de las urbes y las ciudades, sino que por el contrario existían serios síntomas de comportamientos irracionales como producto de su desarraigo en torno a las dos categorías antes mencionadas, esto daba como resultado del análisis una suerte de diagnóstico que perfilaba una falta de capacidad de integración del sistema moderno en torno a la emergencia de estas nuevas sociedades, lo que venía acompañado de una ruptura entre estas sociedades modernas y el Estado Nacional haciéndose necesaria la intervención de tono nacionalista-voluntarista que propenda a un estado de integración política más que social. Es decir, un primer análisis, según Touraine observaba que los marginales eran muchas veces integrados económicamente pero marginados en términos de organización urbana. Por otro lado, la crítica se refiere también a otro sentido, a que la capacidad limitada de absorción del sector moderno no era una insuficiencia del

tema, sino la consecuencia lógica de la dependencia respecto a los centros del sistema capitalista mundial.¹¹

De todas maneras, esta percepción nos demuestra claramente, como el orden social, desde el análisis del desarrollo o desde las formas como el desarrollo se iba sobreponiendo a nuestras realidades, iba reclamando sistemas de inclusión de estos aspectos no programados en los sistemas de planificación del desarrollo como fuerza movilizadora y unificadora.

Así, con el advenimiento de la Teoría de la Dependencia, en América Latina se pone en cuestión que la modernización y el subdesarrollo tengan que ver solo con factores socioculturales, sino que tiene que ver con elementos de orden estructural:

La noción de dependencia se refiere a un sistema cuya lógica interna determina el comportamiento de actores que no tienen capacidad de transformar su sociedad [...] cuando se define a la sociedad latinoamericana no por sus características internas sino por su propia marginalidad en un sistema económico internacional cuya característica principal es la capacidad de acumulación de los recursos y de la capacidad de inversión y de decisión en el centro.¹²

(Para muestras varias de esta corriente de pensamiento se puede navegar desde Sunkel, pasando por Cardoso y Falleto, Gunder Frank, Thilman Evers etc.).

Esta tendencia crítica del desarrollo de las sociedades en América Latina, condenaba a nuestras sociedades a una camisa de fuerza imposible de ser franqueada, Touraine observa que, sin embargo, a pesar de su solidez la Teoría de la Dependencia se chocó con la evidencia de que la tendencia a la desigualdad creciente no es ni constante ni total, y que, además, no se puede pasar de la observación de la tendencia a desigualdades crecientes a la idea de estancamiento estructural.

El documento en este orden señala que a la noción de dependencia y de la lógica de la dominación externa se opuso, pero de manera no conflictiva, la idea del desarrollo orientado hacia la satisfacción de las necesidades básicas (orden que inaugura una nueva etapa de la tradición de la envoltura), esta corriente se identifica con el análisis estructuralista de la Teoría de la Dependencia, y enfoca sus esfuerzos a la consecución de una ruptura con los vínculos que atan el sistema que da origen a dicha dependencia, su esfuerzo, o su paraguas de enunciación, se refería a la disminución de distancias entre lo tradicional y lo moderno, a la vez que entre ricos y pobres.

11. Alain Touraine, *op. cit.*, documento PREALC.

12. *Ibidem.*

La debilidad de este enfoque radica en la formulación o el señalamiento de los actores centrales que llevarían adelante este proceso, que a la vez, terminaría en nuestros días, siendo uno de los ejes articuladores de los nuevos enunciados del desarrollo (desde el libro *Desarrollo a escala humana* de Neef, Elizalde y Hoppenhaym, hasta los actuales documentos del PNUD sobre «desarrollo humano», los márgenes de presencia en referencia a las necesidades básicas son las mismas y la preocupación en torno al ser humano están siempre presentes, aún en los programas de ajuste estructural más liberales). Esto nos da cuenta del sentido camaleónico del discurso del desarrollo, que como siempre ha mutado su orden de enunciación ampliándose a nuevos dispositivos que permiten mantener su efecto de sujetación de los individuos-población. En este sentido, el discurso de la carencia, y del no ser, se diluyen en el del deber ser, ese es el sentido último de la intencionalidad política del desarrollo, es el dispositivo para la intervención declarada, la regularización de las poblaciones en el orden discursivo de los proyectos nacionales.

Pero si estas son las visiones de crítica y recambio dentro de una teoría latinoamericana del desarrollo, otros fueron los puntos de preocupación observados por la mirada de los expertos en desarrollo desde la ayuda externa hasta la aplicación de los proyectos nacionales de desarrollo. Por ejemplo, y como ilustra Jürgen Schuldt (1995): uno de los presupuestos centrales de las políticas de desarrollo en la posguerra no fue más que la del crecimiento económico como condición necesaria y suficiente para el desarrollo.

Luego hacia los años setenta, cuando los economistas se percataron de que ciertas economías podían crecer, pero que sus frutos estaban desigualmente distribuidos, incorporaron la variable de la distribución del ingreso nacional al concepto del desarrollo, discusión que se llevó adelante en la Conferencia de Bandung en 1974 y provino de la iniciativa de McNamara. Así, el desarrollo pasó a ser, una estrategia para el crecimiento económico y una política para la redistribución de ingresos.¹³ Otro ingrediente se sumó a estos dos anteriores, es el de pensar el desarrollo, ya no desde sus puntos altos de referencia occidental, sino desde la evidencia de un desequilibrio en el orden de proporciones, las necesidades básicas, este nuevo ingrediente humanizó al discurso del desarrollo, sin dejar de lado, sin embargo, la producción y disponibilidad de mercancías.

Como nos podemos dar cuenta, con esta pequeña revisión, que no busca dar pie al análisis exhaustivo de dichas corrientes, ni de sus justificaciones, es que el discurso del desarrollo ha ido revistiendo su techo especulativo, con nuevos elementos que le han permitido tomar oxígeno para mantenerse vigen-

13. Jürgen Schuldt, *Repensando el desarrollo: hacia una concepción alternativa para los países andinos*, Quito, CAAP, febrero de 1995.

te en el orden de intervención gubernamental y ahora, mucho peor, en el orden de intervención burocrática de las agencias de ayuda económica multilateral.

Los recambios que se han dado y que se dan hasta el momento, son envolturas que buscan el fin último de mantener el orden establecido en términos políticos, económicos y culturales. Basta, de aquí en adelante, con dar una ojeada breve y comprobar como el nuevo plan neoliberal ha vuelto a dar pertinencia y valoración a un proyecto único de desarrollo en un contra ataque de las economías y sistemas políticos de los países que hoy manejan la economía mundial, como el único referente para alcanzar el desarrollo.

Cansados de buscar o de dar pertinencia a los proyectos que se empeñaban en dotar a Latinoamérica de una teoría de desarrollo propia, nos adentramos en el nuevo siglo con un discurso del desarrollo que se ha despojado de varias de sus capas de maquillaje con las cuales había transado su permanencia en nuestras realidades. Y ha asumido su esencia natural, la del libre y absoluto mercado. Los demás, proyectos anunciados de desarrollo humano, que obviamente incorporan elementos para que las poblaciones afectadas hagan más sufrible el orden del nuevo marco societal, y otras intenciones ordenadas por nuevos elementos de lectura de nuestras realidades, no hacen más que dar continuidad y larga vida a esta tradición de la envoltura.

CAPÍTULO III

Hacia los márgenes del control cultural o cómo leer al Pato Donald desde la diferencia

Comprendemos el esfuerzo del pensamiento crítico latinoamericano (sobretudo de las dos últimas décadas) como un esfuerzo encaminado a la consecución de márgenes de control cultural cada vez más amplios. Esta reconfiguración de la perspectiva de apropiación del horizonte simbólico de lo latinoamericano, se inaugura o tiene su despegue, estallido, paradójicamente, con la irrupción del pensamiento posmoderno y el reconocimiento de la heterogeneidad en nuestro continente como un estatuto que ha devenido en positivo, después de ser el principal objetivo de disolución por parte del pensamiento modernizador durante la última mitad de siglo.¹

Ahora, si bien es el discurso de la posmodernidad el que da impulso y fuerza a este «nuevo» despertar del pensamiento latinoamericano, en su búsqueda por construir otros horizontes de visibilidad que no sean el de la modernidad occidental en crisis, existen esfuerzos anteriores para entender, no solo la aceptación tan marcada de la posmodernidad como un instrumento de análisis comprensivo, sino además para reconocer las líneas que alimentan las perspectivas de los estudios poscoloniales, como parte de esta estrategia que, como ya hemos mencionado, se dirige hacia el establecimiento de un nuevo orden simbólico que permita jugar a Latinoamérica en el único terreno en el cual puede autodeterminarse, el cultural.

La comunicación es un fenómeno que se encuentra en el centro exacto de todo el debate propuesto anteriormente. Algunos de sus pensadores, como Jesús Martín-Barbero, han analizado la problemática de lo latinoamericano en una perspectiva que va más allá de la simple enunciación general de la posmodernidad y poscolonialidad en el continente. Pero esta problemática se constituye como un debate extendido en varios flancos y disciplinas de las ciencias sociales, aunque la tendencia es de una notoria aproximación interdisciplinaria. Nuestro eje de confluencia y despegue será el pensamiento de

1. Al respecto se pueden observar varias visiones al respecto en Hermann Herlinghaus y Monika Walter, «Modernidad periférica versus proyecto de la modernidad. Experiencias epistemológicas para una reformulación de lo posmoderno desde América Latina», *Postmodernidad en la periferia*, Berlín, Enfoques Latinoamericanos, 1994.

otro teórico latinoamericano, Guillermo Bonfil Batalla, el mexicano de *Pensar nuestra cultura y México profundo*. Es a partir de su relación y teorización del llamado *control cultural*, que trataremos de articular algunos de los puntos centrales de los debates acerca de la modernidad, posmodernidad y poscolonialidad en los márgenes del debate que, sobre comunicación y desarrollo, proponemos.

PRIMERA APROXIMACIÓN (LA CIVILIZACIÓN COMO PRINCIPIO O LA PERSISTENCIA DE ANTEO)

De Egipto pasó Heracles a Libia, donde le salió al encuentro Anteo, uno de los Gigantes hijos de Gea, que tenía por costumbre desafiar a todos los viajeros que cruzaban por sus dominios, dándoles muerte durante la lucha, o bien después. Heracles derribó en seguida al gigante, pero, como quiera que tan pronto como el cuerpo de éste llegaba a tocar el suelo su madre le infundía nuevas fuerzas, la lucha empezaba de nuevo. Dándose cuenta de esto, Heracles levantó por lo aires a su enemigo y consiguió ahogarlo. (*Diccionario de la mitología clásica*, Falcón, Fernández y López).

Puede leerse el mito de Anteo como la parábola de quien cae para levantarse con más fuerza. Gea, su madre, es quien regenera su vigor para continuar un juego que se promete sin término. En el caso latinoamericano, con el advenimiento de la primera colonización española, se inaugura un período en el cual Occidente y su cultura, tratan de imponerse como Heracles a Anteo, el desconocimiento de la tradición y la ruptura con los ejes culturales afincados en el complejo tejido social latinoamericano, a partir del proyecto letrado, centrado en la escuela, la evangelización y las prácticas comunicativas del orden en ciernes, se plantean como una labor de exterminio. Estrangular sistemáticamente todos los residuos de una cultura que se alimenta de una lógica cuyo valor en sí no es el eje del progreso y la acumulación, sino el de la tradición establecida en el modo de producción cultural de la oralidad y de la comunidad, es parte de ese querer sepultar el receptáculo de la fuerza contenida en la cultura latinoamericana como horizonte múltiple.

A partir de esta evidencia, lo que ha sucedido en nuestro continente, es lo que el cineasta boliviano, Jorge Sanjinés, ha tratado de hacernos comprender a lo largo de toda una vida de compromiso intelectual, y que no es otra cosa que la emergencia de naciones paralelas, este Estado que él retratará magistralmente en su película *La nación clandestina*. Naciones viviendo otra dimensión cultural, otro tiempo, otro espacio, otra ritualidad, otro orden simbó-

lico, totalmente ajenos a la constitución de los proyectos de los Estados Nación.

Latinoamérica es, en este sentido, lo que René Zavaleta Mercado acuñó para Bolivia: un territorio abigarrado, donde todos los tiempos se juntan y se sobreponen, donde se reproducen todas las geografías en un solo marco y donde todas las culturas se mezclan, como una síntesis que se encarama en el paisaje opaco y trasvestido de sus ciudades. No se puede decir lo mismo de otras sociedades como Estados Unidos, donde, desde el principio de su colonización, su estatuto fue el de una esterilización completa de los tejidos sociales. Eso se puede ver también en la actualidad, donde las diferentes culturas se aíslan en microambientes, no se mezclan usualmente. En la ciudad latinoamericana, en cambio, las culturas se rozan sin protección, sin preservativos, en un solo caldo social y de allí nacen nuevas criaturas en un tipo de movilidad nada fácil de resolver.

Esa clandestinidad antes mencionada, que a la vez ha dado paso a este ser *abigarrado*, no es producto sino de un orden de imposición colonial, que ha afianzado su sentido de dominio en el terreno institucional y simbólico, no solo en el proyecto de constitución de los Estados Nación sino, y sobretudo, desde la perspectiva de la academia como una entidad parida por la misma lógica de Occidente.

Es saludable entonces pensar que, en rigor, no ha sido la academia, ni el pensamiento occidental (llámese modernidad, posmodernidad o cualquier orden post), los que han evidenciado este proceso, han sido los obstinados hechos y su irreductible violencia simbólica cotidiana (la palabra suelta en los mercados y las calles, las fiestas, los tejidos, el derroche y el apego a la dilapidación del gusto y la materia) basado en la resistencia contra el orden de la armonía cultural prometida por Occidente y la modernidad, la que ha obligado al pensamiento latinoamericano a replantear la concepción del continente ya no desde la academia, ya no desde Occidente, sino desde esta región alucinada, en su tiempo, por Francisco de Orellana.

Pero someterse por la fuerza a la dominación no significa aceptar pasivamente esos cambios; de hecho, lo que ocurre con mayor frecuencia son transformaciones internas de signo opuesto a los cambios que se pretende imponer: la cultura propia se repliega, se vuelve clandestina, se enmascara, y resiste. Cuando el contexto global se altera, los pueblos aparecen de nuevo con su propio rostro.²

Bonfil Batalla encuentra en esta afirmación, un primer sentido para

2. Guillermo Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura*, México, Ed. Patria, 1991, p. 14.

una aproximación al constitutivo real de lo que se está gestando en el continente, es decir, encuentra el eje mediante el cual se puede pasar de la evidencia de lo observado en este contexto particular, histórico y sociocultural, a un proyecto político de mayor alcance.

A nuestro criterio, lo que intenta Bonfil Batalla, es dar el salto de esta base de resistencia cultural, tomada como inconsciente, que proporciona la realidad más profunda del ser latinoamericano, a un proyecto de constitución política de la misma, basado en un nuevo orden. No otra cosa significa la teoría que este esgrime y erige acerca del llamado control cultural.

Bonfil Batalla entiende el control cultural como un proyecto mediante el cual

la civilización occidental aparecería como un conjunto de recursos por aprovechar de acuerdo con las necesidades de los proyectos nacionales, y no como una camisa de fuerza, como un camino impuesto de donde no hay posibilidad de apartarse por más que no corresponda a las realidades de las sociedades latinoamericanas.³

A este sentido que va construyendo su propia intencionalidad, le acompaña un concepto más preciso,

por control cultural se entiende la capacidad de decisión sobre los elementos culturales. Como la cultura es un fenómeno social, la capacidad de decisión que define al control cultural es también una capacidad social, lo que implica que, aunque las decisiones las tomen individuos, el conjunto social dispone, a su vez, de formas de control sobre ellas.⁴

Estas decisiones no se toman en el vacío, son parte de ese acomodarse y responder a un determinado contexto histórico, a un determinado orden en el cual se están jugando nociones de dominación y subordinación, es a esta capacidad histórica de resistencia a la que apela Bonfil Batalla para darle sentido a su teoría.

Esta capacidad, como refiere el autor, tiene que ver con el poder que tienen los grupos culturales subalternos para apoderarse de un determinado elemento cultural y producirlo, pero además, reproducirlo en un sentido de apropiación, ese es también, por ejemplo, el sentido que Jesús Martín-Barbe-

3. Guillermo Bonfil Batalla, «El pluralismo cultural en América Latina», *ibíd.*, p. 41.

4. Guillermo Bonfil Batalla, «Lo propio y ajeno: una aproximación al problema del control cultural», *ibíd.*, p. 49.

ro le da a la cultura popular,⁵ cuando habla de que el proceso de la comunicación no solo se da en la reproducción del orden del emisor (hablando de una cultura y de elementos culturales impuestos), sino también en el orden de la producción. De cualquier manera, Bonfil agrega que el orden de reproducción de los elementos culturales, de alguna manera subraya ese sentido de apropiación al cual quiere acercarse y del que daremos cuenta adelante.

Para comprender la dirección y contenido de lo que estamos hablando, Bonfil plantea el siguiente esquema:

<i>Elementos culturales</i>	<i>Decisiones</i>	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura <i>autónoma</i>	Cultura <i>enajenada</i>
Ajenos	Cultura <i>apropiada</i>	Cultura <i>impuesta</i>

Guillermo Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura*, op. cit., p. 50.

Este gráfico, busca, de alguna manera, establecer la relación entre el grupo social que decide y los elementos sociales sobre los que se decide. En sociedades como las nuestras, donde la característica principal son las relaciones asimétricas entre las diferentes culturas, dominación/subordinación, se podrá percibir, según Bonfil Batalla, la presencia de elementos culturales que corresponden a cada uno de los cuatro ámbitos, o categorías que se indica en el cuadro, es decir existirá una presencia marcada en los cuatro niveles, aunque esta primera observación será asumida descriptivamente.

En tanto la cultura se plantea como abigarrada, contradictoria, híbrida (si se quiere), según nuestro autor, también se puede considerar que en esa operación de descripción no están objetivados sus contenidos concretos. Bonfil lo que hace es afirmar que al introducir una dimensión política (decisión, control: poder) se puede superar este ámbito descriptivo. Las relaciones entre cultura y sociedad entonces se plantean en términos diferentes. El análisis no se limita a rellenar mecánicamente cada cuadro preestablecido con datos de la realidad cuyas relaciones se asumen también como preestablecidas, sino que el análisis se convierte en algo más que un ejercicio de observación y corro-

5. Ver el tratamiento del tema en Jesús Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones*, Barcelona, Gustavo Gili, 1987; y *Pre-textos*, Cali, Universidad del Valle, 1995.

boración, permite descubrir y evidenciar el carácter político de estas relaciones.

Es decir, lo que podemos deducir de este primer acercamiento, es que la perspectiva del control cultural tiene como uno de sus principales objetivos transformar lo inconsciente en un hecho consciente, que puede llegar a permitir y definir estrategias de supervivencia dentro de un esquema, ya no solo de defensa, sino también de ataque (en esta observación no se puede dejar de notar la aproximación a teorías como la del Ethos Barroco, lo nómada, las diásporas culturales, las apropiaciones en términos heterotópicos). Ese es el término final de la apuesta teórica de Bonfil Batalla y de gran parte de los autores que estimaremos adelante.

Pero vamos a describir brevemente el universo conceptual del cuadro antes graficado para entender la propuesta de Bonfil Batalla, que se plantea en términos de construcción de un nuevo sujeto social y no individual.

Cultura autónoma, el grupo social posee el poder de decisión sobre sus propios elementos culturales: es capaz de producirlos de usarlos y reproducirlos. La agricultura tradicional, las ceremonias festivas y otros ritos del mestizaje.

Cultura impuesta, ni las decisiones, ni los elementos culturales puestos en juego son del grupo social; los resultados, sin embargo, pasan a formar parte de la cultura del grupo. El caso de hábitos de consumo impuestos por el sistema mercantil, creadas a partir de la individualización en las tendencias sociales etc.

Cultura apropiada, los elementos culturales son ajenos, su producción y reproducción no está bajo el control del grupo, pero este los usa y decide sobre ellos. Este es el caso, por ejemplo, de las radios y otros medios utilizados para la difusión de las necesidades y categorías culturales de determinados grupos subalternos, marginados en el esquema global, la radio popular en Bolivia es un caso arquetípico de ese crear espacios de autodependencia comunicacional en torno a este tipo de apropiaciones.

Cultura enajenada, aunque los elementos culturales siguen siendo propios, la decisión sobre ellos es expropiada. La folklorización de danzas y festividades religiosas, la trivialización de la diferencia en los nuevos entramados de la sociedad de libre mercado, acercamiento a la cultural latinoamericana en términos de etno-eco-turismo.⁶

Bonfil intenta llegar con estas categorizaciones, a la conformación de lo que él llama una *cultura propia*. Esta sería la conjunción de los ámbitos de la cultura autónoma y la cultura apropiada. Es decir, el esfuerzo se concentra-

6. Para un acercamiento más certero a este caso ver Guillermo Mariaca, *Los refugios de la utopía*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, 1995.

ría en que la cultura latinoamericana sepa ubicar sus acciones culturales dentro de la primera columna del gráfico analizado; es decir, que si es cierto que en sociedades como las nuestras existen grados de dispersión y actividad evidentes en todos los cuadros del gráfico, dada nuestra condición de sociedades colonizadas, también es cierto que parte del ser latinoamericano se ha centrado en la formulación de una cultura política propia, y es a partir de esta evidencia que se puede proyectar una estrategia de poder en este orden de liberación cultural, para la consecución de un nuevo primado en términos sociales, económicos y políticos. Control-decisión, política, construcción de un nuevo sujeto colectivo basado en la autodeterminación cultural, son los ejes principales, a nuestro criterio, de la propuesta. No cambiará el orden moderno, ni sus instrumentos, pero se puede tomar este punto de partida como propulsor de una nueva experiencia política y crítica.

Bonfil Batalla hace una diferenciación que es necesario aclarar, define a una sociedad marcada en términos de clases dominadas (que formarían parte del todo social, de la cultura general, pero lo hacen a nivel distinto) y pueblos colonizados (poseedores de una cultura diferente), ambas comparten la condición de subalternidad en una sociedad capitalista como se refleja en Latinoamérica, la clase dominada-subalterna lucharía por el poder dentro de la sociedad (cultura, civilización) de la que forman parte, mientras que el pueblo colonizado lucharía por su autonomía. En todo caso, aunque en diferentes proyecciones, ambos estratos definidos por Bonfil Batalla, hacen parte del cuerpo del ser latinoamericano, y se definen dentro de un proyecto común que busca sentar sus bases sobre la legitimación de lo que serían sus culturas propias.

En términos del análisis del control cultural el problema consistiría en esclarecer cual es la cultura propia de las diversas unidades sociales que componen el mundo subalterno: pueblos, clases, comunidades. Porque es a partir de esa cultura propia y especialmente del ámbito de la cultura autónoma, como se organiza la visión del mundo (su comprensión y proyectos para transformarlo).⁷

Bonfil aclara la complejidad de las posibilidades que se abren en torno a su propuesta de análisis, pero la viabilidad de este instrumento solo puede ser dimensionado correctamente en tanto sea útil para abrir márgenes de recreación de nuestra cultura y de nuestra historia, a partir de una vuelta de tuerca de ese proceso continuo y creciente de enajenación e imposición cultural que se ha proyectado sobre el mundo subalterno.

7. Guillermo Bonfil Batalla, «Lo propio y ajeno...», *op. cit.*, p. 57.

Obviamente, esta explosión de direcciones se unifican en un proyecto común más ambicioso, que tiene que ver con la construcción de un nuevo sentido, un proyecto que tenga la capacidad de concedernos un estatuto propio en torno al cual replegarnos, para Bonfil será el proyecto civilizatorio indio, para otros la configuración de un mito propio basado en la evidencia de la inhospensibilidad de la realidad latinoamericana en términos positivos, y para otros simplemente será la lógica de una confrontación que pueda guardar y mantener el legado de nuestra diferencia como el único medio para generar una historia propia. Al parecer, todas las aguas convergen en un mismo río que, a su vez, nos lleva a recoger el sentido más profundo de un mito, el mito de Anteo.

SEGUNDA APROXIMACIÓN

Ya Touraine, nos había hablado de un desarrollo y constitución escindida del proyecto de la modernidad, por un lado nos habla de una modernidad donde el triunfo de la razón instrumental ha logrado aplastar al sujeto, su orden creativo y particular; anular el mundo de la subjetividad a favor de un mundo gobernado por el desarrollo técnico y la sumisión al orden del mercado, éste sería el caso de las sociedades avanzadas de Occidente y éste el fundamento de su crisis, pero también de su legitimación (ver *Ciencia y técnica como ideología* de Jürgen Habermas); y por el otro, aquella modernidad que ha sobrellevado su relación con el mundo a partir del repliegue obsesivo en las identidades particulares, nacionalismos, y el retorno a los integristas, logrando deteriorar en términos desiguales su balance en relación a los principios de una razón ordenadora (este sería el caso particular de otras naciones que reivindican sus principios culturales como líneas guía de su vida particular, un ejemplo claro es el Islam, o en otro caso el nacionalismo y su resurgimiento en países como los de la región balcánica).

Touraine sigue pensando en el proyecto de la modernidad como un proyecto viable y aplicable en términos generales, en tanto considera que el sentido exacto de este proyecto regenera las dos sustancias fundamentales que son connaturales al hombre, es decir: razón y sujeto. El problema se centraría entonces en como se ha aplicado el proyecto de la modernidad en el mundo, problemática que nos recuerda varios ejemplos que habrían sufrido la misma fallida coincidencia en tanto no pudieron constituirse con su referencia inaugural: dígase socialismo o el mismo liberalismo. Esta perspectiva nos lleva entonces a replantear el ordenamiento de las (nuestras) sociedades en términos que no permitirían salir del cuadro objetivo de la modernidad.

Pero, aún más, lo que hace y nos hace sospechar Touraine es que, como Latinoamérica se ha encontrado siempre entre el discurso institucionalizado de la modernización, que se ha revelado siempre en un sentido más bien de apego profundo a la razón y al orden de la industrialización y ruptura con los ejes de lo tradicional, y por el otro lado, también encuentra cabida en las manifestaciones de defensa de su identidad nacional, rechazo a la imposición extranjera, y defensa de su cultura, nuestro continente siempre se ha encontrado entre estas dos alas de la modernidad, es decir Latinoamérica se establecería como el principio y la síntesis en ciernes del nuevo intento de reconstitución cultural del primado moderno, o lo que Herlinghaus y Walter nominan como *modernidad periférica heterogénea*, alcanzando un horizonte mucho más complejo, aún, al afirmar que América Latina es el centro de una nueva situación mundial, donde se sitúa una encrucijada histórica que falsifica los fáciles esquemas exclusivistas duales, y se articulan nuevos experimentos de vida y de pensamiento.⁸

Si tomamos en serio esta sospecha (para algunos, por demás sospechosa), por lo menos desde el punto de vista cultural, podríamos llegar a afirmar entonces que Latinoamérica se encuentra en un momento particular, en el cual (y esto no nos resulta extraño), se abre un abanico fragmentado de miradas, enfoques y postulados que tratan de dar cuenta del sentido de su estatuto cultural, entre la heterogeneidad y la pluralidad, pero también como síntesis. Es decir, tratar de definir qué es lo latinoamericano, a qué orden cultural responde, cual es su filiación más cercana y precisa. Touraine nos lo insinúa, Latinoamérica es el nuevo faro de la recomposición moderna (al menos como un postulado interno), y en este juego de reconstitución, el desarrollo no solo que es viable, sino que se refiere a la constitución misma de la modernidad, promesa que rescata de su derrumbe dicha categoría tan maltraída por la historia y cuya evidencia práctica fallida en Latinoamérica, por lo menos en lo que a sus promesas inaugurales se refiere, no ha dejado de ser uno de los emblemas de la crítica posmoderna.

Touraine, parte de una crítica de la modernidad, desde el centro de valoración inaugural de la misma de la modernidad, sus referencias al discurso posmoderno y a sus postulados, no son el punto axial desde donde nace su estudio ni, lo que podríamos llamar, su defensa del orden moderno, aunque no nos cabe la menor duda de que es a partir del advenimiento de la crítica posmoderna que se genera la preocupación que dará luz a sus reflexiones.

Latinoamérica ha pensado la modernidad y su crisis desde diferentes

8. Hermann Herlinghaus y Monika Walter, «Modernidad periférica versus proyecto de la modernidad. Experiencias epistemológicas para una reformulación de lo posmoderno desde América Latina», *op. cit.*

flancos, uno de los cuales, como habíamos anunciado, es a partir de esta *denuncia* posmoderna. Norbert Lechner, ha afirmado que la llamada posmodernidad es, más que todo, cierto desencanto con la modernidad: modernidad que a su vez ha sido definida como un desencantamiento del mundo. Es decir se trataría de una especie de «desencanto del desencanto».⁹ Esto no deja de llevarnos, por lo menos a manera de juego de palabras y aún más allá, a la afirmación de uno de los pensadores posmodernos más atildados y sugerentes, Gianni Vattimo, quien afirmara que uno de los procesos de deterioro fundamentales que ha tenido la modernidad es ese que se refiere a la desmitificación de la desmitificación.¹⁰

Entonces si para Lechner, siguiendo a Weber, el desencanto del desencanto nos recuerda que el desencanto es, más que una pérdida de ilusiones, la reinterpretación de los anhelos, para Vattimo, la desmitificación de la desmitificación es, en el sentido más profundo del término paradójico, el momento en que justa y propiamente se pasa de lo moderno a lo posmoderno. Es decir, tras la desmitificación radical, la experiencia de la verdad no puede ser ya simplemente como era antes: ya no hay evidencia apodíctica. El sujeto posmoderno, para Vattimo, si busca en su interior alguna certeza primera, no encuentra la seguridad del cogito cartesiano, sino las intermitencias del corazón proustiano, los relatos de los media, las mitologías evidenciadas por el psicoanálisis.

En ambos casos lo que nos quieren nombrar estos autores, desde diferentes perspectivas, es que existe el principio de una verdad «debilitada», desencantamiento, desmitificación, ambas muestras denotan un llevar de un lado opaco a uno más lúcido (ese intento de la modernidad y la ciencia), es decir nos llevan a un otro descubrimiento, al ser mismo del objeto desencantado, o desmitificado. Entonces cabe seguir con atención esta relación, ya que el desencanto del desencanto, o la desmitificación de la desmitificación, es decir el sentido multiplicado, contrapuesto a sí mismo, no hace más que volvernos a una relación de espejos donde la exageración y el exceso imponen su volumen como una especie de risa vacía que desnuda todo aquel postulado, o principio ordenador, que trate de investirse absoluto, es decir nos devuelve una imagen que nunca ha de ser la misma y que, por el contrario, nos devuelve una visión no más transparente, sino más caótica, opaca, inaprensible.

Pero si este es uno de los principios fundantes de la crítica posmoderna, en el análisis y valoración de la misma es donde se marca la diferencia, de los teóricos de los países *centrales*, como Vattimo, Lyotard, Baudrillard y sus locus de enunciación, y los teóricos que tratan de recomponer Latinoamérica

9. Norbert Lechner, *Un desencanto llamado postmoderno*, Santiago de Chile, CLACSO, 1995.

10. Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990.

desde esta perspectiva. Esas diferencias y, porque no, coincidencias, son las que trataremos de armar enseguida. Al final, los instrumentos teóricos no distan mucho los unos de los otros.

En un texto compilatorio, en torno al tema de la posmodernidad en Latinoamérica, llamado *Imágenes desconocidas*, encontramos una muestra sólida de cómo el mundo académico de nuestro continente ha asumido el impacto de la irrupción posmoderna en su contexto cultural, social y político.

En una primera aproximación a los textos que esta compilación contiene, se nota con claridad un escepticismo manifiesto en relación a la aplicabilidad de los postulados posmodernos en las realidades latinoamericanas; en definitiva, se rescatan algunos puntos para desechar otros, se exaltan ciertas premisas y se denuncian otras dentro de los proyectos políticos globales que atraviesan el mundo de este fin de siglo. En cierta forma, no deja de pensarse dentro del encuadre de control de la modernidad pero asumiendo a su vez su crisis como un proyecto que necesita con urgencia un proceso de restauración.

En este sentido, creo que existe, en cierta forma, la voluntad de un aprovechamiento cuidadoso de este nuevo abanico simbólico, que a la vez es parte de esa voluntad de un control cultural expreso, aunque, como lo ha demostrado este estudio, todavía por definir.

Martin Hoppenhaym,¹¹ es uno de los autores que se inserta en esta compilación sin renunciar al proyecto moderno, su texto, a la vez extraído de su libro *Ni apocalípticos, ni integrados: El debate postmoderno y la cultura del desarrollo en Latinoamérica*, advierte sobre los probables excesos en los usos del discurso posmoderno. Uno de esos excesos, el más notorio, es el que se refiere a la funcionalización de la posmodernidad en torno al sistema político económico de libre mercado, Hoppenhaym se refiere a esta relación «en tanto las contradicciones sociales del capitalismo, acentuadas en la periferia latinoamericana, se escamotean tras la exaltación de las formas y los lenguajes. La crisis económica se mitiga discursivamente con la invocación de una bella anarquía, y la heterogeneidad estructural se maquilla con la exaltación de la creativa combinación de lo moderno y lo arcaico, encarnación periférica de lo posmoderno».¹²

Esta crítica se deriva de la oferta teórica que hace la vertiente posmoderna, a nuestro entender, o mejor dicho, a entender de Lyotard: obsolescencia del ideal del progreso, de la razón histórica, de las vanguardias, de la mo-

11. Martin Hoppenhaym es experto en temas de desarrollo, para una aproximación a su pensamiento por esta vertiente, se puede contemplar la lectura de *Desarrollo a escala humana*, escrito conjuntamente a Manfred Max Neef y Antonio Elizalde.

12. Martin Hoppenhaym, *Ni apocalípticos ni integrados*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1994.

dernización integradora, de las ideologías y de las utopías; y por el otro, exaltación de la diversidad, el individualismo estético y cultural, la multiplicidad de lenguajes, formas de expresión y proyectos de vida, y, por supuesto, descentramiento y relativismo axiológico.

Hoppenhaym, observa, en tanto objetivos afectados a las políticas de desarrollo, que la exaltación de la diversidad redundaría en la exaltación del mercado, como única entidad ordenadora que puede asegurar sin coerción la diversidad de gustos, proyectos, lenguajes y estrategias. Esta es una visión que puede contrastarse con la propuesta de Néstor García Canclini, en *Consumidores y ciudadanos*, donde propone el orden del consumo como re-creador del sentido identitario en Latinoamérica.

Por otro lado, para Hoppenhaym, la crítica de las vanguardias anula el papel positivo y transformador que pueda tener la acción política en nuestros países, salvo para la desestatización, además de anular cualquier perspectiva benéfica de la planificación e intervención estatal como ordenador del curso económico de la sociedad. Entonces, no habiendo una dinámica emancipadora (orden del progreso) que corra por debajo de los acontecimientos, nada permitiría cuestionar la sociedad de consumo, el derroche, la alienación del trabajo, la brecha creciente entre países industrializados y países en desarrollo y otro tipo de desigualdades que estarían camufladas por el discurso de lo diverso y del azar.

La crítica a las ideologías, para Hoppenhaym, se capitalizaría en torno al desmembramiento de visiones humanistas, además de volcarse contra las utopías o contra todo tipo de intentos que dirijan sus esfuerzos en torno a planes o mecanismos redistributivos. Por último, la crítica de la integración modernizadora transformaría la heterogeneidad estructural en una sana muestra de diversidad y relativizaría indicadores convencionales de desarrollo.¹³

Luego veremos como estas observaciones se acercan a las propuestas de algunos teóricos poscoloniales, en el sentido de que la posmodernidad no ejerce una significación política que recupere un proyecto real de comprensión y recambio dentro de un proyecto de control cultural latinoamericano, sino que, por el contrario, alienta el nuevo (o viejo) proyecto de inserción cultural basado en la figura gaseosa y diluyente de la globalización.

Pero lo que está en juego, no es la desestimación absoluta de todos los postulados posmodernos, sino, por el contrario, la aplicación de éstos en torno a nuestras realidades en tanto relacionales con las de los países centrales. En este sentido si algo se rescata de la crítica a la modernidad por parte de la posmodernidad, es, básicamente, su puesta en marcha, nuevamente, de un

13. *Ibidem.*

proyecto que se venía trabajando desde la década de los sesenta en América Latina, y que se refiere al cuestionamiento de los estilos de desarrollo lineales que siempre han tenido como referencia y punto de llegada a los centros, este es el tema en cuestión.

Lo que ha aportado el debate posmoderno, en este sentido, ha sido que la legitimización de esta crisis ha sido revelada desde los propios centros, desde sus propios locus de enunciación, y proyectada hacia nuestros países como lo que es, un problema del orden de constitución cultural.

Pero esto no serviría de nada, si la presente perspectiva y concesión dentro del terreno simbólico, no fuera aprovechada en términos de inventiva de nuevos horizontes en búsqueda de un mayor control cultural, es decir en términos políticos; solo es posible un adecuado uso de esta circunstancia si se plantea un nuevo régimen de fortalecimiento que nos permita centrar el eje de preocupación en torno al desarrollo, sobretodo en torno a su dimensión cultural. Esa preocupación inicial nos ha permitido subrayar que los proyectos de modernización en América Latina han privilegiado notablemente la racionalidad instrumental por sobre lo que Hoppenhaym llama *la racionalidad sustantiva o de fines*.

En este sentido, la propuesta de Hoppenhaym es la de rescatar el debate posmoderno en este sentido, es decir en el de la revalorización de la dimensión cultural del desarrollo, pero sin salirse del cuadro objetivo de la modernidad, su propuesta gira en torno a la incorporación de los actores sociales en las políticas y rediseño de los planes del desarrollo, una visión muy cercana a su propuesta esbozada en *Desarrollo a escala humana*, donde se propicia una reflexión acerca de la centralidad del hombre en los procesos de desarrollo, desechando las políticas gigantísticas que solo responden a determinados actores hegemónicos y a una visión sesgada y excluyente, tanto en los procesos económicos como en los procesos históricos y sociales.

Posmodernos por osmosis, en medio de una modernización pendiente.¹⁴ Es una frase que puede resumir la voluntad de continuar en el ensamble de la modernidad pero a partir de la crítica posmoderna, esta es a la vez una diferencia sustantiva con el enfoque que Touraine propone y que parte de una crisis de comprensión y aplicación del propio proyecto moderno, visión que de alguna manera es compartida por Bolívar Echeverría a pesar de que este va más allá particularizando su propuesta, cuando afirma que

es un hecho innegable que el dominio de la modernidad establecida no es absoluto ni uniforme, y lo es también que ella misma no es una realidad monolítica sino que está compuesta de un sinnúmero de versiones diferentes de sí

14. *Ibidem*, p. 68.

misma, versiones que fueron vencidas y dominadas en el pasado, pero que reprimidas y subordinadas, no dejan de estar activas en el presente.¹⁵

Para ambos pensadores, no hay duda de que la idea *civilización* sin modernidad se ha vuelto inconsistente, y que es a partir de ésta, aunque desde sus diferentes categorías, que se deben pensar los mecanismos para reactivar su sentido (aunque los sentidos para ambos varíen substancialmente, Touraine nos habla de un proyecto único y general de reconstitución de lo moderno, en cambio que Echeverría nos habla de diferentes estatutos de lo moderno diferenciados y categorizados en diferentes tipos de Ethos).

Hay que tomar distancias entre ambas posiciones, lo que Echeverría propone es un sistema cultural que se acerca a la noción del control cultural, a partir de lo que el llama *El Ethos Barroco*, es decir un sistema cultural que asume un doble sentido, un recurso, defensivo o pasivo, ofensivo o activo, es decir un sistema de doble vertiente, de defensa pero también de ataque ¿Acaso esto no se acerca a las nociones que habíamos esgrimido primero analizando la teorización de Michel de Certeau en lo que se refiere a estrategia y táctica, así como la teoría del control cultural en torno a la composición de una cultura propia en Bonfil Batalla?

Metraux afirmaba en un libro de George Bataille (*Las lágrimas de Eros*, 1968) que el ethos es la jerarquía de los valores sociales que dan a cada civilización su valor propio. Es a este ethos al que se refiere Echeverría, a este concepto que conjunta el concepto de uso, costumbre o comportamiento automático, esa presencia del mundo en nosotros, que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso ¿Este no es acaso, también, el mecanismo planteado por Pierre Bourdieu (1991) en su concepto del habitus, esa estructura estructurante que nos permite reaccionar frente a las circunstancias del mundo de forma no racional sino razonable?

La condición de un Ethos Barroco para América Latina tiene que ver fundamentalmente con la capacidad que tiene nuestra realidad de reconocer como inevitable la modernidad capitalista existente, pero resistiéndose a aceptarla como un hecho intransformable, por el contrario, la sustancia del hecho barroco en América Latina consiste en haber sido y ser capaz de transformar y diluir en otra especificidad los referentes de una modernidad capitalista que es de alguna manera unidimensional en su enunciación. Es ese *no me dejes, porqué, no quiero*, típico del tono del cholo visceral que puebla la condición de los habitantes del espacio paceño y boliviano, y que no es sino una señal de resistencia, un último signo de una digna terquedad. Pero a esto hay

15. Bolívar Echeverría, «El Ethos Barroco», en *Nariz del Diablo*, No. 20, Quito, Servicios Editoriales Ciose / FLACSO, 1994, p. 26.

que sumar que ese mundo en nosotros, necesita alejarse de su condición inconsciente y dirigirse más a un sentido de apropiación de su circunstancia, es decir en la búsqueda de lo consciente en torno a su capacidad transformadora, a partir de ese tono de resistencia, de esa arenga en su palabra.

La realidad latinoamericana es una realidad que a la vez ordena varias realidades, esto se traduce en un orden en expansión inaprensible, ese es su estatuto positivo, la palabra en este continente no es la palabra resignada al triste espectáculo del tigre en cautiverio que la razón occidental ha configurado en torno a objetos como el libro o en torno al archivo que Derrida deconstruyera, sino es el espectáculo luminoso de la palabra suelta, la palabra en libertad, la palabra que se encuentra en constante recomposición, en un continuo mutarse en pregunta, ajena a las certezas del estar a la sombra de los campos de concentración erigidos por Occidente: la ciencia, la razón desprendida, desterrada del ser, la misma literatura como campo de fuerza en el que la palabra se detiene.

En este sentido, las propuestas de Echeverría se asumen como un orden que tiene la posibilidad de encontrarse en constante cambio, una manera de vivir el mundo, una manera de configurarse el ser en el mundo (esa relación que Huidobro describiera en *Altazor* y su extenso viaje en paracaídas hasta encontrar ese ser terrícola), un mundo desprendido del sentido de la realidad constituida por un orden desolado por el drama de sus propias contradicciones, así nuestro continente no es un ser contradictorio es un ser que se recompone y fluye con la coherencia de la naturaleza, con la coherencia inconexa del principio acuático marino, es en cierta forma el sentido de la permanencia en el movimiento, es la premisa última de lo a-temporal, la corriente alterna del movimiento perpetuo.

Esos son los sentidos que de alguna manera dan pie a los esfuerzos por alcanzar la configuración de un ser latinoamericano, alcanzar una relación que se acerca, a su vez, a un replanteamiento de la cultura y de su significación en términos de desplazamientos, de diásporas: de los medios a las mediaciones, de las utopías a las heterotopías, de las hegemonías a las apropiaciones, de los mapas diurnos a los mapas nocturnos, del arte a la artesanía, de la certeza a la pregunta.

Esto se ha podido dar, como lo estamos viendo, dentro de los márgenes de la modernidad y su crítica sin renuncia, o entendido dentro de los márgenes avizorados por la posmodernidad y sus sentidos múltiples desprendidos de los propios centros, o como veremos enseguida, dentro de los márgenes de la poscolonialidad, con otros presupuestos y bases de percepción; si algo se puede apuntar es que ninguna de las posiciones que encontramos, en la mayoría de los trabajos estudiados del pensamiento latinoamericano, se aleja de esa voluntad de acceder a términos más amplios de control cultural, entendi-

do como esos desplazamiento y revalorizaciones de la riqueza y fuerza culturales que nuestro continente hace de los enunciados del referente moderno.

Acabadas ciertas certezas que dieron vida al pensamiento crítico y a la imagen de una Latinoamérica más sólida comparada a otros centros geográficos (utopías desarmadas etc.), la fuerza debe recomponerse en torno a otra base que ha demostrado su increíble terquedad y resistencia, la cultural; lo interesante, lo que se constata a lo largo de la revisión teórica emprendida, es que a partir de esta base, se va dando lo que Beatriz Sarlo (1994) afirmaba, es decir crece la certeza de que ahora se nos da la ocasión y oportunidad no ya para preguntar qué hacer, sino para armar una perspectiva para ver, una perspectiva para caminar, una andamiaje que nos permita reafirmar los sueños de un continente viable, pero viable en los linderos exactos del valor de su diferencia.

En este sentido, son los postulados de la poscolonialidad los que dan un giro más brusco y frontal para rearmar una otra historia latinoamericana, desde sus diferentes núcleos, otro u-topos latinoamericano, basada en otros frentes de apropiación simbólica que no sean los de la modernidad agazapada a la sombra de este nuevo milenio.

Una de esas premisas se deja observar con claridad en un postulado recogido en el trabajo de Román de la Campa, donde se asume, por ejemplo, que la búsqueda poscolonial no integra nociones de imperialismo o periferia en su marco de referencias. Sino que se extrae inmanentemente. Descolonizar implica desmontar la historia moderna latinoamericana en su totalidad discursiva *declararla inepta*.¹⁶

Ese es uno de los sentidos y esfuerzos teóricos de la poscolonialidad, la confirmación de que la historia latinoamericana, y la historia de su modernidad, son la historia de la colonización de lo oral por lo escrito, es decir, que es una historia donde la modernidad ha sido capaz de penetrar su propio margen y construir un ejercicio legítimo de su poder en torno a la escritura en desmedro de lo oral, y en torno a la producción de saber de un modo de producción cultural distinto, que es el modo de producción cultural de lo escrito. Es decir, que la historia moderna latinoamericana, es una historia que se ha frustrado a la sombra de un pensamiento y desarrollo castrado en sus posibilidades culturales propias, y es a razón de este hecho, que se puede hablar de un proceso de exhumación del cuerpo aún caliente de la cultura latinoamericana.

Esta perspectiva, armada desde el aparato teórico de Guillermo Mariaca,¹⁷ nos interesa en tanto nos devela como el choque entre oralidad y escri-

16. Román de la Campa, *América Latina y sus comunidades discursivas*, Caracas, Universidad Andina Simón Bolívar / Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1999, p. 29.

17. Guillermo Mariaca Iturri, *op. cit.*

tura es el choque real entre colonizadores y colonizados, es decir, debe sobreponerse la conciencia de que Latinoamérica no fue colonizada por la fuerza de ejércitos, ni por la intransigencia ideológica de la Iglesia, su colonización fue una colonización simbólica, de reinención del horizonte de apropiación simbólico, fue un re-nombrar la realidad latinoamericana a partir de la palabra escrita, a partir de la individualidad y de un sentido de exclusión que la palabra escrita imponía, es decir, fue una reinención del continente a partir de ese campo de concentración de la palabra: el libro, la escritura. A partir de este hecho, Latinoamérica ha comenzado a jugar desde el terreno de la táctica y esto no ha permitido la conformación de un reducto cultural teórico propio que nos permita jugar desde el terreno de la estrategia.

El espíritu de lo escrito es, en su lado profundo, un espíritu intransigente, vertical, reñido con una ética comunicativa (Barthes en sus ensayos ya decía que de alguna manera escribir es callar), por eso para nosotros este hecho puede anunciarse ya como parte crucial del divorcio anunciado entre comunicación y desarrollo, comunicación y progreso. «Un poder imperial que está incapacitado, por razones de nacimiento, a reconocer la existencia del otro, la existencia de la diferencia radical. Un poder imperial que no puede hablar porque la palabra oral conlleva comunicación; un poder imperial que solo puede escribir porque solo puede hablarse a sí mismo»¹⁸ puede ser tomado con un sentido emblemático de la situación narrada. Este es el sentido que ha sido impuesto por las prácticas comunicativas de la *comunicación de desarrollo* y la *comunicación de apoyo al desarrollo*. La lógica de la colonia, de lo salvaje por lo colonizado.

De esta forma, la colonización y sus procesos de inserción en el continente, a partir de la escritura de lo oral, han dado luz una forma de ser latinoamericano, que ha modelado su historia a partir de estos síntomas, a partir no de la construcción comunitaria de una historia particular, sino a partir de la institucionalización de sectores excluyentes, personas, grupos de poder, que han articulado, en torno a su práctica de fabulación de historias nacionales, lo visible de la realidad latinoamericana, casi siempre escondiendo a esta especie de hijo tonto que no ha dejado de aparecer en los destellos de las calles, las fiestas, los rituales cotidianos, los mercados, las alegrías desbordadas, hechas noches, días, semanas, así como las miserias extendidas e inenarrables. La historia de la modernidad en América Latina, puede ser tomada entonces como una especie de Frankenstein penoso que solo alcanza a mirar la sombra de su verdadera naturaleza con una mezcla de asombro, rabia e impotencia.

De esta manera no será difícil asumir que el desarrollo, como producto

18. *Ibidem*, p. 5.

discursivo de la modernidad, es el lado institucional de la historia de esta última mitad de siglo, mientras que la naturaleza comunicativa latinoamericana, como polo alto de las culturas, siempre se ha dado más bien en prácticas antagónicas, desde los espacios de negación del orden vigente, de lo popular como una evidencia que desmonta día a día la certeza de un proyecto capaz de controlar y reducir todo a una simple estadística, de lo popular que se sustrae de una realidad siempre anunciada y funda sentidos diferenciados y diferenciantes.

Así debe ser entendido el divorcio entre comunicación y desarrollo, no por el lado de las ecuaciones enunciativas, sino más bien por el lado profundo de la naturaleza de ambas convicciones. Si llevamos nuestro razonamiento hasta las últimas consecuencias, deberemos coincidir con Roman de la Campa entonces que para poder reconstruir una historia latinoamericana en torno a una nueva relación entre comunicación y desarrollo, que permita hacernos cargo de nuestros propios horizontes de vida, también habrá que pensar en desmontar toda la historia de la *comunicación para el desarrollo* (sí es que en realidad no se desmonta por sí misma), y, en la mayoría de los casos, y en su esencia misma, declararla inepta en tanto no se tenga un horizonte propio basado en las premisas de un control cultural creciente. Declararla inepta en tanto continúe siendo un instrumento de orden, del mismo orden por el cual fue creado y aplicado, y en tanto no se emprenda una nueva categorización de ambos conceptos, tan firmes y tan difusos a la vez.

Esta dista mucho de ser una afirmación alegre en tanto el sentido se marca para llegar, como dice Mariaca, y esto es parte del proyecto poscolonial, a reescribir nuestra oralidad, es decir, nuestra particularidad, reescribir nuestros propios núcleos de historia, usando la escritura para mantener la vigencia de la oralidad, es decir, acceder a la escritura como quien accede a un bien cultural apropiado, a la inversa, y hacerla parte constructiva de una cultura propia (de acuerdo a su nicho de apropiación cultural) que revalorice los significados de una comunicación desmarcada de los tintes institucionales y las prácticas que la han instrumentalizado, y que a partir de ésta, de una nueva ética comunicativa, puedan inventarse nuevas opciones de cambio partiendo de la conformación de una conciencia común, de una conciencia que refrende nuestro pasado en el presente como un aparato de dudas, de interrogantes, sobre el futuro.

Entonces, la poscolonialidad se torna no una nueva fórmula estática, sino que se abre como una estrategia de pensamiento en sí, una estrategia de pensamiento donde «no hay esencias, lo poscolonial es un no situarse, es una estrategia de pensamiento que posibilita el diálogo entre múltiples mundos y disciplinas»,¹⁹ Latinoamérica se asume para la poscolonialidad al interior de

19. Roman de la Campa, *op. cit.*, p. 42.

una dimensión y locus de enunciación fragmentado, diaspórico, diferente, como una instalación que un día se encuentra en un nicho cultural y otro día en otro muy distinto, se torna nómada, maneja sus movimientos políticamente, los controla.²⁰

Este estado de cosas tiene relación con lo que Jesús Martín-Barbero reconoce para el pensamiento crítico latinoamericano, al afirmar que éste «exilado de su espacio, y en cierta manera de su tiempo, de su pasado, el pensamiento crítico sólo puede otear el futuro volviéndose nómada, aceptando el camino de la diáspora».²¹ Esto nos retrotrae sin remedio posible, a la caída del Muro de Berlín y a la disolución del mundo socialista, la desubicación de cierto tipo de intelectual y el desdibujamiento de las utopías, e inclusive la crisis de la representación política. Estos han sido sin duda los caminos que el pensamiento latinoamericano ha tenido que abrir para alcanzar su posición en la reconfiguración de los diferentes órdenes culturales, pensamiento que ahora busca sentar una nueva base para el despegue de un sentido que le permita navegar sin perder el rumbo de su relación con su cultura.

En su sentido más puro, entonces, la razón comunicativa de la poscolonialidad es una razón confrontativa, una ética que basa su razón de ser en el antagonismo, lo que la teoría poscolonial pretende no es resolver absolutamente nada, lo que pretende en realidad es exaltar una ética de la diferencia como el reconocimiento de que el hecho comunicativo no se da entre iguales, sino que es una razón que responde a un orden desigual, es allí donde se va contra el proyecto último de la modernidad homogeneizadora y sus utopías de una sociedad de la comunicación ilimitada, como lo denunciara Vattimo en *La sociedad transparente*, pero también se va contra el sentido que le da la misma posmodernidad a la diferencia, que la diluye en un simple espectáculo, siendo que el sentido de la diferencia es más bien político.

La cultura, como la comunicación, se abre entonces, como el campo de lucha simbólica por excelencia, y solo la confrontación mantiene el sentido político y real de la diferencia. Esto hace referencia a lo que Guillermo Mariaca describiera como una ética del *Tinkuy*. Ritual andino donde dos comunidades se encuentran una vez por año para celebrar sus diferencias, lo hacen en medio de una batalla hasta que alguien muere, luego se separan y viven en

20. Se puede analizar las teorías poscoloniales desde estas perspectivas en el artículo de Walter D. Mignolo, «Herencias coloniales y teorías poscoloniales», en *Cultura y Tercer Mundo*, Caracas, Nueva Sociedad, 1996.

21. Jesús Martín-Barbero, «De la comunicación a la filosofía y viceversa: nuevos mapas, nuevos retos», en *Mapas nocturnos: diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero*, Santa Fe de Bogotá, Siglo del Hombre, 1998, p. 205.

paz el resto del año, lo que han conseguido no es otra cosa que dejar bien sentada su diferencia, con sangre y, porque no, con fiesta.

Así es como desde la poscolonialidad podemos acceder a otra lectura de la *comunicación para el desarrollo*, esta perspectiva de análisis le da movilidad a ciertas categorías que como la que tratamos, estaban impuestas hace ya algún tiempo en términos de aparato.

Pero este sentido, confrontativo, que le da la poscolonialidad a la comunicación, rompiendo con las promesas de una comunicación horizontal, puede encontrar su raíz natural en una observación a la que Martin Lienhard llamó diglosia cultural.²²

En un primer plano, Lienhard anota que la diglosia nos remite a la coexistencia, en el seno de una formación social, de dos normas lingüísticas de prestigio social desigual. Una norma A (alta) perteneciente al lenguaje más prestigiado, sectores dominantes o hegemónicos, del aparato estatal y sus dependencias, de la alta cultura. Es decir se trata de la tradición escrita. Por otro lado, la norma B (baja) que se remite a los vehículos de comunicación verbal de los sectores subalternos, populares o marginados.

De esta forma, las prácticas de una u otra norma, apunta Lienhard, no depende solo de la cultura de uno u de otro grupo, sino que también de las características políticas de la situación comunicativa (jerarquía respectiva de los interlocutores) y de los objetivos que mueven a quienes participan de el proceso de la comunicación. Así, la norma A mantiene su hegemonía dentro de los proyectos nacionales de la modernidad, puesto que no necesita de una presencia constante en todos los territorios donde se conducen con la norma B, sino que mantiene su vigencia por medio de dispositivos como la educación, la evangelización, y la misma necesidad para manejarse dentro de un encuadre conducido por la clase dominante.

Este modelo es perfectamente aplicable en el caso de las prácticas culturales, es decir, el paradigma diglósico se puede afirmar censando que existen efectivamente al interior de nuestras sociedades prácticas consideradas políticamente relevantes y que se van alineando en una norma A (metropolitana) y otras que se van alineando en la norma B (la de los vencidos, populares). Esto se hace evidente por ejemplo en las ceremonias religiosas, cristianas, que son avaladas por la clase que corresponde a la norma A, es decir, Estado y la Iglesia, en estos momentos no solo los sectores hegemónicos lo observan, sino que la subalternidad también hace parte de estos rituales de socialidad.

22. Martin Lienhard, «De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras», en *Ase-dios a la heterogeneidad cultural*, Lima, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996, pp. 72-73.

Pero esta no es una observación final, lo real de la propuesta esgrimida en este caso se dirige a la estimación de estos parámetros de desigualdad en cuanto a los usos culturales, y a los parámetros de dominación y subordinación que subyacen en estas prácticas y que se reproducen, a su vez, en el orden social. Lienhard afirma que la combinatoria de las prácticas diversas en la cultura resulta todo menos libre, que no todos están en la capacidad material de realizar una mezcla consciente de los elementos culturales en las áreas de la cultura tanto oficiales como subalternas, sino que todo corresponde a un esquema de posibilidades que reproducen de alguna manera las matrices coloniales, en las cuales unos pueden moverse en ambos sentidos, mientras que otros solo pueden singularizar su espectro de acción en torno a una definición deficiente de su cultura, esta es su crítica fundamental a la teoría de García Canclini en torno a las culturas híbridas, donde al parecer todos disfrutan de un mismo estatuto cultural creado a la luz de los procesos de globalización y del libre flujo de los bienes simbólicos. En este sentido, lo que se extrae de la pertinente observación de Lienhard es otra confirmación de este desequilibrio creado por el orden de constitución económico y cultural desigual en nuestro continente.

La revocatoria de esta situación está dirigida a que todos seamos capaces de movilizarnos dentro de ambos campos de composición cultural conscientemente, de subvertir el tono de esta diferencia que, a la vez, no puede borrar el sentido de desigualdad e injusticia social que se afirma a partir de dicha conciencia. Es decir, hay que tratar de imponer otra lógica, plantear la cultura o las culturas en un sentido que exalte la diferencia y no la desigualdad, en cambio que las matrices sociales y las leyes que rigen su ordenamiento hay que asumirlos en el sentido de su manifestación exacta: la desigualdad.

En pocas palabras, el debate sobre la cultura y la diferencia no debe perder de vista los sistemas de desigualdad y dominación, solo permaneciendo dentro de este cuadro de vigilancia cualquier esfuerzo teórico tendrá relativa validez.

Aquí debemos recuperar la teoría de Slavoj Žižek que afirma que el horror no es el espíritu (viviente particular) en la máquina (muerta universal), sino la máquina (universal muerta) en el corazón mismo de cada espíritu (viviente particular),²³ obviamente Žižek, se refiere al capital como la máquina (universal muerta), la máquina global anónima que sigue su curso ciegamente, sin ningún agente secreto que la anime. Es la máquina fantasmática que sigue su curso y que está dormida en cada particularidad. En consecuencia, Žižek afirma que la problemática del multiculturalismo que se impone hoy –la

23. Slavoj Žižek, *Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

coexistencia de mundos diversos— es el modo en el que se manifiesta la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal,²⁴ y es así como debemos entender el problema de la desigualdad en nuestros países, esa es la tarea más importante del pensamiento reflexivo en la actualidad, no permitir que se acepte de manera absoluta que el capitalismo nos permea como una realidad inmanejable, so pretexto de lo cual la única forma de preocupación de manera uniforme es tratar de particularizar los problemas en torno a las minorías étnicas, las culturas, las fracciones sociales, es decir, vivir en mundos ficticios, como mundos aislados de un todo que, sin embargo, como dice Zizek, los reúne y los alienta.

El problema es de orden político, y así debe ser asumido. Yo creo que más allá del capitalismo que denuncia Zizek, y que a muchos les sabrá a un movimiento discursivo nostálgico de la Guerra Fría, está el orden de los instrumentos de la modernidad como el aparato cultural que ha alentado estas formas de reproducción económica y social.

HACIENDO CONTACTO

Hasta aquí, hemos presentado una discusión amplia, desde diferentes puntos de vista, de cómo han variado las diferentes perspectivas de lectura acerca de la realidad latinoamericana. En esta dimensión nos hemos servido de la noción del control cultural enunciada y elaborada por Bonfil Batalla, para dar cuenta de un fenómeno que nos parece concluyente: el esfuerzo del pensamiento latinoamericano converge en esa línea, y así hemos tratado de demostrarlo navegando sobre los aparatos teóricos de gente que encara su aproximación a la realidad desde los discursos de la modernidad, la posmodernidad y la poscolonialidad, advirtiendo puntos de encuentro, más que puntos de fractura. Creemos que la perspectiva latinoamericana ha cambiado mucho el tiempo último, y puede llegar a cambiar, aún más, desde la cultura, alimentando el despertar de un pensamiento más crítico en torno al sistema en el cual operan estas categorizaciones (multiculturalidad, heterogeneidad etc.), la cultura tiene entonces que ayudarnos a leer este sistema, tiene que ayudarnos a releer los sentidos de nuestra convivencia con aquel ser sin tiempo ni forma precisa que fuera encarnado en la imagen del Pato Donald (nuestros temores y mitologías del desarrollo). En esta nueva perspectiva que se proyecta desde su dimensión múltiple y que puede o bien ser un instrumento crítico

24. *Ibidem.*

o bien ser parte de los aparatos legitimadores del orden de las cosas (ser el Pato Donald), hay que tratar de ir al fondo del asunto.

En un libro de ensayos que Octavio Paz nombró como *In mediaciones*,²⁵ creemos haber encontrado delimitada la real naturaleza de la cultura latinoamericana, como la hemos querido diferenciar en este estudio. A la vez, creo que podemos encontrar una relación directa e incuestionable entre este acercamiento teórico, con un tema tan discutido y tan apasionadamente trabajado como es el de la cultura popular, tal y como la ha interpretado Jesús Martín-Barbero, en un libro no menos sorprendente y que ha influido en el recambio de la perspectiva con que se entiende ahora las ciencias sociales en América Latina: *De los medios a las mediaciones*.

Creo que siempre podemos entender la cultura latinoamericana como una mediación. Podemos adivinarla como la relación que se establece entre el ser latinoamericano y el objeto artesanal, objeto en el cual encontramos un continuo vaivén entre utilidad y belleza, ese vaivén, para Octavio Paz, tiene un nombre: placer.

El objeto artesanal se aleja tanto del objeto industrial como de la obra de arte. Se aleja del sentido excluyente de la mera utilidad y del sentido que observa únicamente la contemplación estética. El objeto artesanal rebalsa ambos mandatos y al hacerlo se derrama entre las manos de quien lo crea y de quien lo utiliza, ese es su sentido último, así como el de las campanas son despertar para luego callar (su función real es callar, mostrarnos el lado exacto de lo inaprensible de la muerte, ese instante único que solo puede ser prefigurado cabalgando el vacío). Para el objeto artesanal la función real es remarcar su sentido múltiple, su ser y estar en y con el mundo, con la carne, la fiesta, el exceso, el delirio y la vida.

La cultura latinoamericana, al ser una cultura de la proximidad, de la apropiación (como lo ha tratado de demostrar Martín-Barbero en su obra), solo puede serlo en un sentido doble que no se estanca ni se inmoviliza en los sentidos que son propios de los objetos arquetípicos de la cultura occidental pura (objeto industrial, obra de arte, fábrica, museo). Es decir volvemos al sentido afirmativo del movimiento perpetuo, al sentido que nos recuerda ese continuo retorno y desplazamiento de sentidos (tradicción, modernidad, distancia, acercamiento), como una marea que no se detiene pero que se refiere siempre a los mismos espacios que, sin embargo, nunca vuelven a ser los mismos, porque tienen el carácter variable del transcurso de los días, de ese ser cotidiano en el cual comulgan el objeto artesanal y el hombre latinoamericano.

25. Octavio Paz, *In mediaciones*, Barcelona, Seix Barral, 1979.

Las cosas son placenteras porque son útiles y hermosas. La conjunción copulativa define a la artesanía como la conjunción disyuntiva define al arte y a la técnica: utilidad o belleza. El objeto artesanal, satisface una necesidad no menos imperiosa que la sed y el hambre: la necesidad de recrearnos con las cosas que vemos y tocamos, cualesquiera que sean sus usos diarios.²⁶

El sentido de la cultura latinoamericana tiene que ver con la conjunción entre el hombre y el objeto cultural; como la artesanía, el sentido de la cultura latinoamericana es un sentido que desecha el espectáculo frío de la contemplación, el objeto artesanal no solo se puede ver, sino que se toca, sus formas, sin embargo, no son formas discretas, la artesanía es un exceso de adornos, es un exceso de estas múltiples formas, colores, es un estallido de relaciones diversas que tienen que ver con su carácter transpersonal que se expresa

directa e inmediatamente en la sensación: el cuerpo es participación. Sentir es, ante todo, sentir algo o alguien que no es nosotros. Sobretudo: sentir con alguien. Incluso para sentirse a sí mismo, el cuerpo busca otro cuerpo. Sentimos a través de los otros... La artesanía es un signo que expresa a la sociedad no como trabajo (técnica) ni como símbolo (arte religión) sino como vida física compartida.²⁷

Es decir, el objeto artesanal, se divorcia del sentido que la ciencia le ha dado a los objetos, es decir se divorcia de ese sentido aséptico en el cual el hombre se aleja y rinde tributo a la distancia de los sentidos. La cultura popular latinoamericana, en base a las mediaciones predichas por Martín-Barbero, es una cultura que se apropia de varios universos simbólicos, los utiliza y les da forma diferente, les da calor y les da vida en cuanto se sirve de ellos, los trata como las manos tratan el barro con que se modelan las figuras de mujeres panzonas que dan luz a la artesanía.

El ser latinoamericano, no solo que no entiende una cultura sin apropiación sino que no entiende la cultura sin manosearla, sin servirse de ella como un receptáculo de su propio brebaje simbólico. Es decir, ésta no es solo una visión estrecha de la relación del hombre y el arte, o el hombre y el objeto, sino que además es una guía para comprender el mundo latinoamericano como horizonte de vida. Eso que Merleau Ponty describiera como la experiencia en la que el cuerpo deja de ser el instrumento del que se sirve la mente para conocer y se convierte en el lugar desde el que veo y toco al mundo, o me-

26. Octavio Paz, *In mediaciones*, Barcelona, Seix Barral, 1971, p. 15.

27. *Ibidem*, pp. 15-16.

por aún desde el que siento como el mundo me toca,²⁸ es lo que aleja de la simple contemplación del arte culto a la artesanía o a la relación del ser latinoamericano con la cultura, el ser latinoamericano no quiere observar, quiere poseer y que lo posean, es un deseo incesante porque aquello que le es ajeno en materia, sea en él más de lo que representa, es ese sufrir con todo el cuerpo, es ese llorar con toda el alma una canción pasillera, es parte de ese ser en el exceso, matar o que me maten, nada a medias.

En este sentido, la cultura latinoamericana (donde lo múltiple se encuentra) debe construir su propio núcleo de legitimidad en torno a estos sentidos de diferenciación de su relación con el mundo (vivencial como representativo), con su circunstancia, con los bienes simbólicos que se mantienen diferenciados en torno a su acceso. De esta forma, debemos alejarnos de lo que se ha venido a definir como el *neopopulismo de mercado*, es decir de que nos consideren nuevos legitimadores de un orden formado a la luz de la razón de los mass media, el zapping y el mercado, como tan bien describiera Beatriz Sarlo en su libro *Escenas de la vida postmoderna*.²⁹ Más bien la opción se concentra primero en reconocer el estado de la cultura latinoamericana como una proyección, más que como un resto, y que a partir de esa proyección se pueda contemplar otra opción para el futuro, centrada en la convergencia de esas conciencias múltiples del tejido social y cultural latinoamericano, en una sola dimensión que a la vez condense la diferencia y la cultura.

Lo que se trata de construir es más bien, un lente, un filtro, mediante el cual se puedan observar todas estas nuevas formas de agresión simbólica y material en este viejo mundo y orden que apunta fragmentariamente al nuevo milenio, agresiones (ahora externas, ahora internas) que parten, sobretodo, del hecho de no poder ubicar la potencialidades reales de la cultura latinoamericana, y de observarla como un simple atuendo representable, enunciable, un simple adorno que se valora por sí mismo, que se defiende por sí mismo, bajo sentidos abiertos y múltiples de lo popular que no confluyen en su sentido de resistencia. Creemos que es preciso retomar un punto de vista que nos haga aterrizar sobre lo que hemos querido defender y exaltar de lo popular, entendiendo, claro, lo popular como esa esencia inherente e irrenunciable del ser latinoamericano.

Creemos que lo popular en lo latinoamericano tiene que ver con lo que Foucault describiera como esa cualidad que se encuentra en los cuerpos, en las almas, en los individuos, en el proletariado, en la burguesía, en todas par-

28. Merleau Ponty, citado por Jesús Martín-Barbero, «De la comunicación a la filosofía y viceversa: nuevos mapas, nuevos retos», en *Mapas nocturnos, diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero*, Santa Fe de Bogotá, Siglo del Hombre, 1998, p. 204.

29. Beatriz Sarlo, *Escenas de la vida postmoderna*, Buenos Aires, Ed. Ariel, 1994.

tes con una gran variedad de formas y de prolongaciones, de energías y de irreductibilidades. Esta medida de lo popular no es tanto, para Foucault, lo que se mantiene fuera de las relaciones de poder como aquello que las limita, aquello que es una respuesta, una contraofensiva, aquello que responde a cada avance del poder con un movimiento destinado a sustraerse de él.³⁰ Ese sentido es el que encuentra al ser latinoamericano, como ese ser en constante fuga, en un constante irse, desahucarse, construirse.

El objetivo, a partir de esta evidencia, es el de forjar una voluntad en la que todos puedan acceder con la misma pertinencia a los mismos bienes simbólicos, en procesos educativos reconstitutivos, que contemplen esta sustancia a la cual nos hemos referido, dentro de una perspectiva de control, dentro de una perspectiva política, dentro de una perspectiva que tienda a desmontar el complejo aparato de dominación que se ha travestido a partir de caídas de múltiples muros y de múltiples izquierdas, el sentido es de continuar afirmando que las condiciones culturales latinoamericanas están dadas para poder darle sentido a esta propuesta, que hay que asumir nuestra diferencia como una llave que de una vuelta definitiva a estas condiciones de desigualdad en las cuales nos debatimos. Entonces habrá que volver al análisis de la comunicación como lo que es, como un espacio en conflicto, como un campo vivo, donde se juegan los más determinantes y contradictorios sentidos de dominación y de subordinación en torno a un orden que se resiste a cambiar.

En 1972, Ariel Dorfman y Armand Mattelart³¹ publicaban un libro que a la postre iba a convertirse en un clásico del análisis comunicativo de la década de los setenta, en este libro se analiza, desde un punto de vista estructural, los sistemas de dominación y colonización en los países latinoamericanos, a partir de la lectura de cómo unos, aparentemente, inocentes personajes ideados por un viejo de apellido Disney, podían ser los agentes más tenebrosos de consolidación y reproducción del capitalismo mundial.

En aquel tiempo el Pato Donald era el imperialismo y todos los agentes que frenaban el cambio social hacia la revolución socialista, el enemigo estaba ubicado, se podría decir que hasta fichado por una izquierda que era el polo opuesto visible en esta confrontación que duró casi medio siglo; ahora el Pato Donald se nos presenta en todos los sentidos, formas y nombres; es un Pato Donald ubicuo, ladino, omnipresente, global, que no se afirma como representante de ningún sistema en particular, y que, a diferencia del Donald de Dorfman y Mattelart, ha venido para quedarse, vive entre nosotros, ya hasta es parte de nosotros, es decir que continuamos leyéndolo, ahora y para siempre con más cariño que nunca, creemos haberlo amaestrado y la historia lo ha

30. Michel Foucault citado en Dreyfus, *M. Foucault filósofo*, 1995, p. 100.

31. Ariel Dorfman y Armand Mattelart, *Para leer al Pato Donald*, Chile, Ed. Siglo XXI, 1972.

absuelto de toda culpa y pernicioso acusación hasta el punto de haberlo hecho invisible, inadvertido, como inadvertida pasa toda su pandilla.

La intención de este estudio (si es que ha tenido alguna) ha sido la de plantear la necesidad de volver a ubicar y hacer visible la figura, o las figuras, del Pato Donald, que a la vez pueden ser todo orden que trabe la conformación de un colchón cultural propio en Latinoamérica, o, más preocupante aún, puede ser el fenómeno emergente de la multiculturalidad, o la misma multiculturalidad como afianzadora y encubridora del mismo orden que gobierna ahora como antes. La confusión y la dispersión de sentidos es la principal amenaza en este caso. El reto consiste en recrearnos desde nuestro ámbito interno, con un pensamiento paralelo que nos ayude a reflexionar, a sospechar y a construir nuestras propias certezas.

Reconocer al enemigo, controlarlo, para afirmar el sentido de nuestra cultura. No hay forma de impedir el ser parcial, hay que tomar partido, hay que volver políticamente al análisis de la sociedad, hay que hacer de la cultura un arma certera que apunte y reclame el cambio en torno a la creación de una nueva conciencia, de un nuevo pensamiento crítico.

Recuento que no conclusiones

Estas distan mucho de ser conclusiones, si es que acaso esta palabra tiene un sentido completo. En realidad, y para no variar con la forma de los textos académicos regulares, lo que sigue es el recuento de algunos puntos a los que hemos querido acercarnos, y de los cuales rescatamos pasajes que bien pueden servir para próximas exploraciones teóricas.

El presente ensayo ha tratado de profundizar en tres momentos:

El primero indaga sobre la relación entre comunicación y desarrollo. Para este fin utilizamos como referente de análisis el único esfuerzo de sistematización histórico serio acerca del tema, estructurado por Luis Ramiro Beltrán. Esto nos ha servido para demostrar que no existe un aparato teórico sólido y remozado de lo que se llama, a diestra y siniestra, *comunicación para el desarrollo*. No existen aportes constantes, ni una línea lógica, que interprete su situación desde la perspectiva sociocultural presente, o al menos estudios reconocidos, sino viejas reminiscencias de lo que alguna vez hizo la escuela norteamericana difusionista de Rogers, Schram o Lerner, que tuvieron su base de despegue en el proyecto mundial de la conciencia modernizadora.

Su contraparte fue el de la crítica de la escuela latinoamericana, articulada por autores como el mismo Beltrán, Pasquali, Bordenave o Mattelart, que respondían a partir de una visión histórica definida y que tuvieron la virtud de pensar el continente desde otras perspectivas.

A partir de este primer momento, nos permitimos explorar el campo de lo que a nosotros nos parece resulta ser la invención de la comunicación desde la perspectiva cultural de Occidente, concentrada en varios de sus discursos como el del propio desarrollo. El discurso de la izquierda latinoamericana no está exenta de su aporte a este proceso de «salvación» de nuestra sociedad.

Ha existido una vieja complicidad entre comunicación y desarrollo en pleno centro de una época signada por un oscurantismo cultural implacable para América Latina; oscurantismo que no ha tardado en manifestar su crisis desde sus propios centros de enunciación, es decir desde Occidente. Esta vieja complicidad se ha dado sistemáticamente en un intercambio de servicios de ida y vuelta: si es el marco societal del proyecto moderno occidental en ex-

pansión (sociedad industrial, posindustrial etc.) el que inventa la comunicación, o más bien los modelos teóricos desde los cuales nuestro continente entendió la comunicación y las prácticas comunicativas en gran parte de la última mitad del siglo XX; por su parte, la comunicación inventó al desarrollo, lo hizo invisible en sus dimensiones políticas reales, lo disfrazó, fue mansa y fiel a sus fines.

Desde esta colina de observación, es muy difícil pues, y obviamente esa no ha sido nuestra intención, que puedan existir siquiera visos de conclusiones, lo que surgen inmediatamente, con saludable inquietud, son dudas, puntos de partida no de llegada, dudas que nos pueden permitir seguir escudriñando en las rendijas de este imperio del movimiento que es la cultura, y particularmente la cultura latinoamericana.

Pensemos entonces, que la primera parte trata sobre la invención de la comunicación, el desafío está en plantearnos cómo la reinventamos a partir de este reconocimiento, es decir, además y definitivamente, a partir de nuestro propio reconocimiento cultural, social y, sobre todo, político, como actores de centrales de estos procesos.

Un segundo momento, ha querido acercarse al discurso del desarrollo desde una perspectiva cultural, asumiendo que la modernidad y el desarrollo para el caso latinoamericano, no han sido proyectos de ruptura sino de ordenamiento, de sostenimiento y apresamiento de un cierto estado cultural, para la concreción de secuencias de poder en el campo político y económico de una nueva perspectiva mundial. Esta evidencia se ha asumido desde propuestas como la de Roque Espinosa, además de rescatar otros trabajos anteriores en la misma proyección crítica como los de Arturo Escobar, James Fergusson etc., y aunque no se hace mención objetiva a estos autores, los especialistas no dejarán de hacerles una extensa referencia mental.

La tabla de navegación de Touraine y su intento por tratar de reorientar y resignificar a la modernidad y al desarrollo, nos ha servido para afirmar ciertos sentidos que ya habíamos advertido en un primer momento, y para dar un ejemplo concreto de un teórico que no se aleja del marco teórico moderno. Sin embargo, muchos podrán notar en un momento determinado como la propuesta de Touraine toma visos universalistas para con los supuestos de una emergencia consciente del ser latinoamericano como modelo contracultural a nivel mundial, lo cual estamos lejos de poder asegurar.

Tradición de la ruptura o tradición de la envoltura. Latinoamérica no debe especular más con el discurso del desarrollo, sería un grave error hacerlo dentro de los mismos términos que mantienen a la nueva burocracia internacional viviendo del discurso de la pobreza de nuestros países, sin proponer más salidas que las del orden regular del sistema.

La comunicación, como una sociología de la cultura, nos está ayudando

do a entender los dispositivos que hacen posible esta situación. Hay que volver a la reflexión de la comunicación con fuerza, hay que volver a su campo como lo que es, un campo en movimiento, un campo en tensión, ahora más que nunca, donde se juegan posiciones de dominación y subordinación que hacen que todavía el discurso del desarrollo tenga pertinencia.

Desmitificar algunos de los discursos de Occidente, dismantelar a la *comunicación para el desarrollo* o a la comunicación como se la ha entendido, y como se la continúa entendiendo, son algunos de los propósitos que deben estar presentes en la agenda académica de América Latina en este siglo.

El tercer momento es un intento de rompecabezas teórico armado con varias piezas discursivas. Desde su andamiaje pudimos atisbar algunas salidas para rearticular categorías como de la misma *comunicación para el desarrollo* y proyectarla dentro de los márgenes de un control cultural propio en la perspectiva de un proyecto latinoamericano.

Para leer al Pato Donald en este milenio, Latinoamérica tiene que aprender a leerse desde su ámbito interno primero, tiene que hacerlo desde el resguardo de una cultura propia, movilizandando la riqueza de su cultura replegada durante un prolongado silencio y que ahora emerge enfilada como la síntesis de un solo frente que queremos llamar lo latinoamericano.

En ese sentido, Bonfil Batalla nos ha servido para reconocer que para que esta lectura pueda ser política, hay que hacer consciente lo que hasta el momento se ha manifestado como una resistencia inconsciente, camuflada por el orden neutral de lo cotidiano, solo a partir de este reconocimiento se puede incorporar esta premisa a un nuevo orden simbólico.

En este camino se pueden reconocer varias voces como las de Mariaca, Sarlo, Echeverría, Martín-Barbero, Lienhard, Lechner y otros académicos mencionados aquí. Es necesaria la creación de un colchón cultural propio a donde el enjambre teórico latinoamericano pueda replegarse, para luchar desde una nueva conciencia crítica desde la estrategia y ya no desde la táctica.

No estamos proponiendo una extensión de la Guerra Fría en términos culturales como aseguró Edward Said de la propuesta de Huntington en «*The clash of civilizations*», pero tampoco una posición cómoda y contemplativa de las circunstancias mundiales en relación a nuestra región y a su composición cognoscitiva. Nuestra posición es clara, por ejemplo, en torno a un ejemplo como la *comunicación para el desarrollo*, su función en este nuevo contexto debería concentrarse en forjar un campo en el que todos puedan acceder con la misma pertinencia a los mismos bienes simbólicos, en procesos educativos reconstitutivos, que ayuden a reescribir núcleos históricos.

Necesitamos rearticular brazos de acción hacia un tipo de educación interesada, que tienda a márgenes de control cultural más amplios. Ese es el sentido final de nuestra propuesta. El desafío es interno, los procesos creati-

vos vienen de adentro, aunque las referencias sean mundiales. Las comunidades en la diáspora saben bien a lo que me refiero, ellas crean su territorio simbólico al interior de sociedades cuyo funcionamiento es inmune a cualquier tipo de contagio cultural (Estados Unidos es un ejemplo de lo que digo), pero ellas son las que sostienen su autodeterminación cultural en el nuevo espacio, en ese otro exilio, aunque luego muten y den paso a nuevos experimentos sociales, esa necesidad de recrearse es lo que al parecer hace falta en nuestros territorios alejados ya no solo de la promesa de la modernidad y el progreso, sino también y sobretodo de nuestra propia cultura.

Bibliografía

- Abril, Gonzalo. *Teoría general de la información*, España, Cátedra, 1997.
- Alfaro, Rosa María. *Una comunicación para otro desarrollo*, Lima, Comunicadores Sociales Calandria, 1993.
- Bataille, George. *Las lágrimas de Eros*, Córdoba, Ed. Signos, 1968.
- Baudrillard, Jean. *La transparencia del mal*, Barcelona, Anagrama, 1991.
- — — *La seducción*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- Beltrán, Luis Ramiro. *Comunicación y desarrollo*, Lima, IPAL, 1987.
- — — *Comunicación para el desarrollo: una evaluación al cabo de cuatro décadas*, Lima, IPAL, 1993.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *Pensar nuestra cultura*, México, Ed. Patria, 1991.
- Bonfil Batalla, Guillermo (comp.). *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México D.F., CONAC, 1993.
- Bourdieu, Pierre. *La distinción*, Barcelona, Grijalbo, 1991.
- — — *Razones prácticas*, Madrid, Anagrama, 1997.
- — — *Sobre televisión*, Madrid, Anagrama, 1997.
- De Certau, Michel. *La invención de lo cotidiano. Artes de Hacer*, México, Universidad Iberoamericana / ITESO, 1996.
- De Fleur, Ml.; Ball-Rockeach, S. *Teorías de la comunicación de masas*, México, Paidós, 1989.
- De la Campa, Román. *América Latina y sus comunidades discursivas*, Caracas, Rómulo Gallegos, 1999.
- Dorfman, Ariel; Mattelart, Armand. *Para leer al Pato Donald*, Chile, Ed. Siglo XXI, 1972.
- Echeverría, Bolívar. «El Ethos Barroco», *Nariz del Diablo* (Quito), 20 (1994).
- — — *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM, 1995.
- Eco, Umberto. *Apocalípticos e integrados*, Barcelona, Lumen, 1968.
- Espinosa, Roque. *Capitalismo, homogeneización y pobreza*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 1999.
- Follari, Roberto. *Modernidad y postmodernidad: una óptica desde América Latina*, Buenos Aires, Aique, 1994.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar*, México D.F., Siglo XXI, 1986.
- Freyre, Paulo. *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 1970.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1990.

- — — *Consumidores y ciudadanos*, México, Grijalbo, 1995.
- González Stephan, Beatriz (comp.). *Cultura y Tercer Mundo*, Caracas, Nueva Sociedad, 1996.
- Herlinghaus, Hermann; Walter, Monika (editores). *Postmodernidad en la periferia*, Berlín, Enfoques Latinoamericanos, 1994.
- Hoppenhaym, Martin. *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Jameson, Frederic. «Acercas de identidades, globalidades y fragmentos», en *Revista Iberoamericana*, julio 1996.
- Jameson, Frederic; Zizek, Slavoj. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Lechner, Norbert. «Un desencanto llamado postmoderno», en *Imágenes desconocidas*, Santiago de Chile, CLACSO, 1995.
- Lienhard, Martin. «De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras», en *Asedios a la heterogeneidad cultural*, Lima, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*, México, Mortiz, 1965.
- Mariaca Iturri, Guillermo. *Los refugios de la utopía*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, 1995.
- Martín-Barbero, Jesús. *Discurso y poder*, Quito, Época, 1978.
- — — *De los medios a las mediaciones*, Barcelona, Ed. Gustavo Gili, 1987.
- — — *Pre-textos*, Cali, Universidad del Valle, 1995.
- — — «De la comunicación a la filosofía y viceversa: nuevos mapas, nuevos retos», en *Mapas nocturnos: diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero*, Santa Fe de Bogotá, Edit. Siglo del Hombre, 1998.
- Mato, Daniel (comp.). *La construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, Caracas, Nueva Sociedad, 1997.
- Mattelart, Armand; Mattelart, Michele. *Historia de las teorías de la comunicación*, París, Paidós, 1997.
- Menzel, Ulrich. «La esencia del dilema del desarrollo», en *Nueva Sociedad* (Caracas), 137 (mayo-junio 1995).
- Mignolo, Walter. «Herencias coloniales y teorías postcoloniales», en *Cultura y Tercer Mundo*, Caracas, Nueva Sociedad, 1996.
- Muñoz, Blanca. *Cultura y comunicación*, Barcelona, Ed. Barcanova, 1989.
- Paz, Octavio. *Corriente Alterna*, México D.F., Siglo XXI, 1967.
- — — *Claude Lévi Strauss o el nuevo festín de Esopo*, México D.F., Mortiz, 1969.
- — — *In mediaciones*, Barcelona, Ed. Seix Barral, 1979.
- Richard, Nelly. «Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: saberes académicos, práctica teórica y crítica cultural», en *Revista de Crítica cultural*, Santiago de Chile, 1997.
- Sarlo, Beatriz. *Escenas de la vida postmoderna*, Buenos Aires, Ed. Ariel, 1994.

- Schuldt, Jürgen. *Repensando el desarrollo: hacia una concepción alternativa para los países andinos*, Quito, CAAP, 1995.
- Slater, David Slater. «Itinerarios de la teoría del desarrollo», en *Nueva Sociedad* (Caracas), 137 (mayo-junio 1995).
- Touraine, Alain. *Actores sociales y pautas de acción colectiva en América Latina*, Organización Internacional del Trabajo, 1984.
- — — *Qué es el desarrollo*, Lima, Universidad Católica, 1992.
- — — *Crítica de la modernidad*, Madrid, Temas de hoy, 1993.
- Vattimo, Gianni. *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1994.

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución académica internacional autónoma. Se dedica a la enseñanza superior, la investigación y la prestación de servicios, especialmente para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos. La universidad es un centro académico destinado a fomentar el espíritu de integración dentro de la Comunidad Andina, y a promover las relaciones y la cooperación con otros países de América Latina y el mundo.

Los objetivos fundamentales de la institución son: coadyuvar al proceso de integración andina desde la perspectiva científica, académica y cultural; contribuir a la capacitación científica, técnica y profesional de recursos humanos en los países andinos; fomentar y difundir los valores culturales que expresen los ideales y las tradiciones nacionales y andina de los pueblos de la subregión; y, prestar servicios a las universidades, instituciones, gobiernos, unidades productivas y comunidad andina en general, a través de la transferencia de conocimientos científicos, tecnológicos y culturales.

La universidad fue creada por el Parlamento Andino en 1985. Es un organismo del Sistema Andino de Integración. Tiene su Sede Central en Sucre, Bolivia, sedes nacionales en Quito y Caracas, y oficinas en La Paz y Bogotá.

La Universidad Andina Simón Bolívar se estableció en Ecuador en 1992. Ese año suscribió con el gobierno de la república el convenio de sede en que se reconoce su estatus de organismo académico internacional. También suscribió un convenio de cooperación con el Ministerio de Educación. En 1997, mediante ley, el Congreso incorporó plenamente a la universidad al sistema de educación superior del Ecuador, lo que fue ratificado por la constitución vigente desde 1998.

La Sede Ecuador realiza actividades, con alcance nacional y proyección internacional a la Comunidad Andina, América Latina y otros ámbitos del mundo, en el marco de áreas y programas de Letras, Estudios Culturales, Comunicación, Derecho, Relaciones Internacionales, Integración y Comercio, Estudios Latinoamericanos, Historia, Estudios sobre Democracia, Educación, Salud y Medicinas Tradicionales, Medio Ambiente, Derechos Humanos, Gestión Pública, Dirección de Empresas, Economía y Finanzas, Estudios Interculturales e Indígenas.

Universidad Andina Simón Bolívar

Serie Magíster

- 1 Mónica Mancero Acosta, ECUADOR Y LA INTEGRACIÓN ANDINA, 1989-1995: el rol del Estado en la integración entre países en desarrollo
- 2 Alicia Ortega, LA CIUDAD Y SUS BIBLIOTECAS: el graffiti quiteño y la crónica costeña
- 3 Ximena Endara Osejo, MODERNIZACIÓN DEL ESTADO Y REFORMA JURÍDICA, ECUADOR 1992-1996
- 4 Carolina Ortiz Fernández, LA LETRA Y LOS CUERPOS SUBYUGADOS: heterogeneidad, colonialidad y subalternidad en cuatro novelas latinoamericanas
- 5 César Montaña Galarza, EL ECUADOR Y LOS PROBLEMAS DE LA DOBLE IMPOSICIÓN INTERNACIONAL
- 6 María Augusta Vintimilla, EL TIEMPO, LA MUERTE, LA MEMORIA: la poética de Efraín Jara Idrovo
- 7 Consuelo Bowen Manzur, LA PROPIEDAD INDUSTRIAL Y EL COMPONENTE INTANGIBLE DE LA BIODIVERSIDAD
- 8 Alexandra Astudillo Figueroa, NUEVAS APROXIMACIONES AL CUENTO ECUATORIANO DE LOS ÚLTIMOS 25 AÑOS
- 9 Rolando Marín Ibáñez, LA «UNIÓN SUDAMERICANA»: alternativa de integración regional en el contexto de la globalización
- 10 María del Carmen Porras, APROXIMACIÓN A LA INTELLECTUALIDAD LATINOAMERICANA: el caso de Ecuador y Venezuela
- 11 Armando Muyulema Calle, LA QUEMA DE ÑUCANCHIC HUASI (1994): los rostros discursivos del conflicto social en Cañar
- 12 Sofía Paredes, TRAVESÍA DE LO POPULAR EN LA CRÍTICA LITERARIA ECUATORIANA
- 13 Isabel Cristina Bermúdez, IMÁGENES Y REPRESENTACIONES DE LA MUJER EN LA GOBERNACIÓN DE POPAYÁN
- 14 Pablo Núñez Endara, RELACIONES INTERNACIONALES DEL ECUADOR EN LA FUNDACIÓN DE LA REPÚBLICA
- 15 Gabriela Muñoz Vélez, REGULACIONES AMBIENTALES, RECONVERSIÓN PRODUCTIVA Y EL SECTOR EXPORTADOR
- 16 Catalina León Pesántez, HISPANOAMÉRICA Y SUS PARADOJAS EN EL IDEARIO FILOSÓFICO DE JUAN LEÓN MERA
- 17 René Lauer, LAS POLÍTICAS SOCIALES EN LA INTEGRACIÓN REGIONAL: estudio comparado de la Unión Europea y la Comunidad Andina de Naciones
- 18 Florencia Campana Altuna, ESCRITURA Y PERIODISMO DE LAS MUJERES EN LOS ALBORES DEL SIGLO XX

Este libro pretende acercarse a la problemática cultural y política de América Latina desde diferentes presupuestos teóricos y discursivos. Tomando como excusa la llamada «comunicación para el desarrollo», este trabajo problematiza el nacimiento de una nueva conciencia crítica en el ámbito de la academia latinoamericana en las últimas décadas, que vendría de la mano con un reconocimiento de la cultura latinoamericana como un horizonte diferente y diferenciado de Occidente. Nociones como las del llamado «control cultural», así como algunas posiciones críticas de la realidad desde la misma modernidad, la posmodernidad y la poscolonialidad, quieren echar luces sobre esta problemática cuestionando además la retórica del progreso y el desarrollo.

Este libro no tiene que ver con el ya clásico de Mattelart y Dorfman, pues los ámbitos de lectura de la realidad y el Donald actual (si es que acaso existe alguno) distan mucho de ser los mismos. Aquí se enfrentan retos como la construcción de un horizonte simbólico propio para América Latina, el reestreno de una conciencia política activa en el continente, y la ubicación de los nuevos centros de dispersión discursiva donde la esperanza suele confundirse, pero nunca perderse.



Alex Aillón Valverde (Sucre, Bolivia, 1969) estudió ciencias de la comunicación en la Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca. Obtuvo su título de magíster en estudios latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, en Quito, y ha trabajado como catedrático en facultades de comunicación y sociología en Ecuador y Bolivia.

En la actualidad reside en Washington donde trabaja para la publicación hemisférica Tiempos del Mundo.