

## **Investigar las culturas en Latinoamérica Memorias con algunos trazos generadores de futuro\***

Jesús Martín-Barbero\*\*

Yo tenía una larga deuda desde hace muchos años con El Salvador, la cual, por diversas razones, no había podido pagar. Y ahora la deuda se agranda al recibir una presentación de mi trabajo tan generosa —y distinta de lo que suele hacerse en la academia— como nunca en mi vida. Y aunque esta conferencia es de inauguración de este Congreso, la verdadera inauguración la han hecho el Rector de la UCA y la Rectora de la Universidad de El Salvador, pues entre ambos nos han dado dos claves de fondo. La primera, preguntándonos de qué cultura hablamos cuando no hacemos memoria de las culturas incorporadas tanto a nuestros países como a nuestras vidas; y segundo, preguntándose acerca de qué cultura hablamos si no es una cultura capaz de devolverle sentido a la “salud pública”. Pues hubo un tiempo en que la salud hacía parte de lo público no como lo que atañía únicamente al cuidado de las enfermedades, sino a la salud de la vida en común, a la salud de la sociedad. Era cuando aún se hablaba de la seguridad social para hablar de la salud y del agua potable, de los acueductos y las alcantarillas, la iluminación de las calles y también la educación; era a ese conjunto a lo que se llamaba “salud pública”.

\* Texto elaborado a partir de la ponencia impartida por el autor en la inauguración del I Congreso Centroamericano de Estudios Culturales, realizado en El Salvador en octubre de 2007. Otras ponencias presentadas en el Congreso pueden leerse en la edición 709-710, noviembre-diciembre de 2007, de *ECA*.

\*\* Especialista en estudios culturales latinoamericanos, medios de comunicación y culturas juveniles. Además, fue presidente de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (Alaic) y miembro del Comité consultivo de la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social (Felafacs).

Pero nos han cambiado tanto las palabras como las cosas, y ahora, por ejemplo en Colombia, se llama “seguridad democrática” a una perversión de la vida política que consiste en dedicar la mitad del presupuesto nacional a la guerra mientras se dismantela lo poco que quedaba de seguridad social, es decir, los hospitales, las escuelas públicas y las pensiones. Y eso nos lo venden —sin alternativa posible— pervirtiendo el sentido de la palabra democracia para, en un solo movimiento, legitimar la desinstitucionalización de la política y los intereses que identifican la seguridad únicamente con acabar la guerra. Como si la guerra pudiera acabarse dismantelando el doble tejido de la sociedad: el de la institucionalidad y el de la solidaridad. Y esto mediante una “seguridad” tan poco social como la que imponen las doctrinas del Banco Mundial; ahora que ni siquiera la educación hace parte de los derechos vitales y, por tanto, de la inversión social. La educación es hoy parte del gasto, o sea, de lo que no produce ni renta.

Inaugurar un Congreso sobre Estudios Culturales Centroamericanos con unas cuestiones tan poco políticamente correctas como las que acabamos de plantearnos, nos conduce sin embargo a subrayar los ejes estratégicos de nuestra reflexión: ¿qué, de nuestros países y región, cabe en la idea de cultura que los investigadores latinoamericanos trabajan hoy?, ¿qué de la vida cotidiana de nuestras gentes cabe en la idea de cultura que manejan nuestros estudios culturales? Son preguntas que yo resumo en Colombia así: ¿qué país cabe en nuestras universidades?, ¿cabe de veras un país más ancho, más complejo, más denso que el que cabe en las televisiones? Sé que es una provocación, pero resulta estimulante partir de algo tan radicalmente elemental como que hablar de cultura, en serio, siempre será nombrar lo que toca la vida cotidiana de la gente, de las mayorías y de las minorías. Una cultura musical es aquella con la que una gente no solo goza, sino con la que hace su vida laboral y afectiva, como lo hace la gente joven con la música que siente suya a pesar del pastiche musical que nos venden los mercaderes haciéndolo pasar por nuestro.

Mi reflexión va encaminada, entonces, a dibujar dos *mapas nocturnos* que hacen parte de mi bagaje metodológico desde el comienzo de mi trabajo, y cuyo nombre lo tomé prestado de Saint-Exupéry en su *Piloto de guerra*. En este libro nos cuenta cómo, en tiempos de la Primera Guerra Mundial, los pilotos que manejaban los aviones de noche no contaban para orientarse sino con su experiencia e intuición para avizorar el sentido —dirección y fuerza— de las ráfagas de vientos o las señales que emitían las lucecitas; o sea que pilotaban los aviones guiados por eso que los mexicanos llaman “pálpito”, es decir, el arriesgado cruce del significado de ciertas señales objetivas con el de ciertas señales solo entrevistadas, intuitivas e interpretadas sobre la marcha.

### 1. Latinoamérica: el lugar desde el que se piensa la cultura

Trazaré primero un mapa de la memoria más que de la historia, pues sobre los estudios culturales apenas empezamos en América Latina a ponerlos en perspectiva, o sea, a *recordar* de qué están hechos y por tanto estamos ante una memoria intersubjetiva, una intersubjetividad que hace parte del testimonio de quien recuerda. Y ello es muy saludable para las jóvenes generaciones, para que no se traguen el cuento que les está contando cierta gente bienpensante y comprometida con unos estudios culturales que hablan de América Latina pero no *desde ella*, y que sin embargo es la versión más tenida en cuenta a la hora de confundir la investigación cultural latinoamericana con lo que se hace en EE. UU. o en la Europa post-Birmingham. Tuve la suerte de poder enfrentar esa confusión ya a comienzos de los noventa, cuando una periodista alemana me entrevistó para una revista de Berlín. Y sigo pensando lo que entonces respondí: “En América Latina hacíamos estudios culturales mucho antes de que otra gente le colocara la etiqueta de *estudios culturales* a lo que nosotros hacíamos y seguimos haciendo”. De tal manera que le debemos mucho a investigadores del Norte y del Sur, pero no hemos imitado a nadie. Nos hemos alimentado de los trabajos de la

Escuela de Birmingham, pero tenemos nuestros propios referentes teóricos. Voy a hacer, entonces, un pequeño mapa de memoria de los estudios culturales en América Latina y un pequeño mapa cartográfico de sus problemas-clave de estudio hoy.

### 1.1. El tiempo de los cimientos

Hay un tiempo primero que yo llamaría el *tiempo de los cimientos*, y que cubre el período aproximado entre los años treinta y cincuenta del siglo XX. Y ahí encuentro tres grandes nombres que nos abrieron pistas decisivas. El primero, el mexicano Alfonso Reyes, para algunos un mero crítico de la literatura, pero para mí uno de los cimientos de nuestros estudios culturales, porque fue el primero en plantearse que las transformaciones de lo que somos pasan por las transformaciones de la lengua, de sus oralidades y sus escrituras. Borges le reconoció a Alfonso Reyes la originalidad desde la que observó las profundas transformaciones de esos cimientos de la sociedad que son las hablas y las escrituras.

También trabajó en los cimientos de nuestro saber cultural el cubano Fernando Ortiz, en varios de sus trabajos de antropólogo/historiador, pero especialmente en *El contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, donde encontramos un estudio de la sedimentación de los modos de sentir, que es lo que mucho después R. Williams llamó las “estructuras del sentimiento”: de qué olores, sabores y saberes están amasadas las culturas caribe-latinoamericanas. Tenía que ser un cubano del trópico quien nos pusiera a pensar juntas la cultura y la economía, re-construyendo esa otra economía que entretujan los sentidos del tacto, el olfato y el gusto, y de la que estamos tan necesitados ahora que los desodorantes y las eculizaciones amenazan tan cotidiana como sofisticadamente el sentir de nuestros sentidos. A Fernando Ortiz le debemos haber puesto los cimientos de lo latinoamericano no solo en las artes y las letras, sino en nuestros sentidos y sentires, que son la mediación básica, los modos como nos comunicamos con el mundo y con *los otros*, con las otras culturas

que no son solo las dominantes. Unos sentires que también estudió M. Bajtin para ayudarnos a pensar que las culturas comienzan en los cuerpos, y que es desde ellos donde el ser humano construye su horizonte de mundo y sus mundos de vida.

El tercer referente es el peruano José Carlos Mariátegui, el primero en atreverse a preguntar, no folclórica sino socialmente, de qué mitos comunes estamos hechos los latinoamericanos. Mariátegui fue un marxista que no le tenía asco a pensar las dimensiones más desconcertantes de lo simbólico, de la cultura: los mitos. Y trabajó en una mitología latinoamericana de la que es parte no solo la mitología indígena, sino también las mitologías mestizas que se engendran con la modernidad, y a partir de las cuales se funden las memorias de pueblos antiguos con las utopías de pueblos modernos. Fue justamente esa contradicción fundante de los mitos la que más interesó a Mariátegui, pues lo que los mitos tienen de originario y fundante es, al mismo tiempo, lo que tienen de invención y creatividad. Poca gente nos ha dicho tan claro como Mariátegui que o inventamos o nos inventan.

### 1.2. El tiempo de los procesos

Al segundo tiempo, que va de los años cincuenta a los setenta, lo denominé el *tiempo de los procesos*, y lo veo configurado también por una tríada, de la que el primer nombre es el de José Luis Romero. Romero, historiador argentino, es el autor de una de las más leídas historias de la democracia occidental y de la primera historia cultural de América Latina: *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*. En ese estudio, José Luis Romero, al igual que Mariátegui, no se queda sólo en el análisis de las cosas y los hechos, sino que analiza las *ciudades contadas* por los cronistas y los novelistas. Desde *Bases para una morfología de los contactos culturales* (1944) hasta *Latinoamérica...* (1976, un año antes de morir), Romero trazó la ruta para un tipo de investigación cultural que, tomando como eje una tipología histórica de las ciudades (patricias, burguesas, masificadas, etc.), posibilita establecer relaciones de fondo entre la cultura, la política y la economía.

Con el segundo nombre señalo una extraña y potente hibridación: la de una persona y un movimiento. Me refiero a Paulo Freire y la teoría de la dependencia. Como es sabido, varios de los que inventaron la teoría de la dependencia fueron brasileños, y el resto chilenos y argentinos. Sin embargo —con perdón de los economistas por la blasfemia—, la teoría de la dependencia fue la otra cara de la concepción que Paulo Freire construyó sobre *las culturas mudas* de América Latina; esas culturas del silencio y la sumisión que se producen y reproducen tenazmente entre la gente que no tiene derecho a —ni sabe— escribir su propia historia. Todavía hoy nuestras escuelas enseñan a leer, pero no a escribir; esto es, no enseñan a contar, tanto individual como colectivamente, la propia historia. Y sin saber contarla somos incapaces de contar, o sea, de ser tenidos en cuenta por los que detentan el poder. Y ¿de qué nos sirve entonces saber leer si aún hoy se sigue, en gran parte, leyendo esas historias patrias que son historias de héroes, sin nada que ver con la historia contada en términos de liberación del propio lenguaje y de la emancipación todavía pendiente que vive América Latina?

La teoría de la dependencia fue nuestra primera teoría social, la que trató de elaborar una idea de desarrollo que posibilitara a los latinoamericanos reconocerse no en el subdesarrollo —que era la categoría desde la que nos miraban los países y las empresas *modernas* del Norte—, sino desde el adentro de nuestras complicidades con la dominación. Y fue, por tanto, la teoría que develó los mecanismos de la trampa desarrollista definiendo el desarrollo como mero crecimiento económico. Hasta la ONU cayó en la trampa de proponer que debíamos acumular primero, y solo después, algún lejano día, podríamos redistribuir. Como si en estos países se pudiera acumular sin reproducir y aumentar la desigualdad social. ¿Y qué decir hoy cuando tenemos mayor desigualdad que en los años sesenta, aquellos en los se parió la teoría de la dependencia? ¡Ahí está Brasil con el honor de ser el país con la mayor desigualdad social del mundo! Y esa desigualdad social no es un mero dato eco-

nómico, sino algo estructuralmente imbricado en nuestra diferencia cultural. ¿Cómo pensar entonces nuestras culturas sin pensar sus contradicciones?, ¿cómo pensar sus modos de resistencia y creatividad sin meter en nuestros pomposos estudios culturales esas condiciones de dependencia, de exclusión, en la que viven las culturas de nuestros países? Y ese es el aporte estratégico que a los estudios culturales de América Latina le hicieron los economistas de aquellos años y un Paulo Freire que supo ver en la educación el proceso social de la comunicación; una comunicación capaz de transformar radicalmente la cultura de las mayorías. Pues un educador que se asume como comunicador social no es el que tiene la cabeza llena de informaciones a transmitir, sino el que es capaz de mediar entre la cultura cotidiana de las mayorías, incluidas sus culturas políticas, y el proyecto de su transformación en culturas de emancipación y de convivencia.

El otro pensador de los que nos pusieron a comprender los procesos que nos han llevado a donde estamos culturalmente fue Ángel Rama, autor de esa historia crítica de América Latina que es *La ciudad letrada*, y del análisis de la contemporaneidad que nos abre a los procesos de transculturación. La historia comienza antes de la independencia de nuestros países, pero, como Rama nos muestra, esa historia que utiliza la letra o lo escrito para excluir a la mayoría de su derecho a la ciudadanía continúa después de la independencia, porque lo que hubo fue un cambio de manos pero no de la visión de estos países en el mundo. De ahí que buena parte de los criollos que tomaron el poder siguieron fieles a una cultura letrada, excluyente de las mayorías indígenas, campesinas, negras y también de las mujeres. El aporte de Ángel Rama es estratégico para pensar cómo las culturas cotidianas de las mayorías fueron desvalorizadas pese a que por esas culturas orales, gestuales, visuales, y por sus modos de memoria y transmisión del conocimiento, pasaban sus saberes e inteligencias.

En la Colombia del siglo XIX el país sufrió una maldición: tener gramáticos en lugar de

intelectuales. Y quien haya leído a Nietzsche sabe que uno de los ídolos más difíciles de destruir es la gramática. Pero, atención, no se trata de la gramática que permite comunicarnos, sino aquella otra gramática que se erige a sí misma en dueña de la lengua y erige a la escritura en norma única de lo-bien-decible, para deslegitimar la lengua viva que hablan —y al hablar hibridan y reinventan— las mayorías. Pues ¿cómo van a aceptar los amos de la lengua escrita que los hablantes indígenas de la oralidad cultural puedan ser creativos, autores de cambios y transformaciones de la lengua común? Al respecto, creo que el aporte fundamental de Rama se halla en esa metáfora tan potente de una ciudad letrada en la que, para poder entrar, había que tener no solo propiedades económicas sino también propiedad en el hablar. Además, Ángel Rama nos ayudó a pensar los procesos que llamó de transculturación: los nuevos mestizajes, las nuevas hibridaciones culturales desde las que las gentes del común siguen resistiendo, sobreviviendo culturalmente y recreando sus vidas.

### 1.3. El tiempo de las prácticas

Al tercer tiempo lo llamo *el de las prácticas*, que es el nuestro, el de los últimos treinta años del siglo XX y lo que llevamos del nuevo siglo. Y en este tiempo la originalidad de América Latina sigue siendo la de pensar juntas la diferencia cultural —hoy transformada en diversidad más interculturalidad— y la desigualdad social desde un proyecto que avanza al reconocer el decisivo lugar de la cultura en los procesos de desarrollo social y de participación ciudadana. Por otra parte, procedente del pensamiento ecológico y fuertemente ligada a la idea y los procesos de desarrollo sustentable, llega al campo cultural el concepto de sostenibilidad, que apunta, en primer lugar, a tematizar explícitamente —tanto en el pensamiento como en la gestión— la larga temporalidad de lo cultural en lo que ésta significa de contradicción permanente con la cada día más corta temporalidad de los productos del mercado; pero también en lo que tienen en común los procesos de la vida cultural con los otros procesos de la producción social de las colec-

tividades, con lo que ello implica de previsión, planeación, gestión y acompañamiento. Y, en segundo lugar, el concepto apunta a tener en cuenta las posibilidades mismas de desarrollo social que abre el recurso cultural, tanto en los ámbitos masivos (el cine, la música, el turismo) como en sus ámbitos comunitarios e independientes, esto es, en las diferentes modalidades de la industria cultural.

En este sentido, nuestros estudios culturales son el resultado del cruce de cuatro ámbitos de investigación que se juntaron a fines de los años setenta. Y como testigo puedo señalar un primer momento extraordinario: el encuentro organizado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) en Buenos Aires (octubre de 1983), en el que se reencontraban algunos de los muchos investigadores sociales que estaban regresando del exilio para las primeras elecciones democráticas que ganara unos meses después Raúl Alfonsín. En ese momento propicio se produjo el primer encuentro de tres ámbitos de estudio hasta entonces muy desconectados: el de los politólogos, el de los sociólogos y “críticos” de la cultura, y el de los investigadores de comunicación. Este fue un encuentro entre estratégico y mágico, en el que algo de lo mejor del pensamiento político —con Norbert Lechner y Óscar Landi— se hacía presente desde la investigación sobre movimientos ciudadanos y culturas políticas. Al fin, las izquierdas empezaban a pensar que la democracia no es un mero instrumento para llegar al poder, sino una dimensión radical de una sociedad contemporánea verdaderamente justa.

El segundo ámbito convocado es el que abría la investigación sobre las culturas populares y que iba desde el análisis de las culturas indígenas (N. García Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo*) a la investigación de las lecturas populares femeninas en el Buenos Aires de comienzos del siglo XX (Beatriz Sarlo, *El imperio de los sentimientos*) pasando por el estudio del denso papel cultural del circo en las fiestas de barrio de São Paulo (J. G. Cantor Magnani, *Festa no pedaco*). En otras palabras, no fuimos los académicos los que empezamos a interesarnos en serio por pensar en términos

nacionales y latinoamericanos a las culturas indígenas, sino que los movimientos indígenas estaban emergiendo por esos años en formas no explícitamente políticas sino culturales, y adquirieron rostro político unos pocos años después con el zapatismo en México, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador y el movimiento mapuche en Chile.

Lo que vemos empezar a tematizarse son tanto las culturas campesinas como las populares urbanas al ser objeto ya no solo de una sociología del cambio corto, sino de una antropología que analiza las transformaciones de largo plazo. Y es en ese cruce donde justamente se van a insertar los estudios de comunicación, que desde los años setenta comenzaron a investigar no solo lo que hacían los medios, sino los modos en que se comunican los latinoamericanos en su vida cotidiana. Por tanto, de alguna manera, comenzaron a ser vía de estudio de prácticas culturales cotidianas, de costumbres y fiestas, de religiosidades y ritualidades profanas en los modos de oír la radio o ver la televisión, esto es, en las dimensiones densas de la comunicación. Dimensiones que en ese momento están configurándose como razón sociocultural (la cuestión de la memoria y las identidades de las gentes en su lucha por sobrevivir socialmente y reconstituirse culturalmente desde los movimientos de resistencia y reapropiación) en tensión con la hegemónica racionalidad tecnológica: el “hecho tecnológico” con su razón modernizadora, es decir, desarrollista. No olvidemos que los ochenta parecieron la “década perdida”, menos para los grandes medios, que se desarrollaron como nunca antes: expansión del número de canales, y diversificación y crecimiento de la televisión por cable y de las conexiones vía satélite, lo cual acrecentó el tiempo de programación, empujó una demanda intensiva de programas y abrió el mercado internacional a la producción latinoamericana por excelencia: la telenovela. Pero también esos años inició el triunfo de la experiencia del mercado en rentabilizar la diferencia cultural para renovar sus gastadas narrativas, conectándolas a otras sensibilidades cuya vitalidad fue resemantizada a favor de una cultura de la indiferencia (O. Getino, 1993)

Es en esos años cuando nos llegan los textos de la Escuela de Birmingham, los de la tríada formada por E. P. Thompson, el historiador de la formación de la clase obrera de Inglaterra; Richard Hoggart, el primer sociólogo que hace una sociología de una cultura urbana, atravesada de punta a punta por los medios; y Raymond Williams, quien va a constituir un aporte estratégico para la renovación del marxismo latinoamericano. Más allá de los aportes al análisis cultural, la Escuela de Birmingham jugó un papel extraordinario en abrir el marxismo latinoamericano a no confundir cultura con ideología, como había hecho la inmensa mayoría del marxismo catequético de los años anteriores. Una cosa es que la ideología atraviese también la cultura, otra es que esta se agote en la reproducción del sistema. En la cultura hay tanto o más de producción que de reproducción, de reinención del lazo social y subversión del poder.

## **2. Una cartografía cultural de la contemporaneidad**

### **2.1. Las políticas**

Con “políticas” me estoy refiriendo a tres ámbitos de cambios, a tres nichos de transformaciones muy fuertes: a la crisis de representación política, a la emergencia de nuevas violencias y nuevos tipos de conflicto social, y a la visibilidad que adquieren nuevas ciudadanías, nuevos modos de hacer y decir la política.

#### **2.1.1. Crisis de la representación**

Quiero partir de dos anécdotas. La primera se refiere a la relación de las mujeres con la política. A comienzos de los años ochenta, un grupo de historiadoras brasileñas, que estaba haciendo una historia no solo religiosa, sino sociocultural y política de la Iglesia en Brasil, me dijo esto:

El tramposo de Marx, que trató bastante mal a su esposa y mucho peor a su sirvienta, se inventó el cuento de que las mujeres no estábamos en la política porque no estábamos en la producción. ¡Pero dónde hemos estado las mujeres a lo

largo de toda la historia! ¿No hemos estado en la labranza?, ¿no hemos estado en las fábricas? Entonces, ¿de dónde sacó Marx que las mujeres no hemos estado en la producción? Fue por el mecanismo racionalista de que como somos las reproductoras de la humanidad, resultamos estando solamente en la re-producción y no en la producción. Sólo el macho es el productivo para Marx. Pues es precisamente porque los machos, incluido Marx, se han creído los dueños de la política, ellos en lo público y nosotras en lo privado/doméstico, que la política huele tanto a macho, y es porque ese mal olor nos daba asco, por lo que hemos sido reacias a estar en la política. Pero hace tiempo que las mujeres le abrimos las ventanas a la política para que se aireara, y lo hicimos cuando el feminismo proclamó que lo personal es político.

La segunda anécdota tiene que ver con una investigación que hicimos en Bogotá, a mediados de los años noventa, cuando todavía vivíamos los bombazos de Pablo Escobar en buena parte de las ciudades de Colombia. Dos adolescentes de dieciséis años, sicarios al servicio del narcotráfico, mataron desde una moto en marcha al Ministro de Justicia de Colombia. Y se nos vino una oleada de investigaciones sobre los jóvenes y los adolescentes, en las que la perspectiva mayoritaria era la visión criminalística y epidemiológica: los jóvenes acababan identificados en esas investigaciones con actitudes y tendencias antisociales, de drogadictos y violentos. Pero frente a esa peligrosa epidemia de investigación, un joven comunicador de Medellín se puso a averiguar cómo eran la vida y la cultura cotidianas de esos jóvenes. Y lo que descubrió y nos contó Alonso Salazar en su libro *No nacimos p'a semilla* es todo lo que de tramposa, también, tiene la reducción de la violencia juvenil a efecto de la injusticia social, del desempleo y la facilidad de dinero que ofrecía el narcotráfico.

La investigación de Salazar no ignora esas realidades, pero nos mostró que la violencia juvenil se inscribe en un contexto más ancho y de más larga duración: el del complejo y delicado tejido sociocultural en el que se insertan

las violencias que atraviesan entera la vida cotidiana de la gente en nuestras sociedades. Que es a lo que se ligan y de lo que están hechos los culturalmente densos rituales de violencia y muerte de los jóvenes, articulados a su vez a rituales de solidaridad y de expresividad estética, y a partir de los cuales Salazar reconstruye las contradicciones y dinámicas de las que están hechas las vidas y los sueños de esos jóvenes: del *rock* más duro y sus peculiares modos de juntarse, a las memorias del ancestro antioqueño con su afán de lucro, su fuerte religiosidad y la retaliación familiar; pero también de los imaginarios de la ciudad moderna, con sus ruidos y sonidos, sus velocidades y su visualidad electrónica.

Unos pocos años después, colaborando en el Viceministerio de Juventud, que se creó dentro del Ministerio de Educación, Alonso Salazar me invitó a trabajar con él en una investigación sobre jóvenes en la que les preguntamos qué sueñan, a qué le tienen miedo, qué es conocer, qué es amar y qué es odiar. Cuando tuvimos los primeros resultados de esa encuesta, Alonso llamó a dos o tres jóvenes a acompañarnos en una primera lectura de aquellos. En un momento de la conversación entre los adultos, un joven de diecisiete años nos interpeló así:

Qué apreciable es el esfuerzo de los *cuchos*<sup>1</sup> por entendernos, realmente es meritorio. Pero estoy viendo lo difícil que les queda. Porque resulta que esta sociedad no sabe p'a dónde va y, entonces, los que vamos por delante somos los que nos quemamos. Y después nos dicen que somos conformistas, drogadictos, antisociales, pero lo que pasa es que los adultos no saben para dónde van y entonces nos mandan a nosotros por delante, a ver hacia dónde va esto, a explorar el terreno, o sea a experimentar el futuro.

Y más adelante afirmó:

Y una de las incomprendiones más grandes de ustedes los adultos, especialmente los de izquierda, es la de reprocharnos que no somos políticos, que no tenemos inquietudes políticas. ¿Y de dónde sacan ustedes que nosotros no

1. En colombiano a los viejos nos llaman "cuchos".

tenemos inquietudes políticas? Es que la política que resulta hoy atractiva para nosotros tiene algo que ver con la vida de la gente joven. Una política llena de corrupción y de politiquería, ¿qué diablos tiene que ver esa política con nosotros?!

La crisis de la representación está condensada en estas preguntas que dan la vuelta a la planteada por el joven: ¿a nombre de quién hablan los políticos de hoy?, ¿qué demandas sociales reales pasan por el discurso de la política?, ¿qué país cabe en nuestros parlamentos, en nuestros congresos, en nuestras asambleas nacionales? No es extraño entonces que los jóvenes no se sientan representados. Y si no se sienten representados, mucho menos se sentirán reconocidos, que es la otra cara del asunto, la de la visibilidad cultural y los derechos de ciudadanía, cada vez más importantes para la gente y menos comprensibles y representables por los viejos y aviejados partidos políticos que tenemos. Es decir, entra en crisis la representación, y la política de alguna manera se desplaza hacia el ámbito del reconocimiento. Lo que quieren hoy los indígenas, las mujeres, los homosexuales es poder ser reconocidos como ciudadanos de tú a tú con los machos/blancos. Esto es lo que está en juego hoy, y a ello es a lo que apuntan las nuevas ciudadanías.

Que nadie me malentenda: no soy de los que creen que es posible tener únicamente políticas del reconocimiento; necesitamos las políticas de la representación, pero éstas deben llenarse de “densidad simbólica”, esa de la que habla Paul Ricoeur, especialmente en su último libro *Caminos del reconocimiento*. Porque al perder las ideologías, los partidos perdieron también la densidad simbólica. Y por densidad simbólica Paul Ricoeur entiende dos cosas: capacidad de convocar y capacidad de hacernos sentir juntos, de hacernos pertenecer, de sentirnos perteneciendo a una colectividad, a una comunidad de la que hacemos parte.

A donde apuntan las nuevas ciudadanías es justamente a lo que el liberalismo político que nos viene del siglo XIX no llega. Y es que el liberalismo político declaró, desde la Revolución francesa, que el ser ciudadano estaba por encima de toda diferencia, de las diferencias

religiosas, sexuales, raciales. ¡Por encima!, y por eso, después de haber triunfado la Revolución francesa, las mujeres siguieron siendo discriminadas y los emigrantes siguieron sin derechos. ¿Acaso podemos olvidar que en América Latina la inmensa mayoría de mujeres ha empezado a tener derecho al voto en los años cincuenta del siglo XX? ¿O que los indígenas apenas han sido declarados ciudadanos en las constituciones de los años noventa? Por tanto, lo que las nuevas ciudadanías buscan hoy es una democracia que no pase por encima de las diferencias, sino que se haga cargo de ellas. Y que, por tanto, asuma que ser ciudadana y mujer exige a la vez igualdad de derechos y respeto para la diferente manera de percibirlos y de ejercerlos. Ser ciudadanamente diferente es no ser discriminado en lo que se tiene —y se siente— de diferente siendo musulmán en un país católico, u homosexual. Como lo son los indígenas o los afroamericanos. Como lo son también los jóvenes, que tienen sensibilidades, subjetividades y modos de relación con el mundo diferentes.

Lo que quiere decir que la democracia o es capaz de reinventarse desde esa heterogeneidad o lo que tendremos serán unos países cada vez más asolados por eso de lo que Norbert Lechner señaló en su último libro antes de morir, *Las sombras del mañana*, la indiferencia de la mayoría hacia la democracia. Si social y culturalmente la democracia no funciona —no le otorga derechos reales a la gente— la *representatividad política* cada día significará menos. No estarán contra ella, pero les dará igual que la política se torne autoritaria y hasta perversamente populista.

Esta es, pues, la primera parte de mi propuesta de agenda para los estudios culturales en América Latina. Propuesta que quizás a más de uno le choque por *poner juntos* los procesos y los “problemas de estudio”. Y tienen tanta razón para protestar por la amalgama que hago como la que me asiste a mí para borrar unos linderos que le sirven a no pocos para colocar sus objetos de estudio cultural lo más lejos posible de la opaca y desconcertante



realidad por la que atraviesan hoy en nuestros países los procesos culturales.

### 2.1.2. Nuevas violencias

Nunca los miedos, que son tan humanos, o las incertidumbres y las inseguridades, que son tan o más humanas, habían legitimado tan descaradamente unos tipos de gobierno tan incapaces de preguntarse de dónde vienen las inseguridades y las incertidumbres. Recuerdan lo que Hannah Arendt nos dijo hace ya años: que nada en el cristianismo ni en el marxismo nos preparó para convivir con la incertidumbre. Y así nos va. Nada nos preparó para convivir con el miedo y la inseguridad colectivos. Pero el peligro más grande para nuestras precarias democracias está en la manipulación de los miedos, en la perversión de nuestras incertidumbres hasta convertirlas en el reclamo colectivo de seguridad a cualquier precio, incluida la vuelta de un gran papá que se haga cargo de lo que en verdad nos correspondería a nosotros, los seres humanos adultos. Ahí están las religiones devolviéndose a las creencias y prácticas más dogmáticas y autoritarias, renegando de los sueños de un Concilio Vaticano II, tan cínicamente como los Gobiernos centroeuropeos reniegan de unas democracias sociales capaces de poner a convivir a muchas diferencias. Y los nuestros, antes de resolver los más básicos problemas de salud, nos dejan sin seguro social, sin salud pública, sin pensiones para los viejos, sin vivienda protegida.

Pero, paradójicamente, vemos surgir un nuevo tipo de ciudadanía que reivindica la reinención de la política para que en ella quepan, a la vez, derechos culturales, derechos sociales y nuevos derechos políticos. Y creo que el pesimismo de la razón, como diría Gramsci, es válido únicamente si se sostiene en la esperanza que nos llega a través de los desesperados, como nos dijo Walter Benjamin. Pues como nunca antes hay hoy en América Latina tantos, una cantidad tan grande de desesperados que nos están exigiendo a nosotros no perder la esperanza. Nunca hubo tanto desesperado con capacidad de movilizar esperanzas como hoy.

### 2.2. Las tecnologías

De lo que hablan las tecnologías hoy, en primer lugar, es de la incapacidad de nuestros gobernantes e intelectuales para comprender la envergadura cultural (simbólica) de las transformaciones tecnológicas que estamos viviendo. Durante siglos, lo que pertenecía al ámbito de lo simbólico era la política, mientras la técnica se vio reducida al ámbito de lo instrumental, de lo utilitario, de lo fáctico. Pero en los últimos cuarenta años del siglo XX hemos asistido a una perversión aun mayor: mientras la política se vació de densidad simbólica, perdió su capacidad de convocar y hacernos sentir juntos —“perteneciendo a” algo que nos entrelaza—, la tecnología vivió el proceso inverso y se ha ido llenando de densidad cultural.

La tecnología hoy ya no es pensable en términos de pura instrumentalidad, porque no tiene nada que ver con la máquina a vapor de la primera revolución industrial en la Inglaterra de fines del siglo XVIII, o con la máquina del ferrocarril a vapor que transformó el modo de viajar de las mayorías a mediados del XIX. En menos de veinte años, el carácter maquinico de la tecnología se ha visto empíricamente trastornado por la presencia masiva de la computadora, la cual, si en sus primeras versiones ocupaba un salón tan grande como un aula de clase, ha pasado a un tamaño personal, casi de bolsillo, y con el triple de la capacidad que tenían las primeras versiones. Es decir, la tecnología ha pasado de ser vista como instrumental a convertirse en estructural para el conjunto de nuestra sociedad. De modo que, como afirma Javier Echeverría, un filósofo vasco, la tecnología comunicativa configura hoy el tercer entorno.

El primer entorno es el ecológico, el mundo verde y de los animales; el segundo, el entorno socio-institucional que creó la humanidad con sus instituciones a partir de la ciudad, la *polis* y la *civis*: las instituciones de la política y de la ciudadanía. El tercer entorno es el que teje la información a partir de una computadora; ya no es una máquina frente a un cuerpo, sino una aleación de cerebro e información. Nada

que ver con la relación de un cuerpo con una máquina que le ahorra desgaste muscular o sustituye esa energía. Estamos ante la formación de una inteligencia colectiva, como propone Pierre Lévy, pero de la que ya había antecedentes utópicos como los señalados por Juan de Mairena (el pseudónimo para los textos en prosa de Antonio Machado), quien dice haber recogido de un campesino andaluz este dicho: “Todo lo que sabemos, lo sabemos entre todos”.

Hablamos de la tecnología que posibilita la interacción entre inteligencias, pero también entre sensibilidades, imaginaciones y creativities. La mayoría de nuestros Gobiernos tuvo, hasta la televisión, algo que ver en cómo los medios de comunicación se implantaron en nuestros países; pero en el caso de las realmente nuevas tecnologías digitales ha sido el mercado el que ha decidido cuándo y cómo llegaban esas tecnologías, y por tanto, a dónde y a quiénes les llegaban. Nuestros Gobiernos han resultado, hasta el día de hoy, incapaces de ver y hacerse cargo de las transformaciones sociales que pasan ya por estas nuevas mediaciones tecnológicas que están afectando tanto el modo de producir objetos como el modo de producir conocimiento, y también los modos de circular los saberes y las artes, y de gestionar su propiedad.

En este sentido, lo que se ha hecho en nuestros países es repartir computadoras en los municipios y en las escuelas, pero con una concepción claramente anacrónica: proveer ayudas audiovisuales sin el menor sentido del potencial que esas tecnologías tienen de transformar radicalmente el sistema educativo y pedagógico. Repetiré aquí mi blasfemia: nuestro sistema educativo<sup>2</sup> es un dinosaurio que empezó a morir en 1968, en París y Berkeley pasando por Ciudad de México, Milán y Tokio. Pues la revolución de los sesenta fue la primera insurrección radical de los estudiantes contra el sistema educativo entero. Sin embargo, los dinosaurios no mueren de una vez, sino

que pueden durar muriéndose cien años. Así que nos pueden quedar todavía otros cuarenta o cincuenta de dinosaurio educativo. Frente a esto, tenemos derecho a proporcionar al dinosaurio escolar —letrado, lineal y excluyente, por incapaz de romper con el aprendizaje que va de izquierda a derecha y de arriba a abajo— una muerte digna, rápida e indolora.

En nuestro actual y anacrónico sistema escolar, no caben los cuerpos de los alumnos y alumnas, y mucho menos sus almas, ni sus sensibilidades ni sus subjetividades; y mucho menos aún, un mapa laboral como el que necesitan nuestros países para salir de la desigualdad social en la que están. Este sistema educativo sigue viviendo de los diagnósticos que nos proporciona el mercado laboral, pero El Salvador, Colombia y Cuba son mucho más que el mercado laboral. Y hay muchas más potencialidades de producir y de ponerle valor añadido a lo que producimos para que dejemos de seguir siendo puros exportadores de materia prima, y pasemos a ser productivamente competitivos como países y como empresas. Pues como ya predijera Martí, “o inventamos”, agregamos valor, conocimiento a lo que producimos —como han hecho los chilenos con sus vinos poniéndolos a competir con los californianos aun en Estados Unidos—, “o nos inventan ellos”, nos condenados a desaparecer como países, ya que nos puede comprar cualquier empresa grande transnacional.

Entonces, primero, planteo el tema de las tecnicidades, porque nuestros Estados no están para nada involucrados en las transformaciones que pasan por las tecnologías. No tenemos un mínimo de alfabetización a lo Freire; una alfabetización digital de adultos que realmente los empodere para poder hacer lo que están haciendo los jóvenes hoy. Estamos completamente atrasados, porque esperábamos que las tecnologías tardarían mucho tiempo en conectar a las mayorías, pero resulta que ya se conectaron. ¿Dónde está la brecha digital cuando hoy la mayoría de los tres millones

2. No hablo del trabajo que están haciendo los maestros y los alumnos como pueden en cada una de nuestras escuelas, públicas o privadas, sino del modelo educativo.

y medio de colombianos desplazados tiene teléfono celular? Además, los resultados de pequeñas investigaciones que hemos hecho muestran que los padres usan el celular para hablar por teléfono, pero los hijos lo usan como computadora. Entonces, la conexión está; el problema es en dónde está la alfabetización de adultos necesaria para que nuestra gente se empodere y pueda aprovechar toda la información con base en la cual saltan en pedazos las jerarquías, muchas de las asimetrías que todavía hoy mantienen la escuela y el sistema educativo excluyente.

En segundo lugar, por la tecnología pasan hoy dinámicas fundamentales de relación entre las culturas. Ya no podemos pensar alguna cultura no expuesta a las demás culturas del país y del mundo. Ni siquiera las culturas nómadas de la Amazonía están aisladas. Hoy ya se cruzan cada día más con turistas ecológicos. Es decir, ni siquiera en lo más profundo de la selva amazónica, hoy, los nómadas están solos. Están expuestos a las otras culturas y esta exposición cambia radicalmente el sentido de la interacción cultural. Las comunidades indígenas saben cuándo usar al chamán y cuándo tomar antibióticos. Ellos saben que esta exposición a las otras culturas del país y del mundo les supone una amenaza, porque toda relación entre culturas en esta sociedad es asimétrica. Siempre es una relación conflictiva, como toda relación profunda, incluida la relación entre personas. Para que haya una relación profunda tiene que haber conflictos. Si no hay disidencias, si no hay conflictos, es porque la relación es meramente superficial. Por tanto, no solo hay conflictos, sino que hay desigualdades profundas en esa relación entre culturas. Pero lo que es cierto es que hoy las culturas más desprotegidas por nuestros propios Estados se están sabiendo proteger sin perder la comunicación.

Y tengo una pequeña muestra extraordinaria: una antropóloga que acaba de ser expulsada del Ministerio de Cultura de Colombia, donde trabajó. Esto es uno de los problemas más serios que tenemos en nuestros países: la incapacidad de valorar la duración. Esta antropóloga había trabajado casi veinte años en el

Ministerio de Cultura y había logrado que los indígenas de toda Colombia tuvieran emisoras de radio y algunos grupos hasta canales de televisión. Hizo una encuesta en 2006 sobre cuál programa radial bajado de Internet era el que escogían como más interesante para los indígenas de Colombia. Obviamente, quienes llevan las emisoras de radio son jóvenes, por supuesto. ¿Cuál fue el programa que escogieron los indígenas colombianos? Uno hecho por una ONG de Buenos Aires sobre *rock urbano porteño*. ¿Dónde queda la nostalgia de los antropólogos y de los folclorólogos sobre la pureza y la autenticidad de nuestras raíces cuando los indígenas no son solo capaces de bajar los programas, sino de preferirlos porque en ellos ven nuevos modos de inclusión, y no solo amenazas? Esa relación les da a los indígenas posibilidades de inclusión en el país y en el mundo que antes nunca tuvieron. Y estos no son milagros de la tecnología, son milagros de las culturas políticas de los indígenas.

### 2.3. Estéticas

Por estéticas estoy entendiendo lo que entendían los griegos: no solo las artes, sino las sensibilidades. Eso que tradujo tan espléndidamente Walter Benjamin por el *sensorium* colectivo, las transformaciones de la sensibilidad colectiva. Y al hablar de la transformación de las sensibilidades, como campo de investigación de los estudios culturales, es evidente que nos estamos refiriendo a cambios que no están afectando en el mismo grado a los niños que a los ancianos, y donde podemos ver la envergadura de los cambios del *sensorium* colectivo es en los jóvenes. Esto de ningún modo implica afirmar que los jóvenes sean más bellos o más inteligentes o más inquietos hoy que antes, sino que algunos de los cambios de época se están sintiendo con más fuerza en las corporeidades y las sensibilidades de los más jóvenes. Ellos están experimentando cambios que no se corresponden con los que eran normales a su edad, sino que hacen parte de los cambios de época que actualmente atraviesan las sociedades. Como nos dijo el adolescente al que me referí antes: “Los que vamos adelante somos los que experimentamos el futuro”.

En ese sentido, considero importantísimo que los estudios culturales aborden en serio las transformaciones del *sensorium* colectivo que pasa por los adolescentes y los jóvenes, porque es en ese *sensorium* donde algunos de los más profundos cambios están siendo catalizados, esto es, vividos mucho más desnudamente, mucho más crudamente, mucho más cruelmente. De ahí que sea en sus desazones, sus rabias, sus inquietudes donde debemos indagar, pero también donde los adultos nos topamos con un lenguaje no descifrable ni directa ni puntualmente. La mayoría de los jóvenes tiene una inmensa dificultad para hablar el idioma de los adultos, tanto oral como escrito, y entonces nos hablan a través de la anorexia y la bulimia, nos hablan a través de los *piercing* y de los tatuajes, desde sus modos de vestir y desde los decibelios con los que oyen la música. Y es desde esos lenguajes que nos están diciendo montones de cosas, pero, como yo les digo a mis hijos cuando llegan a cierto tipo de *rock*, “¡No oigo!”. Y ellos me dicen: “¡Pero si al fondo hay una guitarra de Bob Dylan que es de tu época!”. Y yo suelo responder: “¡Sí, pero no oigo sino ruido!”.

Y esta frase se me ha convertido en una clave: donde los jóvenes oyen música, los adultos no oímos sino ruido. Por eso tenía tanta razón el adolescente que nos decía: “¡Mucho me temo que aunque nos oigan no entiendan, no sepan de qué estamos hablando!”. En este sentido, quiero insistir que esta es una veta estratégica para la investigación cultural en nuestros países, donde todavía impera una idea de cultura letrada, en la que no cabe todavía ni la ciencia ni la técnica, y donde el niño culto es sólo el que lee mucho y no el niño curioso por observar la naturaleza y jugar con los números. Al revés: a los niños curiosos, inquietos, se les mira con incomodidad y los maestros preferimos niños tranquilos, niños que repiten lo que nosotros decimos y no los que nos cuestionan y desestabilizan las inercias de nuestros saberes. Qué bueno que en Latinoamérica tengamos varios nobeles en literatura, pero ¿cuántos nobeles tenemos en química, física, biología? ¿O es que todavía hoy podemos afirmar que la ciencia y la tecnología no son constitutivas de la cultura?

Las nuevas sensibilidades de los jóvenes no pertenecen a una cultura letrada, excluyente. Ellos están mucho más cerca de una noción de cultura de la que hacen parte la ciencia y la tecnología, y en la que caben referentes identitarios múltiples. De manera que ser colombiano no impide tener gustos japoneses en literatura y gustos gringos en música. Porque el monoteísmo —o eres colombiano o anticolombiano— es el principio de todas las intolerancias, si se cree de veras en un solo dios, ¿cómo no creer también que los dioses en los que creen las otras religiones son falsos? Entonces, pondrán a pelear a su dios con todos los demás, porque no puede haber sino uno verdadero. El Estado moderno nació monoteísta, y a pesar de todo el racionalismo que amparó su formación, conservó en sus pliegues la pretensión de sustituir a dios, y por eso se dio como justificación la necesidad de luchar contra la dispersión que implicaba toda heterogeneidad cultural. Pero pasando el tiempo, la nación, que siempre fue en alguna medida plural, y, por ende, la sociedad, que empezó a llamarse “civil”, entraron en contradicción liberadora con la unicidad/centralismo del Estado y “su” forma de entender y ejercer la política. Y se fortaleció entonces la ciudadanía, que es la forma política de la nación plural. Una nación hecha de muchas diferencias, pues no proviene solo de los territorios o regiones, sino también de las etnias y razas, y de los sexos y de las edades.

Y una clave de las sensibilidades son las identidades y su modo de expresarse, que es a la vez su forma de constituirse narrándose. Cada identidad narra de una manera. Paul Ricoeur nos enseñó que es justamente en los modos de contar la historia donde aparece eso que llamamos hoy interculturalidad. Pues la humanidad durante mucho tiempo, en Occidente sobre todo, creyó que en su origen había un solo idioma, y que si descubriéramos ese idioma se acababa el problema de Babel. Entonces, durante siglos, se buscó el idioma matriz de todos los idiomas, que era el camino corto. Pero cuando Champollion descubrió que hasta los jeroglíficos egipcios eran legibles, se tuvo que aceptar que no hay camino cor-

to, y que la única manera como una cultura conoce a otra es re-conociéndola como otra: traduciéndola. Traducirse cada una a la otra, cara a cara... no hay otro camino para que una cultura se relacione con las demás. Lo que estamos diciendo es, siguiendo a Ricoeur, que todas las culturas son traducibles, y que por ello hay un algo elementalmente humano que es comunicable. Pero a la vez hemos de aceptar que toda traducción es traición, toda traducción es incapaz de captar el núcleo fuerte de la diferencia cultural. Y así la traducción se nos convierte en un aprendizaje de humildad: cuando nos encontramos con otra cultura nunca vamos a agotar, a comprender, su totalidad, porque cada cultura tiene un núcleo intraducible, indescifrable.

Hace unos meses escuchaba en la Unesco, en París, a William Rowe, un inglés que ha trabajado mucho en Perú, poner un ejemplo de cómo conocer una cultura es traducirla. En el Cuzco, las escrituras que hay sobre las grandes piedras, esos muros que hay a la salida del Cuzco hacia el Valle del Inca, no se pueden leer ya con los ojos, porque casi no se ven, y entonces son unos ciegos los que lo hacen con las manos. Ellos, los ciegos, saben reconocer los signos con las manos. Y la metáfora me pareció preciosa y precisa: no tenemos acceso directo a las otras culturas, sino que siempre el contacto estará mediado por tanteos, por acer-

camientos diversos, y siempre habrá algo que no se revela del todo, y ello porque ninguna cultura es el clon de otra.

Y en ese sentido retomo el tema del contar. Yo creo que por la transformación de las narrativas pasa hoy la posibilidad de que las mayorías latinoamericanas, los indígenas de las culturas orales, las culturas gestuales, las culturas audiovisuales, puedan ser tenidas en cuenta, tanto por sus Gobiernos como por las otras culturas. Pasa por ahí esta segunda oportunidad sobre la tierra de la que hablaba García Márquez en su discurso del premio Nobel<sup>3</sup>. Yo creo que las nuevas tecnologías tienen mucho menos de excluyentes que nuestra cultura letrada. Que en las culturas nuevas, en los hipertextos, caben mucho mejor los palimpsestos de memorias de estos pueblos que no están hechas de letras, sino de muchos tipos de signos visuales, sonoros, gestuales, escenográficos. Esas culturas de la memoria van a poder narrarse de una manera mucho más densa y de maneras mucho más exigentes de ser tenidas en cuenta. Claro está, ello si realmente nuestros países posibilitan que los palimpsestos de nuestras culturas se incorporen a los hipertextos digitales. Se acabaría así la separación que sirvió de pretexto a la descolorización de lo diferente en nuestras culturas populares.

3. "Un día como el de hoy, mi maestro William Faulkner dijo en este lugar: 'Me niego a admitir el fin del hombre'. No me sentiría digno de ocupar este sitio que fue suyo si no tuviera la conciencia plena de que por primera vez desde los orígenes de la humanidad, el desastre colosal que él se negaba a admitir hace 32 años es ahora nada más que una simple posibilidad científica. Ante esta realidad sobrecogedora que a través de todo el tiempo humano debió de parecer una utopía, los inventores de fábulas que todo lo creemos nos sentimos con el derecho de creer que todavía no es demasiado tarde para emprender la creación de la utopía contraria. Una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra" (Gabriel García Márquez, "La soledad de América latina", discurso de aceptación del Nobel de Literatura, 1982. Disponible en [http://nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/1982/marquez-lecture-sp.html](http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1982/marquez-lecture-sp.html)).