

## **Jesús Martín-Barbero**

Postdoctorado en Antropología y Semiótica en la Escuela de Altos Estudios de París.  
Doctor en Filosofía, Universidad Católica de Lovaina, Francia.

Doctor *Honoris Causa* por las siguientes Universidades:

Universidad Nacional de Rosario (Argentina); Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá (Colombia); Pontificia Universidad Católica de Lima (Perú); Universidad Nacional de Cuyo (Argentina); Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).

Doctor *Honoris Causa* en Ciencias Sociales por la Universidad de Antioquia.

## **1. DOS LECTURAS DEL CONTEXTO: ESPACIOS Y TIEMPOS DE NUESTRA SITUACIÓN**

La *situación latinoamericana* se halla hoy marcada a trazos gruesos por un rasgo fuertemente alentador: el retorno de la política al primer plano de la escena después de casi veinte años de sufrir la perversión de tener a la economía -travestida de ciencia pura y dura- actuando como único e inapelable protagonista. Suplantando a la economía política, la *macro-economía* no sólo relegó la política a un lugar subalterno en la toma de decisiones sino que ha contribuido grandemente en nuestros países al vaciamiento simbólico de la política, esto es, a la pérdida de su capacidad de convocarnos y hacernos sentir juntos. Con la secuela de *desmoralización* que ello ha producido al traducirse en una creciente percepción de humillación y sensación de impotencia individual y colectiva. El secuestro de la política por la macroeconomía ha contribuido también a la deslegitimación del Estado, convirtiéndolo en intermediario de los mandatos del FMI, el BM y la OMC sobre una sociedad cada día más desigual y excluyente, con porcentajes crecientes de población por debajo de los niveles de pobreza y con millones obligados a emigrar hacia USA y Europa. Pues al erigirse en agente organizador de la sociedad en su conjunto, el mercado buscaba redefinir la misión propia del Estado y ello mediante una *reforma administrativa* con la que, a la vez que se le marcan metas de *eficacia* cuyos parámetros, eminentemente cuantitativos e inmediatistas, provienen del paradigma empresarial privado, se le *des-centra* pero no en el sentido de una profundización de la democracia sino en el de su debilitamiento como actor simbólico de la cohesión nacional.

Es por todo eso que el *retorno de la política* oxigena el ambiente ensanchando el horizonte no sólo de la acción sino del pensamiento, que se ha visto también seriamente asfixiado por la alianza entre pensamiento único y determinismo tecnológico. Vuelve la política con todo lo que ella conlleva de inercias y vacíos pero también de esfuerzos por recargarla de densidad simbólica y por avizorar nuevos ángulos y narrativas desde los cuales pensarla y contarla. De ese renovador pensamiento son muestra ciertas *lecturas mayores* que del contexto nos han legado, antes de morírse nos ya iniciado el nuevo siglo, dos de nuestros

más grandes cartógrafos de la política: el geógrafo brasileño Milton Santos, ayudándonos a pensar las transformaciones del espacio, y el politólogo chileno Norbert Lechner invitándonos a descifrar las mutaciones que atraviesa nuestro tiempo.

Lúcido, como pocos entre nosotros, Milton Santos nos trazó en su libro último, publicado antes de morir, *Por uma outra globalização* (2000), el esbozo de un mapa político en el que nuestras sociedades se hallan tensionadas, desgarradas, y a la vez movilizadas, por dos grandes movimientos: el de las *migraciones* sociales -de un tamaño estadístico y una envergadura intercultural nunca antes vistas- y el de los *flujos* tecno-informacionales cuya densidad está transformando tanto los modos de producción como los de estar juntos. A esa luz la globalización aparece a un mismo tiempo como *perversidad* y como *posibilidad*, una paradoja cuyo vértigo amenaza con paralizar tanto el pensamiento como la acción capaz de transformar su curso. Pues la globalización *fabula* el proceso avasallador del mercado, un proceso que uniforma el planeta pero profundizando las diferencias locales y por tanto desuniéndolo cada día más. De ahí la *perversidad sistémica* (Santos, 2000, p. 46) que implica y produce el aumento de la pobreza y la desigualdad, del desempleo tornado ya crónico, de enfermedades que, como el Sida, se tornan epidemia devastadora en los continentes no más pobres sino más saqueados.

Pero la globalización también representa un conjunto extraordinario de *posibilidades*, cambios ahora posibles que se apoyan en hechos radicalmente nuevos: la enorme y densa mezcla de pueblos, razas, culturas y gustos que se producen hoy -aunque con muchas diferencias y asimetrías- en todos los continentes, una mezcla posible sólo en la medida en que emergen con mucha fuerza filosofías otras poniendo en crisis la hegemonía del racionalismo occidental; también una fuerte reconfiguración de la relación entre poblaciones y territorios: la mayor parte de la población se aglomera en áreas cada día menores imprimiendo un dinamismo desconocido al mestizaje de culturas y filosofías pues “las masas de que hablara Ortega y Gasset a comienzos del siglo XX” cobran ahora una nueva cualidad en virtud de su aglomeración y diversificación (Santos, 2000, p. 118); y el otro hecho profundamente nuevo, y sobre todo innovador, se halla en la apropiación creciente de las nuevas tecnologías por grupos de los sectores subalternos posibilitándoles una verdadera “revancha sociocultural”, esto es la construcción de una contrahegemonía a lo largo del mundo.

Ese conjunto de *posibilidades* abren la humanidad por primera vez en la historia a una “universalidad empírica” y a una nueva narrativa histórica. Pero la construcción de esa narrativa pasa por una “mutación política”, un nuevo tipo de *utopía* capaz de asumir la envergadura de sus desafíos.

Primero, *la existencia de un nuevo sistema técnico a escala planetaria* que transforma el uso del tiempo al producir la convergencia y simultaneidad de los

momentos en todo el mundo. Y con eso, el atravesamiento de las viejas tecnologías por las nuevas llevándonos de una influencia puntual -por efectos de cada técnica aisladamente como lo fue hasta ahora- a una conexión e influencia transversal que afecta directa o indirectamente al conjunto de cada país, y de los países.

Segundo, la *nueva mediación de la política*, cuando la producción se fragmenta como nunca antes por medio de la técnica, lo que está exigiendo una fortísima unidad política que articule las fases y comande el conjunto a través de la “unidad del motor” que deja atrás la pluralidad de motores y ritmos con los que trabajaba el viejo imperialismo. El nuevo tipo de motor que mueve la globalización es la *competitividad exponencial* entre empresas de todo el mundo “exigiendo cada día más ciencia, más tecnología y mejor organización”.

Y tercero, la *peculiaridad de la crisis que atraviesa el capitalismo* reside entonces en el *entrechoque continuo de los factores de cambio* que ahora rebasan las viejas gradaciones y mensurabilidades desbordando territorios, países y continentes. Pues al hallarse conformado de una extrema *movilidad de las relaciones* y una gran *adaptabilidad de los actores*, ese entrechoque reintroduce “la centralidad de la periferia” (Santos, 2000, p. 149), no sólo en el plano de los países sino de lo social marginado por la economía y ahora re-centrado como *la nueva base en la afirmación del reino de la política*.

Pasando de la reflexión del geógrafo sobre el espacio a estudiar las tramas del tiempo, Norbert Lechner también nos dejó, poco antes de morir, una preciosa y anticipadora meditación sobre los contornos que *Las sombras del mañana* (2002) proyectan ya sobre *nuestro tiempo*. Instalados como estamos en un *presente continuo*, en “una secuencia de acontecimientos que no alcanza a cristalizar en duración, y sin la cual ninguna experiencia logra crearse, más allá de la retórica del momento, un horizonte de futuro” (Lechner, 1995, p. 124), hay proyecciones pero no proyectos, insistía Lechner, pues algunos individuos logran proyectarse pero las colectividades no tienen de donde asir proyectos. Y sin un mínimo horizonte de futuro no hay posibilidad de pensar cambios, con lo que la sociedad patina sobre una sensación de sin-salida. Si la desesperanza de la gente pobre y de los jóvenes es tan honda es porque en ella se mixturán los fracasos de nuestros países por cambiar, con la sensación, más larga y general de impotencia, que la ausencia de futuro introduce en la sensibilidad del cambio de siglo. Asistimos entonces a una forma de *regresión* que nos saca de la historia y nos devuelve al *tiempo del mito*, al de los eternos retornos, aquel en el que el único futuro posible es entonces el que viene del “más allá”, no un futuro a construir por los hombres en la historia, sino un futuro a esperar que nos llegue de otra parte. Que es de lo que habla el retorno de las religiones, de los orientalismos nueva era y los fundamentalismos de toda laya. Un siglo que parecía hecho de *revoluciones* -sociales, culturales- terminó dominado por las religiones, los mesías y los salvadores: “el mesianismo es la otra cara del ensimismamiento de esta época”, concluye Lechner. Ahí está el reflotamiento descolorido pero rampante de los caudillos y los pseudopopulismos.

Apartir de ese foco, Lechner otea las implicaciones convergentes de la globalización sobre el *espacio* -dislocación del territorio nacional en cuanto articulador de economía, política y cultura, y su sustitución por un flujo incesante y opaco que hace casi imposible hallar un punto de sutura que delimite y cohesione lo que teníamos por sociedad nacional- con lo que la globalización hace del tiempo: su *jibarización* por la velocidad vertiginosa del ritmo-marco y la aceleración de los cambios sin rumbo, sin perspectiva de progreso. Mientras toda convivencia (o transformación) social necesitan un mínimo de duración que “dote de orden al porvenir”, la aceleración del tiempo que vivimos las “sustraen al discernimiento y a la voluntad humana, acrecentando la impresión de automatismo” (Lechner, 2000); que diluye a la vez el poder delimitador y normativo de la tradición -sus “reservas de sentido” sedimentadas en la familia, la escuela, la nación- y la capacidad societal de diseñar futuros, de trazar horizontes de sentido al futuro. En esa situación no es fácil para los individuos orientarse en la vida ni para las colectividades ubicarse en el mundo. Y ante el aumento de la incertidumbre sobre para dónde vamos y el acoso de una velocidad sin respiro, la única salida es el *inmediatismo*, ese *cortoplacismo* que permea tanto la política gubernamental como los reclamos de las maltratadas clases medias.

Lechner afina su análisis potenciando las metáforas: la sociedad no soporta ni un presente sin un mínimo horizonte de futuro, ni un futuro completamente abierto, esto es sin hitos que lo demarquen, lo delimiten y jalonen, pues *no es posible que todo sea posible* (Lechner, 2000, p. 77). Y es entonces que las dolorosas experiencias vividas por la inmensa mayoría de los latinoamericanos necesitan ser leídas, primero, más allá de su significación inmediata, esto es en sus efectos de sentido a largo plazo, esos que *acotan* el devenir social exigiéndonos una lectura no lineal ni progresiva sino un desciframiento de sus *modos de durar*, de sus tenaces lentitudes y de sus subterráneas permanencias, de sus súbitos estallidos y sus inesperadas reapariciones. Y segundo, más allá de lo que de esas experiencias es representable en el discurso formal tanto de las ciencias sociales como de la política, esto es, “en las representaciones simbólicas mediante las cuales estructuramos y ordenamos la experiencia de lo social” (Lechner, 2002, p. 25), la densidad emocional de nuestros vínculos y nuestros miedos, de las ilusiones y las frustraciones.

De esas dos interpretaciones se infiere la necesidad de que la lectura de nuestra situación implique ante todo el desciframiento de la *experiencia común*, y de lo que hay de compartido en nuestras experiencias latinoamericanas. Ya que es en ella/ellas donde yace el sentido de los procesos de *desmoralización* de las multitudes -*multitudes* hoy retomadas por el pensamiento social como una de sus más polémicas y sugestivas categorías (Hardt & Negri, 2002)-y el de sus *formas de lucha*. Cómo resulta de significativo hoy el que E. P. Thompson diera prioridad epistémica y política a la *experiencia sobre la conciencia* de clase, con lo que ello implica de desafío a nuestro racionalismo instrumental de investigación, pero también con la sintonía que introduce nuestro desconcierto cognitivo ante la *desfiguración* que atraviesa la política y la perversión de la economía.

## 2. GLOBALIZACIÓN Y CRISIS DE LA REPRESENTACIÓN

*Quizá la política no sea ya lo que imaginábamos hasta hace poco que era, y la gente no esté dispuesta a seguir invirtiendo tiempo y energía en los ritos de marcha, la concentración y el desfile o los actos de identificación colectiva. Es probable que al aumentar los niveles educacionales de los ciudadanos y extenderse la comunicación de imágenes televisadas, al enfriarse la contienda ideológica y dilatarse los derechos del individuo, al perder gravitación los partidos y diversificarse los derechos de la gente, la política cambie de ubicación y sentido.*

*José Joaquín Brunner*

El globo ha dejado de ser una figura astronómica para adquirir plenamente significación histórica, afirma el sociólogo brasileño O. Ianni (1996, p. 3). Pero esa significación es aún profundamente ambigua y hasta contradictoria. ¿Cómo entender los cambios que la globalización produce en nuestras sociedades sin quedar atrapados en la ideología mercantilista que orienta y legitima su actual curso, o en el fatalismo tecnológico que legitima el desarraigo acelerado de nuestras culturas?

Identificada por unos con la única gran utopía posible, la de un sólo mundo compartido, y por otros con la más terrorífica de las pesadillas, la de la sustitución de los hombres por las técnicas y las máquinas, la globalización pesa tanto o más sobre el plano de los imaginarios cotidianos de la gente que sobre el de los procesos macrosociales. Hay sin embargo algunas dimensiones de la globalización que sí empezamos a comprender y son justamente aquellas que atañen a la transformación en los modelos y los modos de la comunicación.

Entender esas transformaciones nos exige, en primer lugar, un cambio en las categorías con que pensamos el *espacio*. Pues al transformar *el sentido del lugar en el mundo*, las tecnologías de la información y la comunicación están haciendo que un mundo tan intercomunicado se torne sin embargo cada día más opaco. Una opacidad que remite, de un lado, a que la única dimensión realmente mundial hasta ahora es el mercado, que más que unir lo que busca es *unificar* (Santos, 1993, 1996), y lo que hoy es unificado a nivel mundial no es el deseo de cooperación sino el de competitividad. Y de otro lado, la opacidad remite a la densidad y compresión informativa que introducen la *virtualidad* y la *velocidad* en un espacio-mundo hecho de *redes* y *flujos* más que de encuentros. Un mundo así configurado debilita radicalmente las fronteras de lo nacional y lo local, al mismo tiempo que convierte esos territorios en puntos de acceso y transmisión, de activación y transformación del sentido del comunicar. Y sin embargo nos sigue siendo imposible habitar el mundo sin algún tipo de *anclaje territorial*, de inserción en lo local. Ya que es en el *lugar*, en el territorio, donde se despliega la corporeidad de la vida cotidiana y la temporalidad -la historia- de la acción colectiva, que son la base de la heterogeneidad humana y de la reciprocidad, rasgos fundantes de la *comunicación* humana. Lo cual exige plantear que el sentido de *lo local* no es unívoco. Pues uno es el que resulta de la *fragmentación*, producida por la deslocalización que entraña lo global y otro la revalorización de lo local como ámbito donde se contrarresta (o complementa) la globalización, su



autorevalorización como derecho a la autogestión y la memoria propia, ambos ligados a la capacidad de construir relatos e imágenes de identidad. Lo que no puede confundirse con la regresión a los particularismos y los fundamentalismos racistas y xenófobos que, aunque motivados en parte por la misma globalización, acaban siendo la forma más extrema de la negación del otro, de todos los otros.

Estamos entonces necesitados de diferenciar las lógicas unificantes de la globalización económica de las que mundializan la cultura. Pues la mundialización cultural no opera desde afuera sobre unas esferas dotadas de completa autonomía, como serían las de lo nacional o lo local. “Sería impropio hablar de una ‘cultura-mundo’ cuyo nivel jerárquico se situaría por encima de las culturas nacionales o locales. El proceso de mundialización es un fenómeno social total, que para existir se debe localizar, enraizarse, en las prácticas cotidianas de los hombres” (Ortiz, 1994, p. 71). La mundialización no puede entonces confundirse con la *estandarización* de los diferentes ámbitos de la vida que fue lo que produjo la revolución industrial. Ahora nos encontramos ante otro tipo de proceso, que se expresa en la cultura de la modernidad-mundo, que es una *nueva manera de estar en el mundo*. De la que hablan los hondos cambios producidos en el mundo de la vida: en el trabajo, la pareja, el vestido, la comida, el ocio. Y en los nuevos modos de inserción en, y percepción de, el tiempo y espacio. Con todo lo que ellos implican de descentralización que concentra poder y del desarraigo que empuja las culturas a hibridarse. Que es lo que sucede cuando los medios de comunicación y las tecnologías de información se convierten en productores y vehículos de la mundialización de imaginarios ligados a músicas e imágenes que representan estilos y valores desterritorializados, y a los que corresponden también nuevas figuras de memoria.

La mundialización de la cultura reconfigura también el sentido de *la ciudadanía*: “De tanto crecer hacia fuera, las metrópolis adquieren los rasgos de muchos lugares. La ciudad pasa a ser un caleidoscopio de patrones y valores culturales, lenguas y dialectos, religiones y sectas, etnias y razas. Distintos modos de ser pasan a concentrarse y convivir en el mismo lugar, convertido en síntesis del mundo” (Ianni, 1996, pp. 97-125). Al mismo tiempo vemos aparecer la figura de una *ciudadanía mundial* inaugurando nuevos modos de representación y participación social y política (Kymlicka, 1996). Pues también las fronteras que constreñían el campo de la política y los derechos humanos hoy no son sólo borrosas sino móviles, cargando de sentido político los derechos de las etnias, las razas, los géneros. Lo cual no debe ser leído ni en la clave *optimista* de la desaparición de las fronteras y el surgimiento (¡al fin!) de una comunidad universal, ni en la catastrofista de una sociedad en la que la “liberación de las diferencias” acarrearía la muerte del tejido societario, de las formas elementales de la convivencia social. Como lo ha señalado J. Keane (1995) existe ya una *esfera pública internacional* que moviliza formas de ciudadanía internacional, como lo muestran las organizaciones internacionales de defensa de los derechos humanos y las ONG que, desde cada país, median entre lo transnacional y lo local.

Con la globalización, el proceso de *racionalización* parece estar llegando a su límite: después de la economía son los mundos de la política y la cultura los racionalizados. En su genealogía de las relaciones entre *secularización y poder*, G. Marramao (1983, 1994), centra su reflexión sobre la obra de Weber en la idea, compartida con F. Tonnies, de que la racionalización constitutiva de la moderna *sociedad* iba a significar la ruptura con cualquier forma *orgánico-comunitaria* de lo social y su reorganización como “mundo administrado”, aquel en el que la política no puede comprenderse por fuera de la *burocracia* que es el modo “formalmente más racional de ejercicio del poder”. Lo que implicaría la pérdida de los valores tradicionales de respeto y autoridad, es decir la “ruptura del monopolio de la interpretación” que venía forjándose desde la Reforma protestante. Esa ruptura y pérdida harán parte del largo proceso de conformación de una *jurisdicción secular* de la soberanía estatal, esto es de la constitución del Estado moderno. Sólo a fines del siglo XVIII la idea de secularización se convertirá en la categoría que hace explícita la concepción unitaria del tiempo histórico: del *tiempo global de la historia del mundo*. Hegel ya había llamado *mundanización* al proceso formativo de la *esfera global mundana*, que es la que hoy resulta del cruce del proceso de secularización con el de globalización. ¿Será el *sistema-mundo* (Wallerstein, 1999) de la globalización el punto de llegada del desencantamiento de la política de la mano del desarrollo tecnológico y la racionalidad administrativa? Es lo que Vázquez Montalbán planteó, con su acostumbrada ironía, afirmando que hacer política hoy es elaborar un Presupuesto General del Estado lo más ajustado posible al interés general. Para lo cual los saberes que el político necesita son dos: el jurídico-administrativo y el de comunicación publicitaria. Primera paradoja: el desencantamiento de la política transforma al espacio público en *espacio publicitario*, convirtiendo al partido en un *aparato-medio* especializado de comunicación y deslegitimando cualquier intento de reintroducir la cuestión de los *finés*. ¿Para qué estos, si la “ética del poder” legitima la doble verdad, la doble contabilidad, la doble moral y el carisma puede ser fabricado por la ingeniería mediática? Segunda paradoja: después de la caída del Muro, ¿*tiene sentido* seguir hablando de democracia? Es bien sintomático que sea un agnóstico, como Vázquez Montalbán, quien responda introduciendo la *cuestión del sentido en la política*: “Necesitamos una idea de finalidad, que se parezca, sin serlo, a una propuesta trascendente (y para ello) hay que considerar la sabiduría de lo que nos ha dado el negativo de esas ideas de finalidad, bien sea por la vía religiosa o la de las ideologías”. (Vázquez Montalbán, 1995, pp. 55, 92).

Pero la ausencia de sentido en la política remite más allá de la corrupción del poder y de la ingeniería mediática a “la desaparición del nexo simbólico capaz de constituir alteridad e identidad” (Augé, 1995, p. 88; Castoriadis, 1993). Abstracción que viene a conectar, paradójicamente, con otra dimensión de la massmediación política: frente al “viejo” militante que se definía por sus convicciones y una relación pasional (cuasi corpórea) con “la causa”, el telespectador de la política es una pura abstracción, parte del porcentaje de una estadística. Y es a esa abstracción a la que se dirige el discurso político televisado, pues lo que busca ya no son adhesiones sino puntos en la estadística de los posibles votantes. Aunque aún sobrevive en nuestros países el tono y la retórica

de la política en la calle, hoy es casi impensable una identificación pueblo/líder como la que producía un grito en el discurso de un caudillo. En la televisión ese grito no sólo no *resuena* sino que sería un gafe que le costaría muchos votos al candidato. Pues frente a la muchedumbre imprevisible que se reunía en la plaza, conformando una “colectividad de pertenencia”, lo que ahora tenemos es la desagregada, individualizada, experiencia de los televidentes en la casa. La atomización de los públicos trastorna no sólo el sentido del discurso político sino aquello que le daba sustento, el sentido del lazo social, esto es “el conjunto de las relaciones simbolizadas (admitidas y reconocidas) entre los hombres”.

Si los públicos de la política casi no tienen rostro y son cada vez más una estadística, ese es un cambio que no produce la televisión sino la sociedad y que la televisión se limita a catalizar. Es el proceso de abstracción que está a la base de la modernidad -y del capitalismo-: el desencantamiento del mundo por una racionalización que deja sin piso las dimensiones mágico-místicas de la existencia humana, esa “jaula de hierro” en la que reina la razón instrumental, que al operativizar el poder fáustico, cognitivo y tecnológico del hombre, convierte al mundo en algo predecible y dominable pero también frío, insignificante e insípido. *Secular* significa para Weber una sociedad en la que la desaparición de las seguridades tradicionales resquebraja los lazos que hacían la integración de la ciudad. Con esa desintegración *conecta* la atomizada, la socialmente desagregada experiencia de lo político que procura la televisión.

Pero en esa experiencia no hay únicamente repliegue sobre lo privado sino una profunda *reconfiguración de las relaciones entre lo privado y lo público*, la superposición de sus espacios y el emborronamiento de sus fronteras. Lo que identifica la *escena pública* con lo que pasa en la televisión no son únicamente las inseguridades y violencias de la calle sino la complicidad del *sensorium* que moviliza la televisión con el de la *ciudad-no lugar* (Augé, 1993, pp. 81-119). La atomización de los públicos de la política y su transformación en audiencias sondeables es inseparable de la doble crisis que atraviesa la *representación*: la del desgaste de las dimensiones simbólicas que la mediación tecnológica cataliza pero no explica, pues remite al déficit de sentido que experimenta lo social; y la que introduce la política neoliberal deteriorando los mecanismos básicos de la cohesión socio-política. Pues del *pueblo* que se tomaba políticamente la calle al *público* que semanalmente iba al teatro o al cine, la transición conservaba el carácter activo y colectivo de la experiencia, pero del público de cine a las *audiencias* de televisión el desplazamiento señala una mutación: la pluralidad social sometida a la lógica de la desagregación radicaliza la *experiencia de la abstracción* políticamente no representable. La fragmentación de la ciudadanía es entonces tomada a cargo por el mercado que, mediante el *rating*, se ofrece a la política como su mediador.

La política se ha vuelto incapaz de poner en comunicación el mundo de la economía (de la producción, del mercado) con los mundos de vida (de las identidades y la construcción del sentido). Se trata de una incapacidad que guarda estrecha relación con su concepción racionalista, a la que se refiere Alain Touraine



(1997) cuando observa que la vida política ha sido considerada como el ámbito perteneciente al orden de la razón y la ley, mientras que la vida privada se halla regida por la tradición y cuyo ámbito es el de la familia, el sentimiento y la pasión. Ese maniqueísmo se convierte en esquizofrenia colectiva cuando la globalización complete la separación entre la racionalidad de la economía y el mundo de las identidades. Es lo que Castells (1997) plantea lúcidamente al analizar la *sociedad red* en cuanto regida, de un lado, por el mundo de la racionalidad económica -basada en los flujos globales de riqueza, tecnología, información y poder-, y de otro, por el mundo intersubjetivo de las identidades enraizadas al territorio y las tradiciones. El quiebre de la *capacidad comunicativa de la política* se ve agravado cuando la globalización exaspera hasta hacer alucinar a las identidades básicas, a las identidades que echan sus raíces en los tiempos largos. La política se queda *sin lenguaje* que le permita mediar entre la racionalidad mercantil y la pasión identitaria.

Vivimos hoy otra perturbación del sentimiento histórico que incide aun más fuertemente en la crisis de la representación, es la que afecta a lo nacional, y que paradójicamente resultaría, según P. Nora (1992), de la tardomoderna *pasión por la memoria*: “el relevo del mito nacional por la memoria supone una mutación profunda: un pasado que ha perdido la coherencia organizativa de una historia se convierte por completo en espacio patrimonial” (p.1099). Y una memoria nacional edificada sobre la reivindicación patrimonial estalla, se des-centra, se divide y se multiplica hasta desintegrarse. Cada región, cada localidad, cada grupo -los costeños, los indígenas, las mujeres- reclama el derecho a su memoria. “Poniendo en escena una *representación* fragmentada de la unidad territorial de lo nacional los *lugares de memoria* celebran paradójicamente el fin de la *novela nacional*” (Monguín, 1994, p. 25). Que era la que dotaba de legitimidad tanto a la palabra del intelectual como al discurso de los políticos. Pero ¿a nombre de quién hablan hoy esas voces cuando el sujeto social unificado en las figuras/categorías de *pueblo* y de *nación* estalla, desnudando el carácter problemático y reductor de las configuraciones de lo colectivo y lo público? La desintegración del lazo social tiene hoy un escenario clave en el ámbito del trabajo. Giuseppe Richeri ha referido lúcidamente la desintegración sufrida por la política en Italia a las secretas conexiones entre la fragmentación constitutiva del discurso público que produce la televisión y la disgregación del tejido de tradiciones e interacciones que daban consistencia al sindicato y al partido político de masas (Richeri, 1989): las fábricas se descentralizan, las profesiones se diversifican y se hibridan, los lugares y las ocasiones de interacción se reducen, al mismo tiempo que la trama de intereses y objetivos políticos se desagrega. Y en cuanto a los partidos, también la pérdida de los lugares de intercambio con la sociedad, el desdibujamiento de las maneras de enlace, de comunicación de los partidos con la sociedad produce su progresivo alejamiento del mundo de la vida social hasta convertirse en puras maquinarias electorales cooptadas por las burocracias del poder. La elección del magnate de la televisión italiana, Berlusconi, como primer ministro, y el peso que la coalición que él preside ha conseguido, dejaría de ser mera coincidencia para tornarse síntoma de la nueva trama discursiva de que está hecha la representación política.

Lo que ahí se configura no es la disolución de la política sino la reconfiguración de las *mediaciones* en que se constituyen sus modos de interpelación de los sujetos y la representación de los vínculos que cohesionan una sociedad. Aunque atravesados por las lógicas del mercado, los medios de comunicación constituyen hoy *espacios decisivos del reconocimiento social*. Más que a sustituir, la mediación televisiva o radial ha entrado a *constituir*, a hacer parte de la trama de los discursos y de la acción política misma, ya que lo que esa mediación *produce* es la densificación de las dimensiones simbólicas, rituales y teatrales que siempre tuvo la política. Es la especificidad de esa *producción* la que permanece impensada y en cierta medida impensable, para la concepción *instrumental* de la comunicación que permea la mayor parte de la crítica. Porque el medio no se limita a vehicular o traducir las representaciones existentes, ni puede tampoco sustituirlas, sino que *ha entrado a constituir una escena fundamental de la vida pública* (Arendt, 1993). En los medios se hace, y no sólo se dice, lo público. Cuando una emisora radial le da la palabra a una mujer de un barrio popular para que le cuente al jefe del acueducto en persona que en su barrio llevan más de dos meses sin agua y el funcionario se compromete *públicamente* a que en dos semanas estará solucionado el problema, ahí se reconfigura lo público, sentimentalizado y vedetizado, pero la presencia de esas dimensiones afectivas y rituales, que el medio sin duda potencia, no despolitiza la acción sino que reintroduce en la racionalidad formal las *mediaciones de la sensibilidad* que el racionalismo del “contrato social” creyó poder (hegelianamente) *superar*. Lo que nos conduce a la pregunta por los cambios en la sensibilidad que están mediando las transformaciones de la socialidad.

### 3. METAMORFOSIS DE LO PÚBLICO EN LA ERA DE LA INFORMACIÓN

En los últimos años hemos empezamos a comprender la necesidad de insertar las relaciones medios/política en un mapa cruzado por tres ejes: el de la construcción de lo *público*, la constitución de los *medios* y las *imágenes* en espacio de *reconocimiento social*, y las nuevas formas de existencia y ejercicio de la *ciudadanía*. Fagocitado casi siempre por *lo estatal*, sólo en los últimos años *lo público* empieza a ser percibido en las peculiaridades de su autonomía, sustentada en su doble relación con los ámbitos de la ‘sociedad civil’ y de la comunicación. Articulando el pensamiento de H. Arendt y el de R. Sennet, lo público se configura como “lo común, el mundo propio a todos”, lo que implica que -como la misma Arendt ya afirmaba- ello sea al mismo tiempo “lo difundido, lo ‘publicitado’ entre la mayoría” (Sennet, 1997); que es en lo que hace hincapié Sennet cuando refiere lo público a aquel *espacio de la ciudad* (desde el *ágora* griega) en el que la gente se junta para intercambiar informaciones y opiniones, para deambular escuchando y entretenerse controvirtiendo (Rey, 1998). Germán Rey ha explicitado y desarrollado esta articulación fundante de lo público entre el *interés común*, el *espacio ciudadano* y la *interacción comunicativa* (Lechner, 1987, p. 254): circulación de intereses y discursos en plural, pues lo que tienen de *común* no niega en modo alguno lo que tienen de heterogéneos, ya que ello es

lo que permite el reconocimiento de la diversidad de que está hecha *la opinión pública*, su contrastación. Pues es lo propio de la *ciudadanía* hoy el estar asociada al “reconocimiento recíproco”, esto es al derecho a informar y ser informado, a hablar y ser escuchado, imprescindible para poder participar en las decisiones que conciernen a la colectividad. Una de las formas hoy más flagrantes de exclusión ciudadana se sitúa justamente ahí, en la desposesión del *derecho a ser visto y oído*, que equivale al de existir/contar socialmente, tanto en el terreno individual como el colectivo, en el de las mayorías como de las minorías. Derecho que nada tiene que ver con el exhibicionismo vedetista de los políticos en su perverso afán por sustituir su perdida capacidad de representar lo común por la cantidad de tiempo en pantalla.

La cada vez más estrecha relación entre lo público y lo comunicable -ya presente en el sentido inicial del concepto político de *publicidad* en la historia trazada por Habermas- pasa hoy decisivamente por la ambigua, y muy cuestionada, *mediación de las imágenes*. La centralidad ocupada por el discurso de las imágenes -de las vallas a la televisión, pasando por las mil formas de afiches, graffitis, etc.- es casi siempre asociada, o llanamente reducida, a un mal inevitable, a una incurable enfermedad de la política contemporánea, a un vicio proveniente de la decadente democracia norteamericana, o a una concesión a la barbarie de estos tiempos que tapan con imágenes su falta de ideas. Y no es que en el uso que de las imágenes hace la sociedad actual y la política haya no poco de todo eso, pero lo que necesitamos comprender va más allá de la denuncia, hacia una comprensión de lo que esa mediación de las imágenes produce socialmente, único modo de poder intervenir sobre ese proceso. Y lo que en las imágenes se produce es, en primer lugar, la salida a flote, la emergencia de la crisis que sufre, desde su interior mismo, el *discurso de la representación*. Pues si es cierto que la creciente presencia de las imágenes en el debate, las campañas y aún en la acción política, espectaculariza ese mundo hasta confundirlo con el de la farándula, los reinados de belleza o las iglesias electrónicas, también es cierto que por las imágenes pasa una *construcción visual de lo social*, en la que esa visibilidad recoge el desplazamiento de la lucha por la *representación* a la demanda de *reconocimiento*.

Lo que los nuevos movimientos sociales y las minorías -las etnias y las razas, las mujeres, los jóvenes o los homosexuales- demandan, no es tanto ser representados sino reconocidos: *hacerse visibles socialmente en su diferencia*. Lo que da lugar a un modo nuevo de ejercer políticamente sus derechos. Y, en segundo lugar, en las imágenes se produce un profundo *des-centramiento* de la política tanto sobre el sentido de la militancia como del discurso partidista. Del fundamentalismo sectario que acompañó, desde el siglo pasado hasta bien entrado el actual, el ejercicio de la militancia tanto en las derechas como en las izquierdas, las imágenes dan cuenta del “enfriamiento de la política”, con el que N. Lechner denomina la desactivación de la rigidez en las pertenencias posibilitando fidelidades más móviles y colectividades más abiertas. Y en lo que al *discurso* respecta, la nueva visibilidad social de la política cataliza el desplazamiento del discurso doctrinario, de carácter abiertamente autoritario, a una discursividad si

no claramente democrática, hecha al menos de ciertos tipos de interacciones e intercambios con otros actores sociales. De ello son evidencia tanto las encuestas o sondeos masivos con los que se busca legitimar el campo de la política, como la proliferación creciente de observatorios y veedurías ciudadanas. Resulta bien significativa esta, más que cercanía fonética, articulación semántica entre la *visibilidad* de lo social que posibilita la constitutiva presencia de las imágenes en la vida pública y las *veedurías* como forma actual de fiscalización e intervención de los ciudadanos.

De otra parte, el vacío de utopías que atraviesa el ámbito de la política se ve llenado en los últimos años por un cúmulo de utopías provenientes del campo de la tecnología y la comunicación: “aldea global”, “mundo virtual”, “ser digital”, etc. Y la más engañosa de todas, la “democracia directa” atribuyendo al poder de las redes informáticas la renovación de la política y superando de paso las “viejas” formas de la representación por la “expresión viva de los ciudadanos”, ya sea votando por Internet desde la casa o emitiendo telemáticamente su opinión. Estamos ante la más tramposa de las idealizaciones ya que en su celebración de la inmediatez y la transparencia de las redes cibernéticas lo que se está minando son los fundamentos mismos de “lo público”, esto es, los procesos de deliberación y de crítica, al mismo tiempo que se crea la ilusión de un proceso sin interpretación ni jerarquía, se fortalece la creencia en que el individuo puede comunicarse prescindiendo de toda mediación social, y se acrecienta la desconfianza hacia cualquier figura de delegación y representación.

Hay, sin embargo, en no pocas de las proclamas y búsquedas de una “democracia directa” vía Internet, un trasfondo libertario que apunta a la desorientación en que vive la ciudadanía como resultado de la ausencia de densidad simbólica y la incapacidad de convocatoria que padece la política representativa. TrASFondo libertario que señala también la frustración que produce, especialmente entre las mujeres y los jóvenes, la incapacidad de representación de la diferencia en el discurso que denuncia la desigualdad. Devaluando lo que la nación tiene de horizonte cultural común -por su propia incapacidad de articular la heterogeneidad, la pluralidad de diferencias de las que está hecha- los medios y las redes electrónicas se están constituyendo en mediadores de la trama de imaginarios que configura la identidad de las ciudades y las regiones, del espacio local y barrial, vehiculando así la multiculturalidad que hace estallar los referentes tradicionales de la identidad.

*Virtuales*, las redes no son sólo técnicas, son también sociales: ahí está el dato duro de que Internet sólo concierne hoy a un 1 % de la población mundial, y de que su requisito, el teléfono, nos avoca a paradojas como ésta: ¡hay más líneas telefónicas en la isla de Manhattan que en toda África! Por más que el crecimiento de los usuarios en América Latina sea rápido, los tipos de usos diferencian radicalmente el significado social del estar enchufado a la red. Pues entre el peso de la información estratégica para la toma de decisiones financieras y la levedad del paseante extasiado ante las vitrinas de los bulevares virtuales hay

un buen trecho; que se hace mucho mayor cuando el crecimiento de la riqueza interior a la red es conectado con la acelerada pauperización social y psíquica que se vive en su exterior: en el lugar desde el que la gente se enchufa a la red. Todo lo cual tiene poco que ver con las tan repetidas y gastadas denuncias de la homogenización de la vida o la devaluación de la lectura de libros. Pues la virtualidad de las redes escapa a la razón dualista con la que estamos habituados a pensar la técnica, haciéndolas a la vez abiertas y cerradas, integradoras y desintegradoras, totalizadoras y destotalizantes, nicho y pliegue en el que conviven y se mezclan lógicas, velocidades y temporalidades tan diversas como las que entrelazan las narrativas de lo oral, con la intertextualidad de las escrituras y las intermedialidades del hipertexto.

La toma de distancia crítica del vértigo en que nos sumergen las innovaciones tecnológicas empieza por romper el espejismo producido por el régimen de inmaterialidad que rige el mundo de las comunicaciones, desde la cultura al dinero, esto es la pérdida de espesor físico de los objetos haciéndonos olvidar que nuestro mundo está a punto de naufragar bajo el peso y el espesor de los desechos acumulados de toda naturaleza. Pero al mismo tiempo cualquier cambio en esa situación pasa por asumir la presencia y la extensión irreversible del entorno tecnológico que habitamos. Pues no es cierto que la penetración y expansión de la innovación tecnológica en el entorno cotidiano implique la sumisión automática a las exigencias de la racionalidad tecnológica, de sus ritmos y sus lenguajes. De hecho lo que está sucediendo es que la propia presión tecnológica está suscitando la necesidad de encontrar y desarrollar otras racionalidades, otros ritmos de vida y de relaciones tanto con los objetos, como con las personas, en las que la recuperación de la densidad física y el espesor sensorial son el valor primordial. Y para los apocalípticos -que tanto abundan hoy- ahí están los usos que de las redes hacen muchas minorías y comunidades marginadas introduciendo *ruido* en las redes, distorsiones en el discurso de lo global, a través de las cuales emerge la palabra de otros, de muchos otros. Y esa vuelta de tuerca que evidencia en las grandes ciudades el uso de las redes electrónicas para construir grupos que, virtuales en su nacimiento, acaban territorializándose, pasando de la conexión al encuentro y del encuentro a la acción. Por más tópico que resulte, ahí está la palabra del comandante Marcos introduciendo (junto con el *ruido de fondo* que pone la sonoridad de la selva Lacandona) la gravedad de la utopía en la levedad de tanto chismorreo como circula por Internet.

El uso alternativo de las tecnologías informáticas en la reconstrucción de la esfera pública pasa sin duda por profundos cambios en los mapas mentales, en los lenguajes y los diseños de políticas, exigidos todos ellos por las nuevas formas de complejidad que revisten las reconfiguraciones e hibridaciones de lo público y lo privado. Empezando por la propia complejidad que a ese respecto presenta *Internet*: un contacto privado entre interlocutores que es a su vez mediado por el lugar público que constituye la red: proceso que a su vez introduce una verdadera explosión del discurso público al movilizar la mas heterogénea cantidad de comunidades, asociaciones, tribus, que al mismo tiempo que liberan las narrativas



de lo político desde las múltiples lógicas de los mundos de vida, despotencian el centralismo burocrático de la mayoría de las instituciones, potenciando la creatividad social en el diseño de la participación ciudadana.

Que nadie se confunda: las tecnologías no son neutras pues más que nunca ellas constituyen hoy enclaves de condensación e interacción de mediaciones sociales, conflictos simbólicos e intereses económicos y políticos. Pero es por eso mismo que ellas hacen parte de las nuevas condiciones de entrelazamiento de lo social y lo político, de la formación de la opinión pública y del ejercicio de nuevas formas de ciudadanía.

## REFERENCIAS

- Arendt, H. (1993). *La condición humana*, Barcelona: Paidós.
- Augé, M. (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona: Gedisa, p. 88.
- Augé, M. (1993). *Los 'no lugares'. Espacios de anonimato*, Barcelona: Gedisa, pp. 81-119.
- Castells, M. (1997). *La era de la información*, vol.1, *La sociedad red*, Madrid: Alianza.
- Castoriadis, C. (1993). *El mundo fragmentado*, Montevideo: Altamira.
- Hardt, M. & Negri, A. (2002). *Imperio*, Buenos Aires: Paidós.
- Ianni, O. (1996). "Nação e globalização" en: *A era do globalismo*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, p. 97-125.
- Ianni, O. (1996). *Teorías de la globalización*, México: Siglo XXI, p.3.
- Keane, J. (1995). "Structural Transformation of the Public Sphere", *The communication Review*, vol.1, núm. 1, University of California.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*, Barcelona: Paidós.
- Lechner, N. (1995). "América Latina: la visión de los científicos sociales", *Nueva sociedad*, 139, p. 124, Caracas.
- Lechner, N. (2002). *La sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, Santiago de Chile: Lom, p.25.
- Lechner, N. (2000). "Orden y memoria" en: G. Sanches y M.E. Wills (comp.) *Museo, memoria y nación*, Bogotá: Pnud/Icanh.
- Lechner, N. (1987). "La democratización en el contexto de una cultura postmoderna", en: *Cultura política y democratización*, Santiago: Flacso/Clacso/ICI, p. 254.

- Marramao, G. (1994). *Cielo e Terra: genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Turin.
- Marramao, G. (1983). *Potere e secolarizzazione- Le categorie del tempo*, Editori Reuniti Milano.
- Monguín, O. (1994). “¿Una memoria sin historia?”, en *Punto de vista*, núm. 49, Buenos Aires, p.25.
- Nora, P. (1992). *Les lieux de memoire*, vol.III, Paris: Gallimard, p.1099.
- Ortiz, R. (1994). “Cultura e modernidade-mundo”, en: *Mundialização e cultura*, São Paulo: Brasiliense, p.71 y ss.
- Rey, G. (1998). *Balsas y medusas. Visibilidad comunicativa y narrativas políticas*, Bogotá: Cerec/ Fundación social/Fescol.
- Richeri, G. (1989). “Crisis de la sociedad y crisis de la televisión”, *Contratexto* N° 4, Lima.
- Santos, M. (2000). *Por uma outra globalização*, Rio de Janeiro: Record.
- Santos, M. (1996). *A natureza do espaço: técnica e tempo*, São Paulo: Hucitec.
- Santos, M. (1993). “Espaço, mundo globalizado, pos-modernidade, *Margem* N° 2, São Paulo, pp. 9-22.
- Sennet, R. (1997). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid: Alianza.
- Touraine, A. (1997). “La decomposition de l’ordre politique, en: Wieviorka, M. *une société fragmenté?*, Paris: La Decouverte, pp. 191 y ss.
- Vázquez Montalbán. M. (1995). *Panfleto desde el planeta de los simios*, Barcelona: Crítica- Grijalbo, p. 55, 92.
- Wallerstein, I. (1999). “A cultura e o sistema-mundo”, en: M. Featherstone (org.) *Cultura global. Nacionalismo, cultura e modernidade*, Vozes, Petrópolis.

**Nota aclaratoria sobre el artículo:**

Una primera versión de este texto fue publicada en la Revista FORO No. 71, Bogotá, 2009, bajo el título: “Comunicación y ciudadanía en tiempos de globalización”, el autor autoriza a la Universidad de Antioquia para que se publique esta nueva versión en Folios, revista de la Facultad de Comunicaciones, bajo el título: “Comunicación, espacio público y ciudadanía”.