

Barbero y su tiempo: América Latina, comunicación y modernidad

Por Mariana Busso

Licenciada en Comunicación Social - UNR

Sumario:

Los estudios de comunicación en América Latina durante los años '80 pueden ser ubicados en el marco de un clima de ideas común, que consideraba que la distintividad latinoamericana -principalmente cultural- engendraría una producción intelectual propia, que a su vez tendría como objeto fundamental dar cuenta de esa especificidad.

Tomando como exponente los aportes analíticos de Jesús Martín-Barbero, se busca dar cuenta de ese vínculo, relacionándolos a su vez con un debate de época donde la tensión *modernidad - posmodernidad* llegó a permear no sólo cuestiones relativas a la definición de la identidad latinoamericana de fin de siglo sino a la especificidad de los debates comunicacionales en sí.

Descriptor:

Comunicación - Cultura - América Latina - Modernidad

Summary:

The communication studies in Latin America during the 80's may be stated in a frame of common ideas which considered that the latinoamerican peculiarity -mainly cultural- would raise an own intellectual production, and this production would have as fundamental object explain that uniqueness.

Taking into account the analytic contributions of Jesús Martín-Barbero, this article seeks to elucidate that report, relating it with the discussions of the period in which the *modern - postmodern* tension even touched not only topics related to the Latin America identity's definition in the end of century, but also the specificity of the communicational debates themselves.

Describers:

Communication - Culture - Latin America - Modernity

* Este artículo es una adaptación de lo trabajado en la tesina de grado "Cuestiones sobre Jesús Martín-Barbero. Entre América Latina, las mediaciones y la cultura de masas" (2005).

Barbero, los estudios sobre comunicación y el "problema" de los '80

La aparición del libro de Barbero "De los medios a las mediaciones" a fines de los '80 (fechado por el autor en diciembre de 1985, y editado en 1987 por Ediciones Gustavo Gill) en América Latina puede nombrarse como un quiebre, un punto de inflexión en la teoría sobre la comunicación de masas que le otorga a ésta una novedosa complejidad. Pero conjuntamente, y sin relegar esos valiosos aportes, este trabajo de Barbero puede inscribirse asimismo en el marco de una corriente de pensamiento que en los '80 problematizara con particular interés la llamada "cuestión latinoamericana".

Son efectivamente nuevos aires para la investigación en comunicación en América Latina, a partir de un replanteo crítico de la producción precedente, estrechamente influenciada por corpus doctrinarios provenientes de Europa y los EE.UU. Y justamente de ello se trata: del reconocimiento y denuncia de estas influencias a partir de la asunción de una especificidad propia, de una "toma de conciencia de las necesidades más apremiantes de la realidad social propia y un alejamiento del quehacer investigativo practicado en nuestros países durante los años '50 y '60."

En este sentido, la investigadora Paulina Emanuelli ubica los intereses académicos de la década del '80 en el marco de un escenario mundial donde la influencia marxista (tan clara en los '70 en América Latina) se venía debilitando. Hecho que en el mundo de las ideas significó la revisión de conceptos provenientes de aquella -especialmente en lo que atañe a una lectura en clave ideológica de la realidad social- y el "redescubrimiento" de autores como Antonio Gramsci, con conceptos tales como el de *hegemonía* que se constituyeron en "claves" para abordar un mundo y una cultura que se presentaban increíblemente matizados y complejos.

Al respecto amplía Emanuelli: "En la década de los '80 (...) desde una perspectiva u otra se establece un renovado interés por la relación de la comunicación y de la cultura en la que se produce",² período en el que,

siguiendo a esta autora, comienzan a cobrar especial influencia los estudios de Jesús Martín-Barbero, que desplazan *lo comunicacional* a un nivel donde cobran en aquél nueva dimensión aspectos tales como las construcciones culturales y su relación con los medios de comunicación, entendidos éstos como *espacios de negociación en el campo cultural*. De esta forma, sostiene Emanuelli, la investigación en comunicación pasa en este decenio desde una etapa denunciista e ideologista -con una marcada concepción instrumental de los medios masivos-, a una etapa centrada en el estudio del campo cultural y las mediaciones intervinientes en los procesos de comunicación.

El mismo Jesús Martín-Barbero aventuró que las investigaciones del período se enmarcan en un deslizamiento teórico-metodológico como respuesta o traducción a lo que este autor llamó las "atmósferas culturales" de fin de siglo³: la *primera atmósfera*, formada por la "convergencia de la fascinación tecnológica con el realismo de lo inevitable", en la que convivirían las innovaciones tecnológicas con la desigualdad y empobrecimiento de aquellas sociedades que no tienen acceso a ellas; la *segunda atmósfera*, la "cultura de la privatización", con el entronamiento del mercado como lugar de intercambio social dejando al sujeto el ámbito privado y del consumo para expresión de su autonomía; y por último, en una *tercera atmósfera* se hallaría "el malestar latinoamericano en la modernidad", que según Barbero significa que "la desmitificación de las tradiciones y las costumbres desde las que, hasta hace bien poco, nuestras sociedades elaboraban sus 'contextos de confianza' desmorona la ética y desdibuja el hábitat cultural", el que, según este autor, es difícil de recomponer, o más bien, requiere de una recomposición "lenta y dolorosa".

Nos interesa aquí, en particular, develar las nuevas respuestas que se intentaron elaborar para dar cuenta de esa *tercera atmósfera*, en la que -según la interpretación vigente- los nuevos movimientos y dinámicas sociales obligarían a rehacer conceptual y metodológicamente el campo de la comunicación, que con sus herramientas teóricas de entonces no era

capaz ya de aprehender y comprender esas nuevas configuraciones en las que se hallaba inmerso.

La modernidad latinoamericana: ese objeto de deseo

La atmósfera del "malestar latinoamericano en la modernidad" puede considerarse a la vez como contexto de producción y como una especie de detonante, de "puesta en escena", del nuevo papel de los medios de comunicación y de los estudios culturales en el ámbito de la comunicación. Sobre esta interpretación, Barbero sostiene que en los '80 "la expansión e interpenetración de los estudios culturales y de la comunicación no es ni fortuita ni ocasional"¹⁴, obedeciendo al 'lugar estratégico' que pasa a ocupar la comunicación en la encrucijada producida por la nueva etapa de modernización vivida en América Latina y, a su vez, la crisis de aquella sufrida en los países centrales.

Si con la crisis de la modernidad se produce, siguiendo a Habermas, una *transformación estructural de las imágenes del mundo*, donde tanto las interpretaciones colectivas como el nuevo papel del estado frente a la sociedad descubren una crisis de las identidades grupales y colectivas en la que la "razón" de la modernización, podría decirse, no es aquella de la modernidad clásica sino la de la racionalidad de la praxis comunicativa cotidiana; y si, por otro lado, la reformulación de su vigencia es el anuncio de la *posmodernidad*, donde se produciría una "desaparición de los grandes relatos explicativos del mundo, y por consiguiente, una nueva organización de este último como *sociedad de la información*, tiene necesariamente que pensarse un nuevo lugar para la comunicación. Es que ella, dice Barbero siguiendo a Llyotard, pasaría a ser no "un mero instrumento o modalidad de la acción", sino "elemento constitutivo de las nuevas condiciones del saber"¹⁵. Y es aquí donde desde América Latina surge una mirada especial, una especificidad particular sobre la misma que se halla, a su vez, íntimamente ligada a la vivencia propiamente latinoamericana de la crisis de la modernidad.

Cabe hacer un alto para definir lo que entendemos

por modernidad. Adoptamos particularmente los conceptos de Marshall Berman, quien en su trabajo "Todo lo sólido se desvanece en el aire" establece una distinción entre *modernidad*, *modernización* y *modernismos*. Describe así, en primer término, a la *modernidad* como "experiencia vital del tiempo, del espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y los peligros de la vida que comparten todos los hombres y mujeres del mundo de hoy"; luego, *modernización* como los "procesos sociales que dan origen a la modernidad", y finalmente *modernismos* como aquellos "valores y visiones que fueron nutridos por los procesos de modernización."¹⁶ Consideramos asimismo las distinciones hechas por Néstor García Canclini entre *modernidad* como etapa histórica, *modernización* como proceso socioeconómico que trata de ir construyendo la modernidad, y *modernismos* como aquellos proyectos culturales que renuevan las prácticas simbólicas con un sentido experimental o crítico.¹⁷

Desde este lugar estamos en condiciones de abordar una situación que es vivida en la época que nos ocupa como de *crisis* tanto en los países "centrales" como en la "periferia" latinoamericana, aunque con implicancias distintas para cada uno de ellos. En efecto, en los '80 se produce una revisión global de las teorías sobre la modernidad (baste pensar en trabajos de autores como Habermas, Llyotard, Berman, Foucault, etc.) que en América Latina se vinculan con las transformaciones que venían ocurriendo en distintos niveles: desde un replanteo del lugar del estado y sus políticas -cuestionado por algunas corrientes como la neoliberal por considerarlo un obstáculo a la entrada en el mundo moderno- hasta un corrimiento de los lugares precedentes en la sociedad y la cultura para entender a la modernidad, pasando aquí de una carrera sin fin en aras de la innovación tecnológica y la racionalidad científica a un vislumbriamiento de Latinoamérica como una multiplicidad compleja en la que era posible que estuvieran coexistiendo distintos países con diversas lógicas de desarrollo.

Puede ya aventurarse en este punto que es un punto común en los estudios de comunicación latinoameri-

canos de este período una concepción de la modernidad latinoamericana que se aparta de la idea de "atraso constitutivo" en ella, es decir, de un atraso cuasi estructural que sería la clave de las diferencias culturales con el mundo europeo, para problematizarlo en lo que ella tendría de propio, de identitario. Esto no debe entenderse, sin embargo, como una modernidad con factores más bien ajenos (¿para qué hablar de *modernidad* como tal en este caso?) sino más bien de, volviendo a Barbero, una *modernidad no contemporánea*, discontinua, en la que puede hablarse de un *atraso* en relación a otras modernidades, pero considerando que éste ha sido producido históricamente y que a pesar del mismo existe una diferencia, una "heterogeneidad cultural en la multiplicidad de temporalidades del indio, del negro, del blanco y del tiempo que hace emerger su mestizaje."¹⁸ Solamente desde esa tensión, continúa Barbero, es pensable "una modernidad que no se reduzca a imitación y una diferencia que no se agote en el atraso".

Marshall Berman, en la introducción del trabajo del año 1989 al cual nos hemos referido con anterioridad plantea que los científicos sociales de la época prácticamente ya no debaten sobre el significado de la modernidad ya que se ha renunciado a pretensiones integracionistas para considerar a la modernidad como una especie de coexistencia de elementos separados entre sí. Se perdería así, según este autor, la posibilidad de apropiación de las propias raíces modernas ("las modernidades de ayer"), lo que sería a su vez una muestra del escaso criticismo a las "modernidades de hoy" y una falta de fe en el hombre y las modernidades futuras.⁹ Puede desprenderse de ello una postura crítica hacia la idea de posmodernidad, vivida en parte como responsable de este desinterés hacia el sentimiento moderno, por ser una mística que "cultiva la ignorancia de la historia y de la cultura modernas."

Pretendemos tomar de este debate, inabarcable para este artículo por su complejidad y extensión, elementos que ayuden a entender el lugar problemático que se intenta analizar. Destacamos en este sen-

tido como ejemplo latinoamericano de esta cuestión al volumen de Clacso "Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna" (Clacso, diciembre de 1988), donde Fernando Calderón Gutiérrez en su *Introducción* plantea que es posible "percibir claramente que los latinoamericanos estamos genuinamente preocupados y con razón por lo que cambia y nos cambia en esta fase crítica del pensamiento de la modernidad o de su contracara, la posmodernidad avasalladora y fragmentante"¹⁹; para continuar aventurando que en esa búsqueda es que se produce el mismísimo reconocimiento de la *diferencia* de América Latina.

En los autores estudiados aparecen, con diversos matices, dos planteos fundamentales: por un lado, el de que en Latinoamérica existió una modernidad trunca o inconclusa aunque *propia*, donde la posmodernidad puede concebirse "no como una etapa o tendencia que reemplazaría el mundo moderno, sino como una manera de problematizar los vínculos equívocos que éste armó con las tradiciones que quiso excluir o superar para constituirse."²⁰ Y por otra parte, intrínsecamente vinculado al anterior, el de la problemática de su *identidad*.

Algo sobre la diferencia

"(...) La identidad cultural de América Latina es más que nada la coexistencia, en un espacio físico, de una diversidad de identidades (étnicas, regionales, de clase, religiosas, de género y de edad, etc.) muchas veces entrelazadas y en conflicto. Más aun, puede afirmarse que la historia de América latina ha sido una historia de desigualdades, negación de derechos e incluso de represión de muchas de estas identidades". Así se expresa en el *Documento de convocatoria* de la *Conferencia XX Aniversario* de Clacso, en 1987, la presencia de un *algo propio y distinto* en Latinoamérica que requiere y amerita *producción intelectual* al respecto.

Nos interesa vincular aquí esta posición, y los estudios que se desarrollaron con ella, con las preguntas acerca de la mismísima identidad de América Latina y

la necesidad de abordarla con conceptos, o bien resignificados, o bien casi *sui generis*. Concebimos para ello la identidad, desde el marco teórico elaborado por Cornelius Castoriadis, como *concepción imaginaria* en su papel de conformar el ser del grupo y de la colectividad, donde cada uno se define y es definido por los demás, referido a un *nosotros* que "es ante todo un símbolo, las señas de existencia que siempre intercambiaron cada tribu, cada ciudad, cada pueblo."¹² Así, según Castoriadis, el imaginario representa para la sociedad el elemento que permite su "reunión", y que interviene en su constitución en instituciones como la religión, la familia, los sistemas económicos, etc.¹³

Así, comprender la identidad en tanto *imaginario* significa que no la pensamos como una noción absoluta e inamovible sino que, por el contrario, nos permitimos reconocer en su interior distintos significados operantes en constante puja. Y esta operación nos permite vislumbrar los procesos correlativos al movimiento en la noción de identidad que manejaron los autores que nos ocupan: como bien referíamos, esta noción dista de ser unívoca para los distintos pensadores del período; sin embargo, se puede notar en ellos un cuestionamiento hacia las concepciones precedentes de la identidad en tanto construcción dominadora de las clases, justamente, dominantes.

"Empezamos a reconocer que somos diferentes",¹⁴ plantea Calderón Gutiérrez en el ya referido volumen de Clacso. "El debate sobre la identidad sigue abierto en América Latina", reafirma Barbero en "De los medios a las mediaciones".¹⁵ Pero, ¿cuál es la clave entonces para pensar esta diferencia?

Elegimos aquí dos aproximaciones, la de Xavier Albó y la de Barbero, que consideramos pueden brindar acercamientos paradigmáticos a esa respuesta. Albó, por dar cuenta del extendido razonamiento de la *identidad como integración de las diferencias*; Barbero, por pensarla en relación a las transformaciones sociales derivadas de la introducción de las "nuevas tecnologías" de la información y la comunicación implantadas -transnacionalización mediante- durante los años '80.

Albó parte de la noción de que América, y especialmente América Latina, son identidades prestadas por el conquistador europeo (latino) primero, y luego por el imperialismo yanquizado después. A partir de esta lectura, donde la identidad latinoamericana queda definida entonces "por nuestra dependencia frente a realidades que nos trascienden",¹⁶ este autor plantea una contracara "positiva" de esta visión de identidad: la "identidad desde abajo", que según este autor significa que puede comprenderse mejor lo que es la sociedad latinoamericana cuando se la ve como un conjunto de pueblos y sociedades articuladas no sólo por sus respectivos Estados sino también "por otros vínculos -viejos y nuevos- que cruzan o cuestionan fronteras".¹⁷ Y es allí donde aparece lo más interesante de la exposición de Albó, al sostener éste (parafraseando las clasificaciones hechas por Darcy Ribeiro de *pueblos testimonio*, *nuevos*, *trasplantados* y *emergentes*) que de algún modo todos los pueblos latinoamericanos son de cierto modo *pueblos nuevos en proceso*.¹⁸ pero con diferentes dosis y pesos específicos de lo testimonial y lo trasplantado, y en diversos estadios de cristalización de esa novedad. Y como hipótesis unificante resume Albó: "En el todo y en cualquier grupo de nuestra América Latina (...) hay una síntesis de lo viejo y lo nuevo. Ni lo viejo queda relegado a pieza de museo, ni lo nuevo es relegado por 'foráneo'",¹⁹ ejemplifica.

Barbero, por su parte, plantea que la introducción de las "nuevas tecnologías" de la información y la comunicación en el decenio de 1980 dibuja un escenario en el que vuelven a ponerse sobre el tapete interrogantes acerca de los vínculos entre identidad y modernización latinoamericanas: por un lado, la cuestión del reto que representan para "la vieja tentación idealista de postular una identidad cuyo sentido se hallaría en el origen o en todo caso atrás, por debajo, fuera del proceso y la dinámica histórica y de la actualidad".²⁰ y por otro lado, la cuestión del dilema irresuelto *modernidad - desarrollo*, en el que las tecnologías serían vividas en tanto obligación de apropiación, en pos de superar lo que nos falta para llegar a *ser modernos*,

en el marco de una concepción de identidad que se limita a considerarse como *atraso* y *diferencia* con respecto a las culturas hegemónicas.

Si bien Barbero reconoce y alerta del peligro existente en la equiparación de *incorporación compulsiva de tecnología a desarrollo*, también destaca que este escenario contribuye a sacar a flote los destiempos que conforman la vida cultural de Latinoamérica: tenemos así que en el proceso de apropiación de las tecnologías se evidenciarían los distintos matrices culturales que conformarían América Latina, ya que son diferentes en cada uno los requerimientos hacia aquellas, así como en sus posibilidades de incorporarlas. Y esto nos lleva, ni más ni menos, al escenario que mencionábamos antes al referirnos a la cuestión de la modernidad y la identidad, ya que es justamente esta cuestión la que se debate al rendir cuentas de un *si mismo* que aparece, cuanto menos, endeble intrínseca y extrínsecamente.

Los aportes de la comunicación

Pensar las problemáticas de la *modernidad* y de la *identidad* desde la cultura nos lleva a abordar a esta última desde la perspectiva que planteáramos al inicio de este artículo, es decir, como un lugar privilegiado desde el que interpelar los fenómenos y procesos de comunicación. Durante la década de 1980, en este sentido, se evidencia un renovado interés por la relación entre el proceso de comunicación y la cultura en la que se produce, recuperando en este movimiento el concepto gramsciano de *lo cultural* como "campo estratégico en la lucha por ser espacio articulador de los conflictos".²¹ es decir, de campo en la lucha en la que las clases intentan convertirse en hegemónicas.

Para un concepto de cultura como éste, siguiendo con el razonamiento, es prácticamente imprescindible la comprensión de su *naturaleza comunicativa*: "su carácter de proceso productor de significaciones y no de mera circulación de informaciones y por tanto, en que el receptor no es un mero decodificador de lo que en el mensaje puso el emisor, sino un productor tam-

bién".²²

Una explicación de este interés ha sido intentada por Barbero, quien lo sitúa en el cuestionamiento realizado por los investigadores sociales del período sobre las causas del estancamiento de los países latinoamericanos, evidenciado ya desde principios de los '80. Según este autor, es en esta reflexión donde surge el planteo de si ello se debió a impedimentos externos (presiones de los grandes centros transnacionales, por ejemplo) o bien si había "algo en el proyecto mismo que no dio cuenta de las dimensiones de la realidad latinoamericana, algo que también hizo fracasar estruendosamente el proyecto".²³

A partir de allí, la historia es conocida: de un distanciamiento teórico con el estructural-marxismo se pasa al reconocimiento de que existían quebrantamientos en relación al proyecto del dominador, que tenían que ver con una dinámica cultural propia. Desde los estudios de comunicación, y principalmente desde el estudio de los medios masivos de comunicación, ello significó uno de los más interesantes aportes al período: el de que el proceso de comunicación implica actividad del lado del receptor y no pura reacción a un estímulo, lo que conllevó a su vez la valoración de *especificidades* de ese receptor.

Desde este punto de vista, una postura activa de la actividad de la recepción (valga la redundancia), implica centrarse teóricamente en los procesos locales de la cultura que funcionan "a pesar de, o en resistencia a, los intentos de dominación cultural de los medios de comunicación".²⁴ Los receptores, así, pasan a ser considerados actores activos, con capacidad de resistencia, o bien de "transformar o apropiarse de los mensajes de los medios, ya que éstos son mediados por los procesos, las luchas y los placeres de la vida diaria con los cuales la gente construye y reconstruye sus identidades".²⁵

Es interesante analizar desde la definición de Clifford Geertz de *género confuso* el pasaje de la comunicación entendida como un proceso fragmentado de transmisión de información a través del esquema emisor / mensaje / receptor, y del estudio del mensaje en

sí y de sus efectos, a su focalización en la trama social de los procesos comunicativos, en la que el propio mensaje es atravesado por conflictos, y en la que se reconocen en la recepción misma resistencias y apropiación desde los usos. Podemos afirmar que el estudio de la comunicación se torna un tanto *confuso* no sólo porque para su abordaje se hace evidente el acercamiento desde múltiples disciplinas (es decir, "tomando prestado" y articulando conceptos y preguntas de aquéllas), sino porque interviene además una concepción de la vida social "como algo organizado en términos de símbolos" que los científicos sociales buscan interpretar centrando su atención en "el significado que las instituciones, acciones, imágenes, expresiones, acontecimientos y costumbres (...) tienen para quienes poseen tales instituciones, acciones, costumbres, etc."²⁵ Así, puede comprenderse a la propia cultura en tanto construcción humana de tramas de significación, que el científico social deberá interpretar en pos de desentrañar la significación de esa trama.

Volviendo a los estudios propiamente latinoamericanos, y a fines de abordar su interés por comprender las dinámicas culturales propias de los países involucrados, es necesario detenernos en un concepto de central importancia que aparece en este análisis, y adoptando un significado radicalmente distinto al que venía conllevando. Nos referimos, ni más ni menos, que a la cuestión del *consumo*, que permitiendo una comprensión de los diferentes modos de apropiación cultural, de los diferentes *usos sociales* de la comunicación, sería capaz de ofrecer un marco a la investigación sobre comunicación y cultura. Es evidente que no nos estamos refiriendo aquí a la clásica noción de consumo, en tanto interiorización de valores (de otras clases, de otros sectores) de modo casi automático por parte de las "clases dominadoras", ni a su inclusión en los estudios de *usos y gratificaciones*, sino a un concepto que, resignificado, tiene sus raíces en la lectura de pensadores tales como Antonio Gramsci y Pierre Bourdieu.

El propio Barbero se refiere, para explicar esta idea,

al esclarecedor artículo de Néstor García Canclini "Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular", aparecido en el número 71 de la revista *Nueva Sociedad* del año 1984. En este artículo García Canclini intenta realizar un análisis interrelacionado de lo que llama los "dos paradigmas capitales en la investigación actual sobre la cultura" aproximando las líneas de, por un lado, un autor como Gramsci, estudioso de los procesos culturales en tanto *constituidos por la contraposición entre acciones hegemónicas y subalternas*, y otro como Bourdieu, interesado en el estudio de las culturas en tanto *apropiación diferencial de un bien simbólico común y modo en que son incorporados a la reproducción social a través del consumo*.

Resulta de ello, entonces, que se concibe al consumo como "concepto clave para explicar la vida cotidiana, desde el cual podemos entender los hábitos que organizan el comportamiento de diferentes sectores, sus mecanismos de adhesión a la cultura hegemónica o distinción grupal, de subordinación o resistencia".²⁷ Y esto porque es allí donde se produce, siguiendo a Gramsci, una continuación de las disputas entre las distintas clases por ser parte de la producción y distribución de los productos.

Quizás uno de los lugares teóricos del decenio de 1980 donde más fácilmente pueda persistir el trabajo de estas nociones es el de la *cultura de masas*. Si bien el abordaje de tal tema excede los objetivos del presente artículo, queremos destacar someramente su vínculo con lo que venimos refiriendo como *procesos de modernización* latinoamericanos, desde la mirada del autor que hemos tomado como referencia.

En primer lugar, para Barbero la cultura masiva no se circunscribe únicamente a lo que pasa en los medios de comunicación, ni tampoco es una creación extraña, exterior, a la trama de la sociedad contemporánea en sí, sino que ha venido gestándose desde su interior y en relación con los elementos allí presentes: tanto los procesos de constitución de lo masivo como de la cultura de masa, plantea este autor, son complejos y estrechamente vinculados a la presencia

de *lo popular* y su cultura, y por ello es necesario distanciarse en su abordaje de su comprensión unívoca ya sea como un problema de *cultura producida por los medios de comunicación* o bien de *degradación de la cultura*.

De este modo, al hablar de lo *masivo* estamos haciendo referencia a un *nuevo modo de existencia de lo popular* donde cobran importancia las luchas por la hegemonía, la transformación incesante de la relación de fuerzas que conforman la trama social. Para Barbero, la conformación de las *masas* -entendidas como nueva fuerza histórica, como mayorías explotadas, "subalternas"- haciéndose visibles en las ciudades como nueva mano de obra, vienen a disolver el sistema tradicional de diferencias sociales y de participación público-política, y generan a su vez una producción industrial de cultura destinada al consumo por parte de este sector, cuyo objetivo en tanto mecanismo hegemónico que consistiría en redefinir la función de la cultura²⁸ de modo tal que ya no sea el lugar donde se *marcan* las diferencias (como en la cultura popular) sino que, *masiva*, pase a ser "el lugar donde esas diferencias se encubren, son negadas".²⁹

Sin embargo, y aquí es donde entra en juego el concepto de *consumo*, para Barbero las masas son capaces de reapropiarse y asumir los productos de la industria cultural de modo tal que en ellos se reasuma su visión y vivencia del mundo cotidiano. Y nos encontramos también con aquello que mencionáramos como el nuevo lugar otorgado a la cultura en este tipo de estudios sobre comunicación: aquí la cultura masiva no está ocupando un lugar fijo en el entramado social, sino que es vista como un ámbito en el que coexisten elementos -y usos- heterogéneos: por un lado, provenientes del sector dominante o hegemónico, y por otra parte, de demandas simbólicas del espacio subalterno.

Nuevamente, la modernidad

"Folklore aluvial" es como nombró el historiador José Luis Romero a la cultura de masa. Culturas híbridas, según Barbero. Y ambos autores hablan aquí de

la característica de una cultura que, resultante de un largo proceso de incorporaciones y pérdidas, en modo alguno puede plantearse como unívoca o pura, sino que, por el contrario, más bien podría graficarse desde la intersección de sucesivas capas sedimentadas.

"Lo masivo es hibridación de lo nacional y lo extranjero, del patetismo popular y la preocupación burguesa por el ascenso"³⁰, sostiene Barbero. Se trata entonces de una cultura esencialmente urbana, en la que coexisten un fuerte materialismo y una impronta "sentimental y pasional" y en la que se desvanece, como diría García Canclini, la frontera entre los bienes nombrados tradicionalmente como cultos o populares y su pretensión de ser ámbitos autosuficientes.

Así, como lo sostiene ese autor, podemos encontrarnos con que la cultura *culta* (aquella del arte, la literatura y el conocimiento científico) se vale hoy de dispositivos masivos que han resultado de la producción industrial de los bienes simbólicos. La cultura *popular*, es decir, aquella del saber y las prácticas tradicionales, si bien puede decirse que mantiene algo de ese carácter, desarrolla hoy funciones *modernas*: "atraen a turistas y consumidores urbanos que encuentran en los bienes simbólicos signos de distinción, referencias personalizadas que los bienes industriales ya no ofrecen."³¹ Y nos encontramos así, finalmente, que la cultura masiva resulta en un punto de hibridación de ambas, asumida por los múltiples grupos que vivirán en ella y bajo sus condiciones de existencia. No es casual que estas palabras nos remitan a aquéllas que plantearan una identidad latinoamericana como *integración de las diferencias* en un continente debatiéndose entre la modernidad - posmodernidad.

¿Cómo ubicamos aquí, entonces, a lo que describiéramos como los *aportes de la comunicación* y más específicamente de Jesús Martín-Barbero al debate? Sostiene al respecto José Joaquín Brunner que en América Latina la modernidad no estuvo estrechamente relacionada a los principios ilustrados europeos (como ser la reforma religiosa, los liberalismos económicos y políticos, el pensamiento de la Razón, etc.), sino que en nuestro subcontinente "la modernidad

reina, ante todo, en la cultura de masa, y penetra todo el campo de la producción cultural.¹²²

Brunner acuerda con Barbero al pensar justamente en el destino de aquellas culturas y circuitos culturales que se mantienen ajenos, excluidos por la lógica del mercado, propia de lo masivo. ¿Es que ellos pueden pensarse como un producto extra-moderno? No es esa la opinión de este autor, que plantea, coincidentemente, que estas culturas "son ya parte de la modernidad; se definen en relación con ésta y poco a poco van integrándose en la cultura de masa"¹²³, ya sea ayudando a su apropiación y reelaboración, o bien perdiendo en parte su especificidad.

Barbero, como decíamos, coincide con esta postura e incluso, reconociendo sus deudas con Brunner, lo cita en su artículo "Pensar la sociedad desde la comunicación: un lugar estratégico para el debate a la modernidad" (1995), cuando afirma que, más desde un parentesco filosófico o político, la modernidad en América Latina se vincula "al desarrollo de los medios de comunicación y a la formación de los mercados culturales."¹²⁴ Y es aquí donde queremos llegar.

Pensar la modernidad latinoamericana eminentemente como una "modernidad cultural" (la modernidad penetró en nosotros en la cultura, sostiene Brunner) significa reconocer en ella su sincretismo y homogeneidad. Porque este reconocimiento implica considerar que, si bien en un momento los núcleos culturales sobre los que penetra la modernidad hayan sido elitistas, tradicionales, el campo *cultural moderno* se despliega sobre y por sobre ellos, diferenciando y profesionalizando el ámbito de la cultura, a la par que instalando "sus instituciones, personal, tecnologías de producción, circuitos de transmisión y conformación de una específica cultura de masa"¹²⁵, los que configuran a su vez nuevos aparatos de integración de esos ámbitos ahora diferenciados de las artes, la ciencia, la tecnología, etc.

Son así otros actores, según este autor, los que orientan entonces la modernización. Y nos animamos aquí a proponer que, si la modernidad resulta que se visualiza principalmente en la cultura, y si -más aun- la

cultura moderna es principalmente *de masa*, nos encontraremos nuevamente con que "la especificidad de América Latina ha sido mezclar todo el tiempo pre-modernidades, modernidades, y posmodernidades."¹²⁶

El planteo central del artículo de Brunner, entonces, reside en poner sobre el tapete que, tanto en los abanderados de la modernidad como en los de la posmodernidad latinoamericana, lo que en realidad se está efectuando es un intento por "rescatar un específico cultural latinoamericano; la discusión sobre la identidad de este específico" a partir de la historia; la subsistencia de las culturas autóctonas en medio de la modernización; el nacionalismo versus la penetración cultural; la dependencia y el imperialismo; en suma, falsedad o autenticidad de la modernidad latinoamericana.¹²⁷

Es válida esta larga cita si queremos comprender cabalmente quiénes son los destinatarios de esta cuasi acusación. Nos referimos aquí a lo que Brunner nombra como *tesisistas de la pseudomodernidad*, es decir, aquellos autores que pensaron la modernidad latinoamericana como un artificio, como "una constelación cultural superpuesta a una realidad más real de Latinoamérica", ya sea ésta indígena, natural, incluso popular. Para esta tesis, inspirada en el modelo europeo de la modernidad, faltaron aquí elementos que hubieran hecho posible hablar de una modernidad en serio: revolución industrial, burocratización weberiana del Estado, reforma religiosa.

La sentencia de que "la modernidad no es un juego de todo o nada" puede darnos una idea de hacia adónde apunta este autor. Decíamos que para Brunner la modernidad latinoamericana es eminentemente cultural¹²⁸; sin embargo, ello no ocurre de un modo uniforme sino más bien heterogéneo: nos encontramos aquí que el proceso de diferenciación cultural y desarrollo de un aparato masivo coexiste con modos de producción cultural altamente diferenciados (esto es, de aquellos circuitos que aun operan fuera del mercado; pensemos aquí quizá en producciones artesanales / tradicionales, aun no devenidas souvenir turístico) y, por ende, con un mercado cultural segmentado, en el

que las formas de participación y consumo pueden resultar increíblemente diversas.

Como decíamos párrafos arriba, para Brunner la existencia de estas culturas *alternativas*, si bien en el sistema *moderno* pueden resultar marginales / marginadas, no lo son en relación a la modernidad en sí, sino que se definen en relación con ella y se integran paulatinamente en su cultura (de masa), ya sea como un producto o como código resignificante. Esta afirmación nos lleva a nuestra cuestión principal: el reconocimiento de la variedad, la diferencia, no es en Brunner una mirada nostálgica hacia un pasado sobre el que se haya impuesto una *cosa-modernidad* que poco tenía que ver con aquél, sino que, por el contrario, es la forma específica de existencia de la modernidad en América Latina.

Encontramos en esta postura puntos de contacto con la tesis de García Canclini acerca de la modernidad y sus "vínculos equívocos" con las tradiciones culturales latinoamericanas. Sin embargo, las ideas de Brunner son más radicales en el sentido de que no piensa una escisión entre estos dos elementos sino que la experiencia de la modernidad ya habría, en su base, permeado nuestras sociedades en el modo heterogéneo particular de nuestra historia.

En el otro lado, Brunner va a ubicar a los defensores de la pseudomodernidad, tesis que, según este autor, desenmascara a la modernidad como un artificio, enunciándose bajo distintas variantes: la "revitalización de los cultos interiores de la región", revalorizando lo mágico-real y las "metáforas fundantes" de la naturaleza y sus fuerzas; el reconocimiento de la "raíz sincrética" de la cultura latinoamericana, producida por la fusión de creencias indígenas y cristianas; la existencia de una religiosidad de masas como manifestación de un espíritu cultural latinoamericano, "en la específica síntesis novohispánica, cristiana, barroca y mestiza"; y la denuncia de una "penetración cultural norteamericana", en la que la modernidad sería la nueva imposición y difusión de esa ideología, eminentemente consumista.

Entonces, ¿dónde encontramos a Barbero? Es

necesario recordar, en primera instancia, que en su planteo sobre la identidad latinoamericana en tanto masiva e híbrida, afirma distanciarse de la discusión actualizada entre populistas e ilustrados. Según este autor, en la década del '80 este debate aun se centraba en un dualismo que oscilaba entre la identificación de la tradición, lo propio, con lo indígena y rural, por un lado, y la visión de lo popular urbano como un obstáculo fundamental al desarrollo, por otro.

"Folkloristas" o "nacionalistas populistas" llama Barbero a los defensores de la primera de las posturas, para quienes -obsesionados con *el rescate de las raíces y la pérdida de identidad*- el lugar de lo propio latinoamericano se encontraría en el mundo indígena y rural. Paradójico, sostiene Barbero, pensar que en un momento en el que la mayoría de la población es urbana pueda hablarse aun de aquéllas en el sentido de autenticidad, de descontaminación, incluso de identidad.

Justamente, en esta vertiente existirían dos líneas que van en esa dirección: por un lado, la teoría de que lo indígena, desde una posición de *diferencia*, se convierte en el espacio de salvaguarda de la pureza étnica, y ajeno a las instancias del desarrollo capitalista. Por otra parte, aquella postura que piensa a lo indígena desde la *resistencia*, "sobrevalorando la capacidad de supervivencia de las etnias"¹²⁹, es decir, pensándolo como una instancia autónoma dentro de la trama social.

En este sentido es que Barbero manifiesta coincidir con García Canclini, al pensar estas culturas no desde la autonomía ni tampoco desde una visión de fetiche cultural capitalista, sino como parte integrada a la estructura del capitalismo aunque manteniendo una realidad-cultural y, en algunos casos, productiva en la que subsisten caracteres propios.¹³⁰

Resta ahora identificar a los "ilustrados", de quienes también busca diferenciarse nuestro autor. Barbero ubica, bajo esta ala, en esta nueva versión de un viejo debate, a aquella tendencia que, evocando también lo popular como lo rural, lo campesino, le niega la posibilidad de que exista como hacer cultural.

Casi vergonzante, afirma, esta identificación de lo popular con lo llano, lo simple, lo cultural y políticamente inmaduro, que ubicará en la ciudad, en la élite más precisamente, la existencia misma de la cultura, negándole toda entidad en algún espacio distinto.

Puede decirse entonces que la distancia en la que se posiciona Barbero en su concepto de lo popular-masivo, tanto de una añoranza por la pureza cultural como del pensamiento de la degradación de la cultura de ese sector, nos lleva a ubicar a este autor en otro espacio. En él lo masivo (mediático, cultural), nuevo e insoslayable elemento de la identidad moderna latinoamericana, no se reduce a reproducir la lógica del mercado de bienes y consumo capitalista sino que, desde su misma presencia, interpela y se construye en tanto *mediación* entre las distintas prácticas y acciones allí presentes. De este modo, este autor no piensa lo masivo como algo puramente exterior y fagocitante de lo popular, de las distintas culturas que en él residen, sino como su nuevo modo de existencia, de acuerdo a las condiciones sociohistóricas de su tiempo.

Será inevitable, por otra parte, que en esta transformación de lo popular surjan otras figuras sociales y culturales, nuevos sujetos y subculturas -los grupos de género, de distintos sexos, etc.- que coexistiendo con los preexistentes darán a lo masivo un color particular. Vigencia no siempre reconocida por las mediaciones tradicionales (como los partidos políticos) sino mejor expresado por otras como los medios masivos que, aun desde su uso hegemónico y con miras homogeneizantes, serían capaces de coadyuvar, interpe-lándolo, a la constitución de este popular moderno.

Tras este rodeo, ahora sí, estamos en condiciones de volver a preguntarnos: ¿son los aportes de Barbero *pseudomodernos* en el sentido que describe Brunner? Adscribimos, pero con reservas. Porque, como hemos descrito, lejos se asume Barbero de un pensamiento que dote de una pureza, de una autonomía inmediata, a la cultura e identidad latinoamericanas. Sin embargo, creemos que en esa misma aseeración se deslizan vestigios de una nostalgia romántica y casi obstinada

en la afirmación de la singularidad de esa cultura.

Pseudomoderno, sí, pero no en el sentido de negación absoluta de una modernidad impuesta, artificial, superpuesta a una realidad más real de Latinoamérica, sino más bien en el sentido de defensor a ultranza de una *diferencia* latinoamericana que se manifestaría en su mismísima modernidad y que se expresa en la hibridación, el mestizaje, la mixtura constante entre sus pasados y presentes indígenas, rurales, urbanos, aunque en su *rescate* se pongan en un segundo plano las desigualdades insoslayables que subsisten en su vivencia.

Resta plantear si, más allá del ejercicio válido de esta función intelectual crítica, no han quedado en este análisis cuanto menos soslayados tras el lugar omnipresente de la *cultura* aspectos políticos, económicos, *materiales*, que ven desdibujados su peso específico en este cuasi intemporal de una "espiritualidad" propia.

Notas

1. BELLO, G.; BUENAVENTURA, J.G. Y PÉREZ, G. "Concepción de la comunicación y crisis teóricas en América Latina", en *Revista Diálogos de la Comunicación* N° 20, Lima, abril de 1998.
2. EMANUELLI, P., "¿Instituciones públicas y/o privadas? El lugar de la investigación crítica argentina de la comunicación en los años 2000", en *Revista Latina de Comunicación Social* N° 20, Tenerife, agosto de 1999, en www.ull.es/publicaciones/latina/a1999eag/61pau.htm
3. BARBERO, J. M., "Comunicación de fin de siglo. ¿Para dónde va nuestra investigación?", en *Revista Telos* N°47, Fundesco, Madrid, septiembre-noviembre de 1996.
4. BARBERO, J. M., "Pensar la sociedad desde la comunicación: un lugar estratégico para el debate a la modernidad", en *Revista Diálogos de la Comunicación* N°20, Lima, abril de 1998.
5. Cfr. en BARBERO, J. M., *De los medios a las mediaciones*, Ed. Gustavo Gili, Mexico, 1987.
6. Cfr. en BERMAN, M., "Introducción: La modernidad. Ayer,

hoy y mañana.", en *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1989, págs. 1-2.

7. Cfr. en GARCÍA CANCLINI, N., *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2001, pág. 40.

8. BARBERO, J. M., *De los medios...*, op. cit., pág. 165.

9. Cfr. en BERMAN, M., op. cit., págs. 23-27.

10. CALDERÓN GUTIÉRREZ, F., "Introducción", en *Clacso. Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*, Ed. Clacso, diciembre de 1988.

11. GARCÍA CANCLINI, N., op. cit., pág. 44.

12. CASTORIADIS, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1, Tusquets Editores, Barcelona, 1989, pág. 256.

13. FERNÁNDEZ, A. M., "De lo imaginario social a lo imaginario grupal", en *Revista Actualidad Psicológica*, Buenos Aires, noviembre de 1992.

14. CALDERÓN GUTIÉRREZ, F., op. cit., pág. 11.

15. BARBERO, J. M., *De los medios...*, op. cit., pág. 205.

16. ALBO, X., "Nuestra identidad a partir del pluralismo en la base", en *Clacso. Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*, Ed. Clacso, diciembre de 1988, pág. 37.

17. *Ibidem*, pág. 38.

18. Darcy Ribeira consideraba pueblos nuevos aquellos surgidos de la conjunción, de culturación y fusión de matrices étnicas, africanas, europeas e indígenas.

19. ALBO, op. cit., pág. 38.

20. BARBERO, J. M., *De los medios...*, op. cit., pág. 199.

21. BARBERO, J. M., *De los medios...*, op. cit., pág. 84.

22. BARBERO, J. M., *De los medios...*, op. cit., pág. 228.

23. SPIELMANN, E., "Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esa etiqueta apareciera", en *Revista Dissens*, Berín, noviembre de 1996, en www.javeriana.edu.co/pensar/Rev33.html

24. LAVERDE TOSCANA, M. C.; REGUILLO, R. (editoras), *Mapas nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 1998, en www.comminit.com/la/pioneros/flapioneros/pioneros-4.html

25. *Ibidem*.

26. GEERTZ, C., "Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social", en *Conocimiento local*, Ed. Paidós, Buenos

Aires, 1995, pág. 34.

27. GARCÍA CANCLINI, N., "Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular", en *Revista Nueva Sociedad* N° 71, Caracas, 1984, pág. 69.

28. Barbero está pensando aquí en la definición de cultura popular en tanto afirmación de los caracteres específicos "de clase": sistemas de valores, principios de comportamiento.

29. BARBERO, J. M., *De los medios...*, op. cit., pág. 134. Aclaramos que en su explicación Barbero asimila las expresiones de "lo masivo" y "cultura de masa" o "cultura de masas", que emplea indistintamente.

30. *Ibidem*, pág. 173.

31. GARCÍA CANCLINI, N., *Culturas híbridas...*, op. cit., pág. 39.

32. BRUNNER, J., "¿Existe o no la modernidad en América Latina?", en *Clacso. Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*, Ed. Clacso, diciembre de 1988, pág. 98.

33. *Ibidem*.

34. BARBERO, J. M., "Pensar la sociedad desde la comunicación...", op. cit.

35. BRUNNER, J., op. cit., pág. 98.

36. SPIELMANN, E., op. cit.

37. BRUNNER, J., op. cit., pág. 97.

38. Algunos de los procesos que apuntarían en ese sentido en Latinoamérica, según Brunner, son la creciente importancia de la cultura urbana frente a la rural, la alfabetización masiva y la escolarización, ambas en el camino hacia la cultura masiva.

39. BARBERO, J. M., "De la comunicación como asunto de medios...", op. cit., pág. 156.

40. Es interesante el caso de las artesanías que plantea Barbero, que, como producción originaria y auténtica, deben sobrevivir -urgidas por la necesidad económica de los asentamientos- entre las presiones de originalidad de diseño, rusticidad y tradición folklórica del turismo que, obviamente, contribuyen más bien a artificializarlas.

Registro Bibliográfico

BUSSO, Mariana.

"Barbero y su tiempo: América Latina, comunicación y modernidad",
en *La Trama de la Comunicación Vol. 11, Anuario del Departamento
de Ciencias de la Comunicación*. Facultad de Ciencia Política y
Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario.
Rosario. Argentina. UNR Editora, 2006.