

Figuraciones: Las culturas y políticas de la modernidad

Conversación con Néstor García Canclini*

Margarita Zirez, Mabel Piccini y Raymundo Mier

La declinación de los modelos

M.P.: A propósito de tu reciente libro¹, Néstor, lo primero que me suscitó su lectura fue reconocer un cambio en las perspectivas tradicionales para analizar los problemas de comunicación en el marco de los estudios sobre la cultura. Me gustaría que hablaras un poco acerca de sus enfoques centrales. Reconozco en ellos alguna proximidad con estudios que se realizan actualmente en Europa y en los Estados Unidos y que se inscriben en las corrientes llamadas "pos-modernas". Y utilizo esta designación por facilidad y sólo para distinguir y ubicar en algún lado ese tipo de investigaciones que han transformado de manera renovadora los esquemas y perspectivas teóricos ya muy agotados, y creo que en vías de declinación, de los modelos clásicos en este campo. ¿Cómo ves los procesos de cambio en los estudios sobre las llamadas industrias culturales?

*Profesor e investigador del departamento de Antropología, UAM Iztapalapa.

¹García Canclini, Néstor, *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, México, 1990.

N.G.C.: Me parece que estamos tomando nota, con bastante dificultad, de la artificialidad con que se construyeron, teórica o conceptualmente, los campos de estudio de la cultura. Uno de los puntos de partida del libro es cuestionar radicalmente el modo en que se ha aislado su pretendido objeto específico de estudio, la historia del arte y de la literatura al ocuparse del campo de lo culto, el folklore y la antropología al delimitar un supuesto campo de lo popular y los estudios comunicacionales al definir también un espacio supuestamente propio, distintivo. La falta de justificación de este recorte de lo social en los dos primeros casos se ha comenzado a ver desde hace mucho. Los historiadores sociales del arte y de la literatura fueron quizá los primeros en registrar que los discursos visuales y literarios partían de formas anteriores de visualidad y, a su vez, eran resignificados y transformados en su circulación social, en interacción con otras textualidades y otras visualidades. Los estudios semióticos, al poner en relevancia la existencia de otras formas de textualidad social que podían ser analizadas de un modo semejante a los textos llamados literarios, encontrando también en ellos significaciones o aspectos estéticos, hicieron estallar esa pretendida insularidad de un conjunto de cuadros o un conjunto de libros, novelas o relatos.

Por otro lado, la reivindicación de lo popular en el folklore desde el siglo XIX, en el siglo XX por la antropología, y luego por los populismos políticos, y en América Latina por ciertas corrientes de las ciencias sociales nutridas en el populismo político, hicieron evidente que lo popular también era un campo de límites borrosos, blandos, que lo popular había sido constituido por estrategias hegemónicas, desde un polo masivo. Esto ha sido rastreado en los almanaques, en formas literarias de colportage en el siglo XIX en Francia, en España y otros países, de manera que no estamos ante una problemática nueva.

Lo que ocurre es que esa problemática había sido disimulada por estrategias académicas y por políticas de constitución de campos que necesitaban especificidad y autonomía profesional para justificarse, pedir presupuestos, crear departamentos universitarios, carreras en las que se estudiaba este tipo de disciplinas como si fueran un universo separado. En el caso de los estudios comunicacionales creo que la problemática es equivalente, aunque más reciente. A mí me importa colocarla en relación con las otras dos, las de lo culto y lo popular, porque me parece que la construcción de los estudios

comunicacionales como correspondiendo a un universo de "lo masivo" presenta dificultades semejantes a los de la historia del arte y a los análisis antropológicos sobre lo popular. Las estrategias académicas son semejantes aunque los medios masivos de comunicación han aparecido a fin del siglo XIX y principios del XX, con la prensa y la radio primero, y a partir de los años 50 con la expansión tan vertiginosa de la televisión. Quizá es por eso, por esta celeridad de la expansión, que se volvió más evidente en este campo la inconsistencia de haber construido un universo disciplinario sólo con algunos procesos tecnológicos y ciertas derivaciones sociales, cuando en realidad los sistemas massmediáticos recogen un conjunto de mensajes preexistentes en lo que se llamaba culto o popular. Los medios masivos les dan repercusiones, alcances distintos, también establecen formatos que son nuevos pero no configuran una problemática suficientemente específica como para justificar algo así como la comunicología, una disciplina separada de otros espacios en que se trabaja la cultura.

Si uno recorre la bibliografía sobre comunicación producida en América Latina y también en otros lugares en los últimos treinta años encuentra que hubo un primer momento de asombro ante la expansión de estos medios electrónicos más que un intento de entender sus diferencias o su especificidad. Hubo una cantidad grande de trabajos empíricos, de diagnóstico, de observación y sobre todo de registro de las macrotendencias de desarrollo de la economía de la comunicación y las políticas de comunicación, pero todo se hizo con baja consistencia teórica y un alto grado de subordinación política. En unos casos hacia una política de izquierda que quería denunciar el papel manipulador de estos agentes; en otros desde una orientación empresarial que trataba de aprovechar al máximo la potencialidad de estos nuevos agentes.

En la medida en que se fue sofisticando el análisis se empezaron a hacer algunos estudios de consumo, de recepción, donde se vio con mayor complejidad el proceso comunicación. Se advirtió que no se lo podía entender si no se usaban recursos de otras disciplinas, de otros campos, de la semiología, de la historia del arte y la literatura. Había problemas de textualidad y de visualidad en la comunicación que estaban tratados desde antes por otras tendencias en el estudio de la cultura. Creo que esto ha hecho patente la artificialidad de las construcciones teóricas en el campo comunicación y la imposibilidad

de seguir insistiendo en esa supuesta autonomía o especificidad. Creo que no hay ningún libro importante en la última década con innovaciones teóricas en el área de comunicación que trabaje las cuestiones comunicacionales o de cultura masiva como un problema independiente, autónomo. Estoy pensando en algún trabajo como los de Mabel cuando habla de la imagen del tejedor; es un intento de ver esas conexiones múltiples que descentran la comunicación hacia otros espacios y obligan a tomar en cuenta su inserción en procesos culturales más amplios. El libro de Jesús Martín Barbero, uno de los pocos textos con desarrollo teórico innovador que se hace en los últimos años, desde su mismo nombre está abriendo este proceso: *De los medios a las mediaciones*. Basta de hablar de medios y creer que es una problemática autónoma.

Sin embargo, me llama la atención que, si bien hace unos diez años por lo menos que se está diciendo esto, hay una enorme resistencia a reformular los programas de las carreras de comunicación, las estrategias de las revistas de comunicación, y se sigue pretendiendo que este universo tendría una entidad claramente diferenciada. En este momento no veo, ni siquiera desde el punto de vista económico que esta autonomía sea defendible. Había una especificidad económica hasta hace unos años porque las empresas que producían televisión o radio se dedicaban específicamente a eso. En la actualidad organismos como Televisa o Red Globo intervienen en todos los niveles -en lo culto, lo popular y lo masivo-. Televisa posee centros culturales de arte culto, palenques populares, una cantidad de espacios masivos y no masivos que le dan una extensión mucho más allá del campo definido como comunicación, de modo que no hay ninguna justificación ni teórica ni empírica, ni económica ni política ni estética para seguir entendiendo el campo comunicación electrónico como separado.

Resistencia a la teoría

R.M.: Néstor, tocas el punto de la resistencia. Eso me recuerda un tema que quizá, aunque toca oblicuamente lo que has expuesto, incide y permite replantear la cuestión. Me refiero a lo que Paul de Man llama la resistencia a la teoría. Aunque él la desprende de una reflexión solamente literaria creo que sus consideraciones pueden

iluminar ciertos aspectos del problema de la resistencia en el discurso crítico. Si no lo malinterpreto, la resistencia no sería una barrera psicológica, ni siquiera sociológica o política, sino que es una condición del texto crítico mismo, engendrado por su propia textualidad y por el carácter que tiene la escritura al volverse sobre sí misma, sobre el hecho de la significación, en el movimiento crítico. Descolocar desde el texto mismo el problema de la significación tiene otro efecto: desplaza el lugar mismo de la subjetividad desde la que surge la mirada crítica. La resistencia surge entonces como una modalidad de la significación del propio texto crítico que busca preservar la identidad y la presencia de una subjetividad, de un sentido determinado. Si extendemos este planteamiento a otros órdenes reflexivos de la significación, a la cultura misma, quizá nuestra perspectiva de la resistencia se transforme. No se trataría entonces de una resistencia surgida desde sujetos, desde identidades -ni siquiera identidades colectivas, si podemos hablar en esos términos-, sino desde la condición misma de la cultura, de las modalidades que ésta se da para alentar la reflexión sobre sí misma. Ahí es, en ese movimiento envolvente de la cultura, reflexivo, donde se estaría necesariamente ante una resistencia de la significación, una "inercia" del sentido, de la identidad de las subjetividades a preservarse. No se hablaría entonces de ciertas coyunturas históricas de esta resistencia. Tampoco se condicionaría a ciertas modalidades organizativas o ciertos sistemas de determinaciones sociales de la resistencia. La reflexividad crítica como acto de desdoblamiento y desplazamiento del sentido suscitaría entonces un movimiento de afirmación de la significación y de la identidad.

N.G.C.: Tú hablas del riesgo de la resistencia de la teoría por el riesgo del desmembramiento del objeto de estudio. Estoy de acuerdo en la importancia de ese problema, pero lo veo asociado al desmembramiento del sujeto o de la ilusión del sujeto de estudio, sujeto individual y sujeto grupal o gremial. Para ocultar la artificialidad en la construcción de los campos teóricos en las ciencias sociales ha sido necesario negar las conexiones de cada campo con otros. Entonces se imaginan sujetos de conocimiento que sustentarían la problemática del campo. Así la teoría se vuelve autojustificable. Pienso que lo que da cientificidad a una teoría es su capacidad para cuestionar sus propios fundamentos. Quizá sea la única diferencia entre discursos

científicos y no científicos. Coincido en ésto con lo que dice Eliseo Verón: el discurso científico no está librado de los riesgos de la ideología, simplemente tiene instrumentos para cuestionar su modo de constituirse como objeto de estudio, la relaciones de lo textual y de lo extratextual, o sea el modo de construcción del discurso. Hay muchas maneras de conocer, pero la de la ciencia es distinta porque se hace como algo relativo, que no aspira a una verdad generalizada sino a hipótesis más afinadas. Cuando dejamos de pensar que esas hipótesis pueden ser dudosas y las establecemos como a priori, como principios absolutos, dejamos de hacer ciencia. La mayor resistencia a la teoría me parece que surge cuando no soportamos este vértigo que produce pensar que fundamentos desde los cuales estamos estudiando algo podrían ser otros o que los que usamos son simples ilusiones. No me parece mal que haya fundamentos o que haya principios: es indispensable tenerlos para hacer algunas apuestas metodológicas y manejarse con un universo restringido, no diseminarse, no perderse totalmente, pero esos principios tienen que estar expuestos todo el tiempo a que se les cuestione y se les remplace por otros.

M.Z.: Néstor, tú empleaste la expresión de artificialidad cuando estabas hablando de la manera como se han constituido y se han delimitado los diferentes campos de estudio de la cultura. A mi me parece esta expresión no muy acertada. La artificialidad de dichos campos se podría interpretar en el sentido de total arbitrariedad o indeterminación. Convendría destacar que se trata de construcciones sociales en las que han intervenido diferente tipo de intereses políticos: académicos y económicos, así como múltiples lógicas teóricas, cuya interacción -sin duda- es en parte indeterminable y difícil de asir. Tú mismo señalabas como los estudios sobre lo culto, lo masivo y lo popular que se constituyeron en un principio como campos totalmente autónomos, han visto puesta en duda su autonomía conforme determinados movimientos teóricos dentro de la historia del arte y de la literatura, así como movimientos políticos como el populismo se han llevado a cabo. También destacaste que las estrategias académicas y la lógica institucional presupuestaria universitaria -a pesar de los movimientos señalados anteriormente- ignoran la interdependencia de esos campos. En esta misma perspectiva me pareció muy interesante que señalaras como los estudios de

la comunicación se constituyeron en un campo autónomo en gran medida por la mirada instrumental que los guiaba, por su subordinación a intereses empresariales y después a políticas de izquierda, pero conforme sus análisis han tenido que contemplar procesos más complejos como los de recepción, han tenido también que recurrir a otras disciplinas como la semiología o el psicoanálisis -entre otras- que han puesto también en duda su autonomía. Debido a todo esto, creo que no se puede hablar de la artificialidad de dichos campos, sino de construcciones que responden a múltiples intereses.

N.G.C.: Estoy de acuerdo. Mi enfoque es constructorista. Cuando hablo de artificialidad no estoy pensando en lo artificial como opuesto a lo natural, porque al fin de cuentas ni siquiera cuando hablamos de naturaleza existe una tal naturaleza en sí, independientemente de lo que los hombres hemos hecho con ella. Toda la naturaleza está transformada, subordinada a la cultura, está interactuando con procesos sociales y culturales. Estoy poniendo la artificialidad como se usa en un laboratorio al construir un conjunto de condiciones fabricadas experimentalmente en las cuales ciertos principios y ciertas experiencias son pertinentes. La artificialidad en sí misma no está mal; el problema es si se justifica cuando se la contrasta con procesos empíricos. Toda ciencia avanza en procesos artificiales, construyéndose en laboratorios, delimitando aún en la sociedad misma situaciones empíricas que parecieran susceptibles de experimentaciones. No es necesario aislar a diez personas en una sala de una oficina investigadora de mercado y hacerles un análisis motivacional para que se encuentren en una situación experimental. Se la puede definir también artificialmente como experimental cuando se hace una muestra con encuestas y se va a las casas donde la gente realmente vive, pues aunque la gente viva allí, en la ciudad cotidiana, el procedimiento de encuesta o entrevista, cualquiera de los instrumentos que se utilicen, hace un aislamiento de ciertos elementos, de ciertas interacciones.

El problema no es tanto que la artificialidad exista, sino que sea consagrada por la estrategia teórica que se niega a pensarla como artificial. Esto es lo que ha pasado en la teoría de la comunicación, en muchas corrientes de la historia del arte y de la historia literaria cuando se decide que la literatura es un conjunto de obras o que el arte es un conjunto de cuadros, o relaciones entre los cuadros y las biografías de los pintores. En el caso de la comunicación se decide

que es un conjunto de emisores, mensajes, canales y receptores. Hoy vemos con bastante claridad que ese aislamiento de cuatro o cinco elementos, como ocurre en la secuencia de Benveniste, operan con una artificialidad que no da cuenta de la cantidad de componentes de las prácticas y de las interacciones sociales discursivas que intervienen para el desarrollo de las culturas electrónicas de comunicación masiva.

M.P.: A mí me gustaría retomar lo que Raymundo evocó hace un momento sobre las ideas de Paul de Man acerca de las dificultades que enfrentan ciertos proyectos -y procesos- de conocimiento ante la enigmática "resistencia" que ofrecerían ciertos objetos o campos de objetos de estudio. Me parece que este es un tema de interés en nuestros dominios. ¿Lo que se pone en cuestión es cómo delimitar los espacios de la significación? ¿se trata en este caso de que nos enfrentamos a objetos que se dispersan en múltiples sentidos? ¿qué pueden ser motivo de múltiples interpretaciones? ¿qué escapan, en alguna medida, a los acotamientos que la mayoría de las disciplinas sociales producen sobre sus materiales de análisis? ¿se trata de un cuestionamiento que afecta toda una manera de conocer, de delimitar el campo de lo real sujeto a conocimiento desde la perspectiva de la cultura y de la significación?

Tengo la impresión de que este problema tiene un peso significativo en la plática de hoy; hablamos de los procesos culturales en sus diversas manifestaciones y se pone en evidencia, a cada momento, la dificultad de penetrar en un tejido que adquiere un curso complejo, que entra en conexiones a veces imprevisibles, que establece redes de entrada y salida que no resultan fáciles de precisar. Estamos ante el cruce de muchos espacios, se multiplican los registros: por momentos hablamos de políticas o estrategias culturales, de períodos históricos; las escenas son variables, tanto desde una perspectiva estética como antropológica; se suceden los actores en estos escenarios del mismo modo que se suceden las obras o los rituales. Hablamos de la artificialidad de un recorte sobre "lo real", de los límites que se imponen en el mismo momento en que se define un objeto de estudio ¿cuáles son los alcances epistemológicos de estas ideas de Paul de Man?

R.M.: Quizá valga la pena esquematizar un planteamiento en este momento: el problema es el de la clausura de las teorías aparentemente ineludiblemente vinculado a la delimitación de sus objetos. ¿Cuál es la delimitación de las significaciones, de un campo de significación? ¿la afirmación de su clausura no conllevaría la afirmación de una "calculabilidad" de la significación? ¿no acarrea esto ya una serie de riesgos y de un empobrecimiento notable de los horizontes de una teoría? Quizá esto pudiera ser una forma velada de afirmar un determinismo en la significación, que encerraría a la significación en los límites -aunque incalculables- definidos por la estructura. No obstante, quizá esta calculabilidad de la significación traicione las potencias mismas de todo acto de engendramiento simbólico. Como afirman de Man y otros, tal vez sea la condición misma de la significación su naturaleza incierta, con momentos de indeterminación. Esto puede ofrecer una conclusión desconcertante: afirmar el determinismo de la significación puede hacer plausible el análisis, pero lo revela como insustancial, la afirmación del no determinismo de la significación nos haría la tarea del análisis cultural impracticable, puesto que la significación misma del discurso analítico está edificada sobre sus puntos de fuga. Quizá estos dos límites extremos señalen más los riesgos y los límites que las vías admisibles para una concepción y un análisis de la cultura, pero creo, sin embargo, que no debemos perderlos de vista.

Las categorías de análisis se vuelven incalculables, la teorización de la significación parece entregada a una derivación sin fin. Esto da vértigo y este vértigo de la significación es el punto en que se hace visible la resistencia. Pero no surge del investigador. No es el investigador el que se "resiste" a teorizar, no son los sujetos de la cultura los que se "resisten" a todo proceso que exhibe los sustentos de la "convencionalidad", es el movimiento vertiginoso de la significación al volver sobre sí misma lo que descubre la resistencia. El objeto del análisis, la significación, destruye su propia interpretación o bien la desmembra.

El objeto del análisis cultural es la significación: el instrumento analítico es también la significación. Esta "homogeneidad dual", el discurso como objeto y como recurso de comprensión, ha sido muchas veces invocada -bajo las reflexiones sobre los metalenguajes, sobre la pansemioticidad y tantos otros que hemos apreciado sobre todo en los últimos veinte o treinta años-, pero sus efectos difícil-

mente se han apreciado en el análisis antropológico de la cultura. Cuando ese objeto, la significación, se hace inasible para el análisis, cuando la interpretación se revela como indeterminada se afirma simultáneamente la indeterminación de la identidad misma del objeto analizado. Esto cierra la posibilidad de "modelizaciones" estructurales o modelos de intercambio determinados. El efecto que esto suscita en el analista es casi siempre un sobresalto, un vértigo, una tentación de abandono o de clausura, la ansiedad ante el deslizamiento de las significaciones y la apertura virtualmente inaprehensible de la dinámica de imaginación cultural.

La noción de artificialidad que Néstor introduce me llama mucho la atención. Podemos pensar, en efecto, la artificialidad en el marco de la producción científica, es decir, de un producto controlado, de un simulacro, de una duplicación, de un sustituto funcional de algo natural producido desde un proceso estrictamente reproducible y controlable. Lo que me pregunto es ¿qué pasa con la artificialidad cuando ésta se plantea en el orden de la significación? Néstor señaló, y esto me parece muy importante, que la artificialidad plantea el problema de la delimitación de un campo, de su finitud, incluso se podría decir de su confinamiento. Volvemos al problema que surge de asumir a la significación en un ámbito finito y nítidamente delimitado. La profunda crisis de validez de las epistemologías contemporáneas creo que enfrentan, en otro espacio de conocimiento, otro rostro de este mismo problema.

El riesgo del delirio

N.G.C.: Para tratar esta cuestión podríamos pensarla como parte de la lucha entre epistemologías anarquistas y epistemologías principistas, por llamarlas de alguna manera. ¿Vale la pena delimitar universos de estudio que faciliten el trabajo del investigador? Esta es una parte del problema. Pero a la vez debemos admitir el hecho de que ya existen formas establecidas de constituir los objetos de estudio: en la medida en que somos investigadores no independientes, que recibimos un salario, pedimos financiamiento a otras instituciones, debemos elaborar un proyecto de investigación con ciertos formatos e interactuamos en redes de investigadores que van a juzgarnos, en revistas que tienen dictaminadores y deciden si ese artículo se publi-

ca o no, en tanto debemos tomar en cuenta estas condiciones hay un conjunto de fórmulas ya establecidas con las cuales hay que luchar para poder hacer un trabajo de conocimiento. No es sólo un problema epistemológico sino que interastral todo el tiempo con redes institucionales establecidas.

Una manera de encararlo, que a mí me ha parecido fecunda, es tratar de desempeñarse en varias disciplinas a la vez. Es un poco el intento de este libro: hay capítulos que parecen escritos por un sociólogo de arte, que a veces se arriesga a ser un poco historiador en la discusión sobre la modernidad en América Latina; hay capítulos que parecen escritos por un antropólogo y al final me meto con la teoría de la comunicación y su relación con la política. Caracterizaría esta estrategia con una imagen: es como acercarse a una casa para ver que hay adentro y querer entrar por varias ventanas a la vez. Me acuerdo de una frase de Benjamín que en algún momento pensé poner como uno de los epígrafes del libro: "Tejados, pararrayos, barandas, veletas, artesonados: todos los ornamentos sirven al que escala fachadas". Subyace aquí la idea de que adentro de la casa quizá no haya nada o quién sabe si alguna vez se llegará a saber qué hay y qué no hay. ¿Cómo llegar al núcleo? ¿existe algo así como un núcleo? Lo que se ve son fachadas de significación que constituyen la convención de que hay una casa. Por eso es útil escalarla de varias maneras a la vez, para ver si logramos sorprender a la significación o sorprender aquello que fue decisivo en la construcción, que suele no ser lo establecido para que se vea.

Concibo al investigador como una especie de practicante carnavalesco que trata de asumir varios papeles a la vez y ver el carnaval de varios lugares para multiplicar los ángulos de análisis. Creo que ésta sería una de las justificaciones para un trabajo transdisciplinario (más que interdisciplinario). En este contexto podemos considerar la cuestión más teórica de las luchas entre las epistemologías anarquistas y las de principios. Ante todo me parece que es útil mantener la tensión entre las dos, no optar por una sola de ellas. Cuando leo a los que adoptan las epistemologías anarquistas, como podrían ser Baudrillard, Deleuze o Lyotard, veo que su énfasis excesivo en que la significación es algo diseminado, que no tiene fronteras, sólo les permite una vía de acceso al fin de cuentas filosófico-literaria al fenómeno, con muy bajo control empírico. Por otro lado el riesgo de las epistemologías principistas es que quedan presas, en muchos

casos, de los prejuicios o las prescripciones que establecen un conjunto de hechos sociales que sólo pueden ser vistos como cosas: se proponen medirlos y entonces se les escapa del horizonte esta diseminación de la significación que es parte de lo que hay que analizar. Esta estrategia principista o neopositivista captura un conjunto de informaciones con un manejo relativamente controlado, evita extraviarse en la diseminación, convertirse simplemente en un glosador de la diseminación, que puede ser muy inteligente como Deleuze o Lyotard, pero que también tiene el riesgo del delirio. Mi opción personal es trabajar en las interacciones de estas dos estrategias. Si lo traducimos en soluciones metodológicas implica hacer encuestas, hacer entrevistas controladas, capturar esa información, procesarla cualitativa y cuantitativamente, bajo reglas lo más estrictas posibles, y a la vez no prohibirse el acceso poético a la realidad. Debemos mantener un juego de tensión entre ambas perspectivas.

M.Z.: En toda esta discusión sobre la dificultad de teorizar sobre objetos de estudios del campo de la significación que planteaba Raymundo citando a Paul de Man, me parece necesario destacar también la resistencia a aceptar los grandes límites de nuestras construcciones teóricas: su carácter fragmentario y provisional, sobre todo dentro de los trabajos con tendencias neopositivistas, pero también en los trabajos que provendrían de las epistemologías anarquistas, -como les llamaba Néstor-. Tiendo a pensar, aunque no lo tengo muy claro, que en este caso, se asume la imposibilidad de asir la significación, así como la imposibilidad de controlar la interpretación de la significación, pero también se interpreta, aunque jugando a que no se interpreta.

M.P.: Quiero retomar algunas de las cosas que dijo Néstor, sobre todo en relación a lo que él llama las epistemologías anarquistas y las epistemologías principistas. Paul de Man sin duda pertenece a las primeras, es un pensamiento de fin de siglo -y de fin de milenio- y con esto no me refiero solamente a las convenciones de un período cronológico; en todo caso pretendo hacer alusión al fin de muchas cosas entre las cuales las ideas, y las acciones que las ideas han suscitado, se encuentran en un proceso de profundo cuestionamiento. ¿Cómo establecer un puente entre la anarquía y el principio en los terrenos del conocimiento o, para ser más prudente, del conoci-

miento social? Bien, Néstor propone una salida que aparece como una combinación entre lo teórico y lo empírico, la diseminación y la formalización, lo racional y lo irracional, para decirlo de algún modo. Pero hay algo que querría destacar al respecto y que surge de sus propias palabras en forma de supuesto: ¿es que el delirio, como un cierto orden de captura de lo real, pertenece siempre al registro de "lo poético" -o de la locura-? ¿es el delirio poético una aproximación desviada o por lo menos equívoca -"no científica" cualquiera sea lo que esto signifique en estos campos- a la realidad? Esto por un lado. De esta primera afirmación: el "delirio poético" como registro de aproximación a lo real surgiría tácitamente la idea de que existe un campo controlable de la realidad o al menos sujeto a control a través de estrategias instrumentales de conocimiento. Este campo parecería pertenecer a un "orden no delirante" en la medida en que se sujeta a verificación a partir de técnicas de análisis que "producen datos": encuestas, protocolos de observación, estadísticas. ¿Es que estas técnicas con sus correspondientes marcos teóricos de referencia -explicitados o no- pertenecen, para seguir con el paradigma, a un registro "no delirante"? ¿aseguran por sí mismas una cierta calidad científica a los trabajos de investigación en las disciplinas sociales? Esta es la posición de las corrientes empiristas cuando intentan hacernos creer que existe algo así como "la realidad objetiva" independiente del observador y de sus registros de observación.

Me interesa remarcar estos aspectos porque creo que están en la base de algunas de las discusiones epistemológicas de actualidad: por un lado los que hacen filosofía-literaria, por el otro los representantes de las "ciencias sociales", por un lado las metáforas y las interpretaciones sobre la realidad, por el otro la "verificación" de un "estado de cosas". El delirio de la razón suele estar en la base del trabajo de laboratorio, en el diseño de encuestas y entrevistas, en los protocolos de observación, en las cuantificaciones de los datos. La teoría social, como lo sabemos, produce en muchos casos artefactos sociales y aunque sus técnicas pretendan garantizar una aproximación controlada a la realidad no se salvan, en muchas ocasiones, de ser "fabulaciones del mundo". Reconocerlo reviste tal vez una cierta importancia en los tiempos que corren, significa admitir que las teorías sociales más que trabajar con datos producen interpretaciones, sistemas simbólicos que como tales forman parte indisociable de la propia realidad investigada. Reconocerlo disminuiría quizá lo que

George Devereux designaba en un libro muy conocido las "reacciones de ansiedad" ante los datos de las ciencias del comportamiento.

N.G.C.: Hay delirios histéricos y hay delirios obsesivos en la investigación. Los últimos textos de Baudrillard y algunos de Lyotard me parecen delirios histéricos. En cambio, la obra de Althusser es casi toda un delirio obsesivo. Los dos me parecen inconvenientes para hacer investigación. No tengo nada contra el delirio como fenómeno cultural, me parece sumamente fecundo en el trabajo poético y por lo tanto como una de las vías de acceso al conocimiento, pero para quienes pensamos que la salud es preferible al delirio, que ciertos amarres a la realidad son preferibles a la carencia total de amarres, es conveniente encontrar modos de anclar en lo que socialmente se acuerda considerar real.

Conviene distinguir entre la existencia del delirio como hecho psicológico o cultural y, por otra parte, su papel en el proceso de investigación. Reprimir el delirio o los juegos ilimitados de la fantasía, en la vida cotidiana, es ponerse en la posición del que sabe qué es la realidad. Dado que no sabemos taxativamente qué es la realidad carecemos del derecho a reprimir el delirio; pero a su vez me parece que el hecho de que la ciencia aspire a saber qué es la realidad y tenga esto como un objetivo, nunca alcanzable pero siempre buscable, obliga a que uno trate de no quedarse en el delirio, no pensar que el delirio es la única forma legítima o valiosa de producir conocimiento. En un sentido lo más descriptivo y lo menos valorativo posible vería al delirio como algo a lo que todos estamos expuestos, quizá de lo cual nadie se salva, sea por el lado histérico o el lado obsesivo; pero es un problema teórico importante cómo bajar del delirio. Para algunos el problema es cómo subirse y no lo logran nunca. Si uno sigue trayectorias como la de Benjamin, o la del propio Freud, encuentra que su imaginación teórica se da en momentos en que logran delirar, en que logran apartarse, despegarse de la realidad y construir algo que no está en la realidad, pero con lo cual logran mirar mejor lo que quizá esté en la realidad. Si pueden hacer eso es porque, de alguna manera, además de subirse, hubo un momento en que aterrizaron y pusieron eso en una escritura que se puede leer, que tiene un orden al fin de cuentas.

La preocupación por el orden no me parece ilegítima; es necesaria siempre que tenga esta finalidad epistemológica: autocuestionar

los supuestos del saber, no convertirlos en principios dogmáticos, someterlos a la confrontación con aquello que pareciera ser la realidad. Se trata en suma de lograr esta interacción entre el conocimiento de las regularidades de lo social y el conocimiento de su diseminación, partiendo del supuesto de que ambos son aspectos de la realidad.

Lo híbrido

R.M.: Quisiera introducir aquí una derivación hacia la noción de lo híbrido, tan justamente importante -me parece- en el texto de Néstor. La noción de lo híbrido me sugiere, -quizá por mi convincente ignorancia de lo biológico- a una especie fronteriza, a un acontecimiento, a la irrupción súbita de una morfología aún sin inscripción bien establecida en las taxonomías. La entrada de lo híbrido en la taxonomía obliga al abandono de esta categoría en favor de otra, menos drástica, que es la de variante, especie, etcétera. Lo híbrido designa una liminaridad, una materia cuya existencia exhibe la afirmación dual de una sustancia y su falta de identidad, lo que está en el intersticio, lo que se perfila en una zona de penumbra, lo que escapa, cuando menos en su surgimiento, a la repetición. Lo híbrido es el nombre de una materia sin identidad, el nombre de una condición evanescente. Lo híbrido sería entonces un nombre muy afortunado, por la densidad de sus evocaciones, de lo singular, de un acontecimiento. En esta marginalidad ante las taxonomías, lo híbrido sólo admite un análisis oblicuo, una zona de efectos, de desprendimientos: se la puede aprehender pero sólo por las huellas de su anticipada o confirmada desaparición, por las modalidades de su endurecimiento.

Entonces me parece extraordinariamente sugerente la idea de culturas híbridas, porque permite imaginar morfologías sociales, campos de regularidad singularizados, designaciones de la catástrofe, pero una catástrofe que no es un borde limítrofe un mero punto de singularidad, el espacio de una fractura. La cultura híbrida no designa un vacío, una grieta en el proceso de transición, sino la materia misma de una cultura, de su vitalidad y su fuerza de invención singularizada y en disipación. No obstante, nos enfrentamos así a un reto. ¿Cómo analizar esa "materia" densa, intersticial, de una cultura

liminar, si sus sentidos apenas aparecen para anticipar su desaparición, su precipitación hacia ordenamientos más estables de sentido? Este planteamiento de las culturas híbridas me parece -no sé si estoy en lo cierto- un desafío metodológico impresionante en todos los campos de la cultura. Incluso el adjetivo híbrido referido al concepto de cultura, llevado a sus extremos, parece llegar a poner en entredicho el concepto mismo de cultura.

M.Z.: En relación con esto último que señalas Raymundo, considero que es importante destacar la noción hasta ahora vigente de cultura dentro de la Antropología y la Sociología que ha penetrado también otros campos de estudio como los de la comunicación. Dicha noción de cultura ha estado ligada a la idea de núcleos homogéneos, más o menos coherentes de creencias, productos o comportamientos sociales pertenecientes a una comunidad, grupo o nación. Se ha destacado el carácter homogéneo, la coherencia y por lo tanto la posibilidad de clasificación.

Ahora bien, en tu libro Néstor, tú hablas de culturas híbridas, lo cual nos lleva a pensar en otro tipo de noción de cultura. De acuerdo con ella la cultura no tendría la coherencia que se le ha adjudicado, ni remitiría a un cuerpo estático de productos o elementos culturales específicos, sino a procesos de interrelación de elementos discursivos que poseen múltiples formas, géneros o formatos y que están en permanente transformación. Dicha interrelación -creo yo- sería siempre fragmentaria. Esto lleva a poner en duda el carácter homogéneo de la concepción vigente de cultura y su noción implícita de identidad como un núcleo inamovible.

Por otra parte, lo híbrido nos remite a aquello que pertenece a diferentes ámbitos al mismo tiempo, y en ese sentido -creo yo- que no puede tener una identidad permanente aquello que es híbrido. Me parece importante señalar que los procesos de hibridación no son un fenómeno nuevo, siempre han existido y van a existir en las sociedades en general, aunque se ha aludido a ellos con otro nombre. Por ejemplo en México se ha hablado de como los aztecas asimilaban la religión y cultura de los pueblos que llegaron a dominar en la época prehispánica. Después en tiempo de la Colonia se ha hablado del proceso de sincretismo religioso y cultural que se produjo. Algunos autores que han estudiado los procesos de sincretismo como proce-

sos de hibridación señalan precisamente la manera como en estos procesos las identidades culturales y políticas se ponen en duda.

Pero estos ejemplos no deberían de llevarnos a pensar que sólo en períodos de dominación de un pueblo sobre otro existen procesos de hibridación, sobre todo si pensamos este fenómeno desde la perspectiva de la intertextualidad.

En este sentido habría que preguntarse si toda cultura no es simplemente una amalgama híbrida y en ese caso argumentar que no hay culturas que no son híbridas.

Lo que podríamos señalar con respecto a la situación actual y a la cual aludes en tu libro Néstor es que estamos asistiendo a un particular proceso de hibridación en las sociedades contemporáneas, en donde las tecnologías comunicativas juegan un papel muy importante en su configuración.

N.G.C.: Encuentro dos movimientos distintos en lo que están diciendo Raymundo y Margarita. Si entiendo bien la preocupación de Raymundo iría más por el lado de que lo híbrido sería lo indeterminado, algo que está cambiando constantemente, mientras Margarita hablaba de procesos de homogeneización en los que lo híbrido se formalizaría. Para mí lo híbrido casi nunca es indeterminado, no se presenta, ni siquiera en las sociedades contemporáneas, en grado de indeterminación si bien los cruces culturales se han vuelto mucho más intensos actualmente, y encuentro en esta intensificación una de las explicaciones de la caída de paradigmas y de la dificultad de apresar el sentido. Lo híbrido no es casi nunca algo indeterminado porque existen formas históricas de hibridación.

He tratado de trabajar esto en el libro: cómo se han dado históricamente, en América Latina, combinaciones de las tradiciones precolombinas y las coloniales con los procesos de modernización. Encuentro lógicas históricas que organizan las sucesivas hibridaciones. Aún las vanguardias artísticas, que fueron acusadas de disgregadoras, pueden ser leídas como búsquedas de modernización; son modos de asumir tradiciones locales, de hacerse cargo del folklore de un país, de preguntarse qué se puede hacer con la heterogeneidad de las sociedades latinoamericanas. De un modo equivalente, las principales configuraciones culturales identificadas en la modernidad -lo culto, lo popular y lo masivo- son resultado, lo mismo que sus cruces, de procesos de hibridación que suceden en condiciones par-

cialmente predeterminadas por los órdenes sociales. Por ejemplo, el arte moderno puede recibir artesanías, puede incorporar televisores, pero esos objetos -que hasta hace poco se veían como extraños y que muchos criticaban cuando aparecían en un museo de arte moderno- son recibidos por una lógica, una gramática. El museo que les da un espacio determinado, que los subordina a una historia del arte y de la percepción, organiza las hibridaciones interculturales.

Lo mismo nos pasa cuando nuestra discoteca reúne salsa, rock, música clásica, ranchera, no sé, todo lo que podemos combinar habitualmente en una discoteca doméstica, pero lo recibimos desde algún orden preestablecido. Aunque queramos comprar esa variedad de discos sabemos que no todos se venden en el mismo lugar, que hay clasificaciones en la circulación de estos bienes, que unos son para escuchar con unos amigos y otros con otros, en situaciones sociales diferentes. No hay cruces enteramente arbitrarios y a menudo nosotros construimos el orden que los contiene. Hay artistas que eligen pertenecer prioritariamente a circuitos cultos, populares o masivos. En la estructura y composición de los mensajes se subraya o se marca especialmente un tipo de mensaje o de estilo. Se puede estar mezclando salsa y música barroca pero estilísticamente se marca el predominio de una forma, la del rock, el jazz o la forma clásica, a veces según el escenario en que se va a tocar: si se va a presentar en el Palacio de Bellas Artes o en un recital de rock.

Estoy de acuerdo con lo que tú decías Margarita, de que los objetos pertenecen a distintos ámbitos; diría también que los sujetos pertenecemos a distintos ámbitos y disfrutamos de los bienes culturales, artísticos, en diferentes espacios, podemos relacionarnos fluidamente con varios géneros. Ser habitante del fin de siglo en una gran ciudad implica poder relacionarse con ámbitos variados, a la vez con lo culto, lo popular y lo masivo. Implica escuchar a Zabudovsky en la televisión, relacionarse con los conciertos de la sala Nezahualcōyotl, ir a un recital de rock y a bailar salsa al California: todas estas pertenencias fragmentarias coexisten en un habitante urbano pero no son totalmente arbitrarias. Esta fragmentación está regulada en parte por órdenes sociales objetivos y en parte por ritos de los sujetos. Los ritos sirven para clasificar lo real, para poner un antes y un después, establecer procedimientos de pasaje de una situación a otra. En medio de los cruces y la hibridación, establecen campos separados, que pueden estar conectados pero no se confunden to-

talmente. Necesitamos ritos porque no soportamos la excesiva hibridación.

Ciertas posiciones filosóficas antiautoritarias tienden a ver los ritos sólo como formas de disciplinamiento y represión pero la persistencia de rituales en las sociedades contemporáneas puede ser interpretada también como que los hombres no podemos vivir en la indeterminación y la transgresión permanentes. Para percibir la complejidad de lo real y aceptarla como la gente lo experimenta debemos tomar en cuenta de que la gente vive mucho tiempo en medio de ritos, necesita formas de clasificación de lo real. Por eso, no entendemos la significación si la miramos sólo como lo enteramente diseminado sino como lo que también está ordenado, lo que es vivido como clasificado o como necesitado de clasificar para contener la disolución de los significados.

M.Z.: Bueno, Néstor, pero los ritos no solamente están ligados a sistemas de ordenamientos, sino también a formas de rompimiento de dichos ordenamientos, a la transformación de las clasificaciones.

N.G.C.: Sí, pero en tanto son ritos ordenadores incluyen también el problema de hacerse cargo de la transgresión social. Bourdieu dice que hay ritos que son simple reproducción de lo social, están ligados a las actividades más naturales de la vida (nacimiento, matrimonio, muerte) y hay ritos que tienen que ver con la institucionalización de la transgresión: mediante ellos se acepta que la transgresión existe. Se tiende a darle un lugar acotado, por ejemplo, se permite el carnaval, pero si bien es posible travestirse (que los hombres sean mujeres, que las mujeres sean hombres, que los pobres sean ricos) todo eso tiene límites; son transgresiones restringidas que tienen un tiempo en el cual se puede ejercer una eficacia simbólica. Cuando quieren alcanzar una eficacia real, entonces aparece la represión.

Estrategias políticas y procesos simbólicos

R.M.: Yo quisiera volver a algo que había aparecido ya desde los momentos iniciales de esta conversación. Y es la incidencia de esta reflexión en el campo de lo político. De hecho, la noción de cultura híbrida me plantea el problema de cómo surgen las estrategias polí-

ticas como momentos de la significación, como regímenes precarios de confrontación entre órdenes de discursos. La noción misma de poder, de estrategia, aparecería íntimamente vinculada a este surgimiento de regularidades híbridas de construcción de significación. Y esto, quizá me parece también conducir a otro problema muy presente en el discurso cotidiano: la percepción de los procesos culturales, sociales, políticos, como en crisis. La noción de crisis parece ofrecer otro matiz, desplegar otro rostro análogo pero divergente de la noción de lo híbrido y sus resonancias con las estrategias políticas y las tensiones discursivas. Sin embargo, quizá fuera interesante introducir un elemento de diferenciación: la crisis aparece como un hecho escénico, en distintos sentidos de la palabra. En esta dimensión escénica, la noción de crisis tendría su sustento en un "efecto de sentido" suscitado por ciertas condiciones de la cultura en la percepción de un sujeto. Tiene que ver con la percepción de un vacío, de una fractura sustancial en el orden de la experiencia y de la inminencia de la disolución de ese orden, de su derrumbe. Esta noción de crisis me remite a una pregunta quizá crucial, a pesar de su aparente lejanía, para las condiciones políticas latinoamericanas. ¿Cuál es la condición del sujeto, la condición política, estratégica, cuáles son los recursos de recreación del sentido de un sujeto en una cultura liminar, cuyos ordenamientos, procesos de intercambio, regímenes de reciprocidades y solidaridades se encuentran sometidos a tensiones móviles y transiciones infatigables, y que, por lo tanto, ofrecen "escenificaciones" también móviles, variadas, en permanente abandono?

Me gustaría ampliar un poco más este punto del sujeto y su experiencia de la disolución de las solidaridades en sociedades en disgregación y su contraste, si lo hay, con el sujeto y su experiencia de hibridación cultural. Si son dos momentos con polaridades políticas antagónicas, si existe una tensión frágil en este dualismo que permite transitar de uno a otro catastróficamente, o bien las culturas híbridas plantearían este orden de su propia escenificación, la escenificación de su estabilidad provisoria, de sus modalidades cambiantes de vida, bajo otras formas de representación, de despliegue "perceptible". Este dualismo entre crisis e hibridación, me parece que deriva en el centro de una pregunta política relevante. Se ha afirmado que en condiciones de percepción colectiva de la crisis, ocurre una exacerbación del conservadurismo. La incertidumbre y la

ansiedad experimentada por las clases y los sujetos políticos en tensión, ante el vacío de la disolución de las redes de solidaridad y de intercambio simbólico, suscita un retorno, una recaída en los regímenes más rígidos, previos, excluyentes, incluso despóticos e incluso fascistas que antecedieron la crisis o que yacen como regímenes potenciales en las instituciones decaídas. El dualismo con la hibridación parecería sugerir, como señalé antes, dos desenlaces divergentes a los diversos sujetos colectivos. Una tensión entre restauración de campos disciplinarios, una recaída en los órdenes más duramente instituidos, que alienta a movimientos ultraradicales que son inevitablemente conservadores, y la invención de nuevos campos marcados como móviles, destinados a una mayor flexibilidad. Este desenlace es quizá imposible, pero la imagen de la hibridación parece cuando menos sugerirlo.

M.P.: Los radicales son conservadores ¿de qué? Sería bueno que lo explicaras.

R.M.: Conservadurismo en el sentido de que los movimientos radicales tienden a resolver las tensiones percibidas pugnando por regímenes de una máxima estabilidad.

M.P.: Quisiera agregar algo en el ya muy complejo panorama de las culturas híbridas en la actual reorganización de los espacios culturales. Ahora Raymundo introduce la idea de que existirían sujetos híbridos ubicados en ciertos planos de carácter intersticial. Me pregunto si estas figuras en las escenas contemporáneas surgen como resultado de las filosofías llamadas "posmodernas" es decir, si se vuelven visibles a partir de un enfoque particular o son también rasgos constitutivos de las escenas culturales del fin del milenio. Yo tengo la impresión de que estas hibridaciones son propias de cualquier proceso cultural en cualquier tiempo histórico y que es sobre todo una perspectiva teórica la que nos permite distinguir hoy los mestizajes de culturas, de formas simbólicas o los procesos de intertextualidad. Por cierto, me parece que existe otro factor que facilita la visibilidad plena de estos nuevos paisajes antropológicos; creo que las nuevas tecnologías audiovisuales intensifican estos procesos, les confieren una nueva evidencia a la vez que permiten distinguir de un modo diferente la recomposición, articulación y desarticulación

de los campos culturales, la migración del sentido y de las formas simbólicas de un campo a otro, de un mensaje al que le sigue en las cadenas significantes.

Ahora, en lo particular, me interesa retomar los aspectos propiamente políticos en lo que se refiere a la reorganización moderna de los espacios culturales, los nuevos vínculos que se establecen entre sistemas políticos y procesos simbólicos. En el libro de Néstor existe un intento de explicación de la particular eficacia que adquieren las políticas neoconservadoras en nuestros países, eficacia que tiene una relevancia especial a partir de las culturas híbridas y de los nuevos sujetos de hibridación. Me interesa una discusión sobre estos puntos, sobre todo porque en los últimos tiempos ha cundido una especie de moda del pensamiento que insiste sobre todo en destacar las llamadas "formas de resistencia" de los sectores populares ante los mensajes masivos, o la variedad de lecturas de los grupos sociales, o la necesidad de descentrar la idea de una "verticalidad del poder" en relación a las nuevas tecnologías culturales y disciplinas políticas. Sin duda estas posiciones abrieron nuevos cauces a la discusión relativa a la vida cultural de grupos y clases en nuestros países y también a replantear el problema de los conflictos sociales y de la dominación. Pero siento que es necesario recordar, por si acaso se nos olvida con las nuevas utopías de la democracia, que asistimos a nuevas formas de dominación, que la dominación es central para entender el comportamiento de nuestros sistemas políticos y del ejercicio del poder cultural. Al respecto, Néstor introduce una idea que me parece de sumo interés: la idea de los "poderes oblicuos", como noción que sirve para analizar de nueva cuenta el ejercicio de los controles sociales a partir de la hibridación de las culturas.

Si los nuevos rituales reorganizan el caos estableciendo cierto tipo de pactos sociales entre los integrantes de un grupo o de una comunidad, entre el estado y los gobernados; si se pretenden establecer nuevas cadenas de complicidades entre los ciudadanos y el gobierno (ahora se llama, como en el primer discurso sociológico, "solidaridad") en el preciso momento en que nuestras sociedades erigen, con los nuevos proyectos de modernización económica y política, el ideal de una comunidad informatizada, me pregunto: ¿en qué radica el "éxito" de las políticas neoconservadoras? ¿qué relación tienen estas políticas con la reorganización de los campos culturales?

¿en qué consisten los "poderes oblicuos"? ¿cuáles son las nuevas técnicas para reclutar amplios sectores de la sociedad?

Se habla a menudo en el discurso social de la aparición de un nuevo individualismo en las democracias modernas. La retórica del individuo a fines del siglo XX no es por cierto la que heredamos del siglo XIX. Ahora es preciso reconocer que en las nuevas formas de repliegue en la vida privada y en la consecuente defensa de las "libertades individuales" y de la "sociedad de consumidores" se manifiesta una transformación cultural de proporciones y una reorganización sustantiva de los rituales, las formas simbólicas y las disciplinas sociales y políticas. En estos cambios ocupa, creo, un lugar central, el desarrollo de las tecnologías comunicativas y el poder que estas redes tienen de diagramar nuevas formas de vida cotidiana: en la mayoría de los casos son terminales domésticas, redes que definen el espacio de la familia como el lugar de encuentro con las nuevas formas simbólicas de la modernidad.

Me interesa retomar todos estos aspectos, situando la emergencia de las culturas híbridas, los sincretismos generalizados, las tecnologías de la reclusión doméstica, la simultaneidad de la información y de los contactos culturales en el marco de los nuevos sistemas de control y de dominio en nuestras sociedades.

Lo político como exigencia de modernización.

N.G.C.: Para mí está más claro lo que ha caducado que el tipo de sociedad en la cual estamos entrando. Para entender lo que ha caducado me parece que es central tratar las transformaciones de los mercados simbólicos o de las estructuras culturales. Lamentablemente, esto todavía está casi siempre ausente en los análisis. Por ejemplo, cuando se habla de la pérdida de credibilidad de los partidos y de la baja representatividad de los políticos se alude a cuestiones como la corrupción y el verticalismo en casi todos los partidos. Sin duda, éstos son componentes a tomar en cuenta, pero me parece que hay cambios de la estructura sociocultural de la sociedad que explican por qué ciertas formas de desarrollo de la dominación o de la hegemonía han entrado en crisis y son reemplazadas por otras.

Veo uno de los síntomas de esta caducidad en la impertinencia de las divisiones tradicionales vs. modernas, o entre aparatos insti-

tucionales dedicados a lo culto, a lo popular y a lo masivo. En México existe el INBA que se ocupa de las bellas artes; por otra parte, hay direcciones de culturas populares, instituciones dedicadas a la educación indígena o a la promoción cultural de grupos étnicos y populares; y en tercer lugar existe un aparato comunicacional, en su mayoría en manos de empresas privadas pero que todavía ocupa un cierto lugar en el sistema político gubernamental. Estos tres escenarios políticos o estos tres tipos de aparatos se han movido desde los años cuarenta en forma separada.

En el período posrevolucionario, las políticas culturales apostaron a una cierta integración de lo culto con lo popular y con lo masivo: es lo que ocurrió con las políticas vasconcelistas o cardenistas de apropiación de la cultura popular. Por un lado la incorporaron a la educación, a los murales y a los grandes monumentos; y a la inversa, promovieron la divulgación de la cultura de élite internacional en las escuelas, en talleres populares y obreros. Estos intentos de integración, de conciliación bajo un patrimonio nacional, de lo culto y lo popular se empiezan a diluir con el alemanismo. En 1947 y 1948 se crean el Instituto Nacional Indigenista y el Instituto de Bellas Artes, y una serie de instituciones que fragmentan, segmentarizan el desarrollo cultural. Esta segmentación asemeja a México con lo que ocurre en casi todos los países donde lo culto, lo popular y lo masivo (el campo de las industrias culturales) están separados. Por varios procesos que analizo en el libro *Culturas híbridas*, esa tripartición de lo social ya casi no existe. Siempre fue artificial, pero actualmente -por cruces en que unos sistemas se apropian de elementos de los otros- hay una fluida interconexión. Esto es reconocido por los propios organismos culturales cuando sus responsables más imaginativos tratan de que las bellas artes pasen por televisión o que la cultura popular se beneficie con el desarrollo de las bellas artes. Sin embargo, no hay estructuras institucionales capaces de hacerse cargo de esta hibridez, de esta interculturalidad. Este tipo de fenómenos muestra la clausura, el agotamiento, de un estilo de compartimentación de los aparatos gubernamentales y de concepciones de la política en relación con la cultura.

Quizá hay otra cuestión más nueva y más radical, me refiero a la declinación de las estrategias comunicativas de la política tradicional, que han estado centradas en la cultura escrita. Aún quienes pretenden representar a los sectores populares, como los partidos

de izquierda, tienen una concepción gutenberguiana: muchos libros, muchos panfletos, pero una incapacidad casi unánime para intervenir en las industrias culturales. Ni el Estado, ni los partidos de oposición han tenido políticas alternativas adecuadas al desarrollo vertiginoso de estas industrias culturales. Lo que ha ocurrido entonces es que los empresarios privados más imaginativos, con una alta dependencia de los modelos propuestos en los Estados Unidos, expandieron la radio, la televisión y otras industrias culturales. Han ocupado un espacio comunicacional que hoy es claramente hegemónico, tanto por el número de destinatarios a los que llega como por el tipo de efectos que logra en las estructuras comunicacionales y en la organización social. Me parece que apenas empezamos a tomar cuenta de la desubicación que sufren tanto el Estado como los partidos de oposición y otras formas tradicionales de hacer política, como los sindicatos, respecto de esta reorganización cultural. Una clave de esa pérdida de credibilidad, de influencia, de capacidad de convocatoria de los actores políticos tradicionales, se halla en esta imposibilidad de insertarse en las estructuras actuales de comunicación. Hacer una política de izquierda, progresista o popular, a esta altura del siglo XX, requeriría plantearse estrategias absolutamente distintas. Sólo veo pequeñas e incipientes tentativas exitosas en algunas experiencias del PT brasileño, que ha hecho actividades interesantes en radio y televisión, o la campaña del NO contra Pinochet en Chile, donde la oposición usó las técnicas publicitarias y mercadotécnicas masivas, y logró una amplia eficacia. Fuera de esto, encuentro que lo que ocurre casi siempre que los "cultos" o "progresistas" tratamos de hacernos cargo de industrias culturales es que en vez de hacer televisión cultural, como decía hace poco Fátima Fernández, hacemos cultura televisada, en vez de hacer comunicación política trasladamos a los canales masivos estructuras de pensamiento y comunicación política que fueron formadas en la cultura escrita. Así, desde el principio nos colocamos en una situación de ineficacia, de incapacidad para intervenir en esos sistemas.

Hay otra cuestión más complicada. Pienso en el tipo de nuevos dispositivos que han creado estas reestructuraciones comunicacionales. Leí hace poco un texto de Paul Virilio, que habla de etapas distintas del desarrollo de la guerra. Se refiere a la guerra actual como una guerra básicamente comunicacional, donde se actúa a distancia, no se interviene casi con luchas de tierra. En el Golfo

Pérsico hubo actuación a distancia de los bombardeos, guiados por sistemas informáticos y casi no existieron luchas cuerpo a cuerpo, como en las guerras tradicionales. Esta actuación a distancia, mediante intercambios comunicacionales y el ocultamiento consiguiente de lo que ocurre en esos espacios comunicacionales muy concentrados, representa un desarrollo contemporáneo novedoso, con alta concentración de los poderes comunicacionales en muy pocas manos, de especialistas con altísima información tecnológica, que a su vez acompañan su *actuación* (digo deliberadamente actuación más que *acción*), con mecanismo de simulación acerca de la democratización informativa y de las posibilidades de participación. Cuando leemos el diario o escuchamos la televisión, que en gran parte son operaciones de simulacro, nos confrontamos con esta tensión entre la concentración más radical de la información y de la comunicación que ha existido en la historia y la simulación que las nuevas tecnologías permiten hacer de una participación extendidísima: ahí está, en buena parte, la reorganización sobre la que nos estamos preguntando.

Lógicas y estéticas de lo político

M.Z.: Yo creo que todo esto que señalas Néstor, arroja una nueva perspectiva también de la problemática política de la cultura en la situación actual. Al principio empezaste a hablar de algunas iniciativas de los partidos políticos de izquierda para insertarse en los procesos políticos culturales contemporáneos y mencionaste los problemas que ellos han tenido para reubicarse en un contexto cultural nuevo: Esto quisiera conectarlo con algo que señalas en tu libro que me parece muy interesante. Según éste, asistimos a un reordenamiento de los espacios públicos y de los espacios privados, a la creación de una nueva cultura urbana que podríamos decir que se está expandiendo en las sociedades contemporáneas en América Latina y a un nuevo papel dentro de estas sociedades de las tecnologías comunicativas. Todo esto afecta el orden político cultural, en donde los partidos políticos no han sabido insertarse debido -yo creo- a una concepción restringida de la política y del poder, así como debido a una concepción restringida del campo de la comunicación y de la cultura.

Por otra parte parece que no nos podemos abstraer de lo que está pasando actualmente: la guerra en el Golfo Pérsico. Aquí hay algo que llama la atención en relación a las políticas culturales -o mejor dicho- a las políticas comunicativas actuales.

Hasta ahora la derrota del socialismo o el rompimiento del bloque socialista se ha tratado de manejar por los medios de comunicación como la victoria de la democracia e implícitamente como la victoria del orden norteamericano. En estos días hemos asistido aparentemente a un acto de democracia informativa espectacular que se podría llamar mejor, una invasión de imágenes por parte de la CNN, que es la compañía que ha concentrado el poder informativo en esta guerra comunicativa, como tú señalabas. Ahora bien, esta invasión que ha sido tan apabullante me lleva a preguntarme si no ha provocado que se ponga en duda precisamente el simulacro de la democracia informativa y el simulacro de la participación social en la comunicación actualmente. Las manifestaciones en contra de la guerra me sugieren esto último.

R.M.: Quisiera dar un giro hacia otro punto. No sé si el problema de la credibilidad está evidenciando una encrucijada: una transformación en las modalidades de construcción de la verdad. Voy a arriesgar una formulación peculiar: podríamos considerar que los sistemas contemporáneos de producción institucional del conocimiento, en lugar de acrecentar la vigencia de regímenes éticos de discurso, de acrecentar la relación entre condiciones de verdad y de veracidad -en palabras de Habermas-, que antes podría parecer más nítida, ha engendrado una separación de ellas. Ha disipado por completo los alcances éticos de la verdad, o los alcances cognitivos de la ética. El conocimiento producido por instituciones especializadas ha dejado de ser un problema ético por sí mismo. Sólo es un problema en cuanto a su instrumentalidad, a su dimensión práctica. Esta dualidad inarticulada de las dimensiones de verdad y veracidad, parecen proyectarse en el ámbito político, particularmente si consideramos las modalidades contemporáneas de la "representatividad" política que están en el fondo de la burocratización abismal de los mecanismos de gobierno. El problema de la representatividad política constituía, podríamos decir, una modalidad de articulación entre los regímenes colectivos de construcción social de la verdad y los de veracidad. En nuestras enormes burocracias de gobierno esto carece ya de sentido.

El fundamento de la estrategia política parece modificarse drásticamente. Si yo sé que el diputado de mi distrito no solamente no me representa, sino que ignora absolutamente mi existencia y esta condición es irreversible -lo cual vale tanto para la administración pública como para las políticas culturales- no hay reflexividad ética de las condiciones de representación. Se acentúan y se diseminan en todos los ámbitos de la experiencia colectiva los rasgos de un fenómeno ya señalado en muchísimas reflexiones contemporáneas: la eficacia política de la espectacularidad. La política como espectáculo, la vida como espectáculo, incluso la paradoja de la privacidad como espectáculo -la publicidad de lo privado, la clandestinidad de los residuos de lo público en lo privado-. Parece hacerse más frecuente la explotación de una visibilidad como retórica que incide en las pautas de producción cultural, una primacía retórica de la visibilidad sustentada sobre la artificialidad del dualismo entre verdad y veracidad. La producción artística se inscribe plenamente en esta lógica, a veces para sustentarla o a veces para degradar su eficacia. La estética se confunde en este proceso que compromete ética y verdad para dirimir -me parece- también su posición equívoca en nuestras sociedades.

M.P.: Quisiera añadir algo con respecto a esto de la emergencia de una nueva estética a propósito de la guerra y de la gravitación de las culturas audiovisuales y de la información en la presencia de una nueva estética y una nueva ética en nuestras sociedades. No cabe duda que asistimos a la máxima concentración de los poderes culturales, entendiéndolo por tal a la concentración de las líneas y efectos electrónicos; con ello asistimos a la vez a la máxima expansión de lo visible real o de la visibilidad de "lo real". Creo que este es un problema de cierta importancia y que abre paso a otros problemas en el campo de la cultura y de las políticas culturales. Como todos sabemos, las fuerzas de izquierda en diversos países del continente -ya sea las que representaban a movimientos o partidos cuanto las que hablaban desde los campos de la investigación- libraron una batalla prolongada por lo que entonces, bajo el amparo de Naciones Unidas, se llamó "un nuevo orden informativo internacional" (no quiero recordar, al respecto, que ahora Bush augura con el fin de la guerra del Golfo Pérsico, la aparición de un "nuevo orden mundial"). Esa batalla por equilibrar el peso de los que informaban (el derecho

a la información de los pueblos "subdesarrollados") y la repartición de ese derecho en partes equitativas resultó, como todos lo conocemos, un fracaso más no las tantas luchas que se disputaron por defender el derecho de los oprimidos a la palabra, a la opinión, o sencillamente como lo garantiza la constitución, a la libre expresión de las ideas.

Creo que una de las razones del fracaso radica en algo que aparece con toda evidencia a mi juicio. Descarto, por el momento, un análisis estructural de nuestros países en lo que concierne a la falta de condiciones políticas y económicas para hacer realidad el "derecho a la información": la ausencia de "democracias reales", el abuso del poder, la concentración de la riqueza y la marginación creciente de amplios sectores de la población. Quiero remarcar, más allá de estas condiciones en las que se definen los proyectos de "la modernización del atraso" como alguien los ha designado con toda lucidez, otros aspectos de las nuevas lógicas paradójicas de las culturas audiovisuales. Lo que ocurre precisamente es que la concentración electrónica ha producido, más allá de todo pronóstico, la experiencia más acabada de información de que se tenga registro. Las sociedades jamás estuvieron tan "informadas" como en la actualidad. Habría que discutir después cómo se da esta información, cuáles son las nuevas formas de censura -institucionales y retóricas- que actúan recortando lo visible real mediante una disposición política o, lo que es todavía más complicado, mediante una determinada *toma*, o los propios condicionamientos técnicos de la cámara. Pero lo cierto es que vivimos en sociedades sobreinformadas en las que hasta resulta difícil descalificar, como se hace habitualmente, el "manejo de la noticia por parte de los consorcios privados". Tal "manejo" existe pero en las actuales condiciones de la expansión electrónica y de las reglas de intercambio comunicativo que esta expansión y sus redes prefiguran, me pregunto cómo podría imaginarse una política de "redistribución" de los espacios audiovisuales; en qué consistiría, en estos regímenes que ponen "todo" ante la mirada y que hasta convierten en signo estético las guerras de destrucción, pensar el cambio, la "democratización de la cultura" o el diálogo entre los grupos sociales. Creo que la situación es altamente compleja.

N.G.C.: Me gustaría señalar una cierta discrepancia con lo que decía Raymundo. Si bien la línea general de su análisis es muy buena, sobre todo por esta diferenciación entre transparencia y visibilidad, que encuentro muy pertinente, persisten en América Latina, y notoriamente en México, formas de desarrollo cultural que podemos llamar tradicional para las cuales la distinción entre veracidad y verdad sigue siendo importante. La preocupación porque los partidos nos representen sigue siendo significativa, y me parece que el caso del PRD en México es un ejemplo de eso. Uno podría, desde una actitud posmoderna, ver con asombro que todavía se siga colocando en el centro de la lucha política la disputa por resultados electorales confiables, pero en los hechos eso es lo que ocurre y es posible que ocurra todavía por largo tiempo en México. Para los campesinos y hasta para sectores urbanos de Michoacán o de Guerrero, que llegan a ocupar alcaldías y hacer acciones políticas muy enérgicas en la defensa de un resultado electoral que ellos quieren que coincida con la verdad, con la realidad, que tenga categoría de verdad, me parece que ciertos parámetros de la epistemología y de la política tradicional siguen siendo vigentes.

Quiero insistir en esto para evitar cualquier riesgo de sustitución de lo moderno por lo posmoderno o de lo tradicional por lo moderno. Vivimos en la situación compleja en que coexisten temporalidades distintas, y en que todavía -para amplios sectores de la sociedad mexicana- estos problemas modernos de verdad, veracidad, transparencia, etcétera, siguen siendo de la mayor importancia. Esto no quita que aún esos procesos "tradicionales" podamos leerlos desde una teoría de la verosimilitud y con un grado de problematización que no se mimetice con el planteamiento político expreso que los actores hacen ante ese problema. Pero en todo caso, como la persistencia y el lugar central que adquiere la lucha política en México son problemas modernos y hasta premodernos, me parece que nos obliga a ser cuidadosos con estos problemas de la teoría política, como el de la representatividad y la veracidad.

Esto nos coloca no sólo ante la coexistencia de varias temporalidades históricas sino ante problemas de escala que no sabemos bien todavía cómo encarar. Lo que es visible como hecho político para los campesinos de Michoacán, que se apoderan de la alcaldía y piden que en su pueblo de dos mil habitantes los resultados de las elecciones sean respetados, tiene aparentemente muy poco que ver con la

guerra en el Golfo Pérsico o con las grandes decisiones del propio gobierno mexicano acerca del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos y Canadá. Sin embargo, uno podría pensar que en escalas muy diferentes esos hechos están interconectados, y no se trata simplemente de articular escalas distintas de la política, sino escalas en las que las condiciones de la acción social parecieran regirse por dinámicas diferentes, y por lógicas diferentes.

R.M.: La observación de Néstor es muy interesante. Las democracias de las que habla Néstor -me parece- son reminiscencias de otros órdenes. No sé si reminiscencias o culturas híbridas. Sin embargo, es difícil denominar a esos sistemas complejos de reciprocidad y acciones colectivas como democracias. Las tomas de alcaldías, el desalojo de palacios municipales, etcétera, chocan con las representaciones canónicas, de un parlamentarismo casi cinematográfico, de las democracias occidentales: la norteamericana, la alemana, la francesa. Frente a ellas, esos procesos de acción colectiva aparecen como violencia que linda con la barbarie. Quizá estemos ante el ejercicio de prácticas políticas surgidas de las tensiones de momentos de hibridación en nuestras culturas decididamente heterogéneas. Se podría hablar de un desplazamiento de la noción de democracia hacia la acción directa, hacia la asunción colectiva de la invención o recreación normativa y a una revocación de la espectacularidad como recurso de dominio político.

M.Z.: Por todo lo que se ha señalado, creo que coexisten diferentes lógicas políticas, lógicas de representatividad al lado de la lógica del espectáculo. Y creo que esto no sólo ocurre en México o en América Latina, sino también en sociedades así llamadas democráticas modernas como en Europa. Estoy pensando en este momento en España. Hoy leí en la prensa que se constituyó un nuevo periódico español, cuyo objetivo principal es contrarrestar las tendencias informativas dominantes sobre la guerra y contribuir a la paz. Al lado de este fenómeno, nos encontramos además con un conjunto de manifestaciones en todo el mundo en contra de la guerra y en contra del orden informativo actual. Para mí, todas estas manifestaciones están mostrando una serie de contradicciones entre la lógica de la visibilidad y de la verdad, entre la lógica del espectáculo y de la representatividad informativa. A pesar de la gran visibilidad de la

guerra, a pesar de la gran información de lo que está pasando en el Golfo Pérsico, la gente se rebela o más bien, por eso se rebela. Por un lado hay intereses pacifistas de ciertos sectores de la población que no se están viendo escuchados o representados por las cadenas informativas. Esta gente responde tal vez con la lógica de la verdad y de la democracia informativa. Por otro lado, la lógica del espectáculo y del hiperrealismo está funcionando tan perfectamente o ha llegado a tal extremo que rebasa lo aceptado como visible por la gente, por el espectador, por lo cual -considero yo- que ésta lo rechaza y aplica entonces la lógica de la verdad y de la representatividad.

Creo que esto merecería también revisarse con más cuidado y no generalizarse. Sin duda la manera como se interpreta la información tanto en este caso de la guerra, como en otras situaciones, no es homogénea. La manera como interactúan la lógica de la verosimilitud y de la verdad debe variar en los diferentes grupos sociales y en diferentes contextos culturales.

M.P.: Mira, yo sintetizaría un poco lo que hemos estado hablando. Sigo con mis obsesiones. Algo que me parece central es el aumento de los volúmenes de la información y la desinformación que la gente experimenta todos los días. Hace poco unos amigos me contaban que ante la guerra del Golfo Pérsico y la perplejidad que les producían las noticias que veían en televisión o leían en los periódicos del país decidieron conseguir periódicos europeos para completar el panorama. Lo sorprendente del caso es que con la nueva dotación de informes y datos tampoco pudieron entender la guerra ni sus propósitos, más allá de las generalidades que todos podemos compartir en uno u otro grado. Parece ser que pasamos por una crisis grave de comprensión de la realidad o que la realidad se ha vuelto particularmente compleja y también una crisis de creencia. Entiendo que este es un fenómeno general en los países occidentales que sin duda se agudiza de una cierta manera en los nuestros. Pero lo cierto es que hoy estamos ante un enigma cultural de proporciones: ante mayores niveles y volúmenes de información menores niveles de credibilidad. Las creencias colectivas están heridas de muerte. Parece que deberíamos trabajar en el futuro cuál es el nuevo tipo de contacto con la realidad (entre comillas) que se está gestando con las nuevas culturas de la visibilidad plena.