

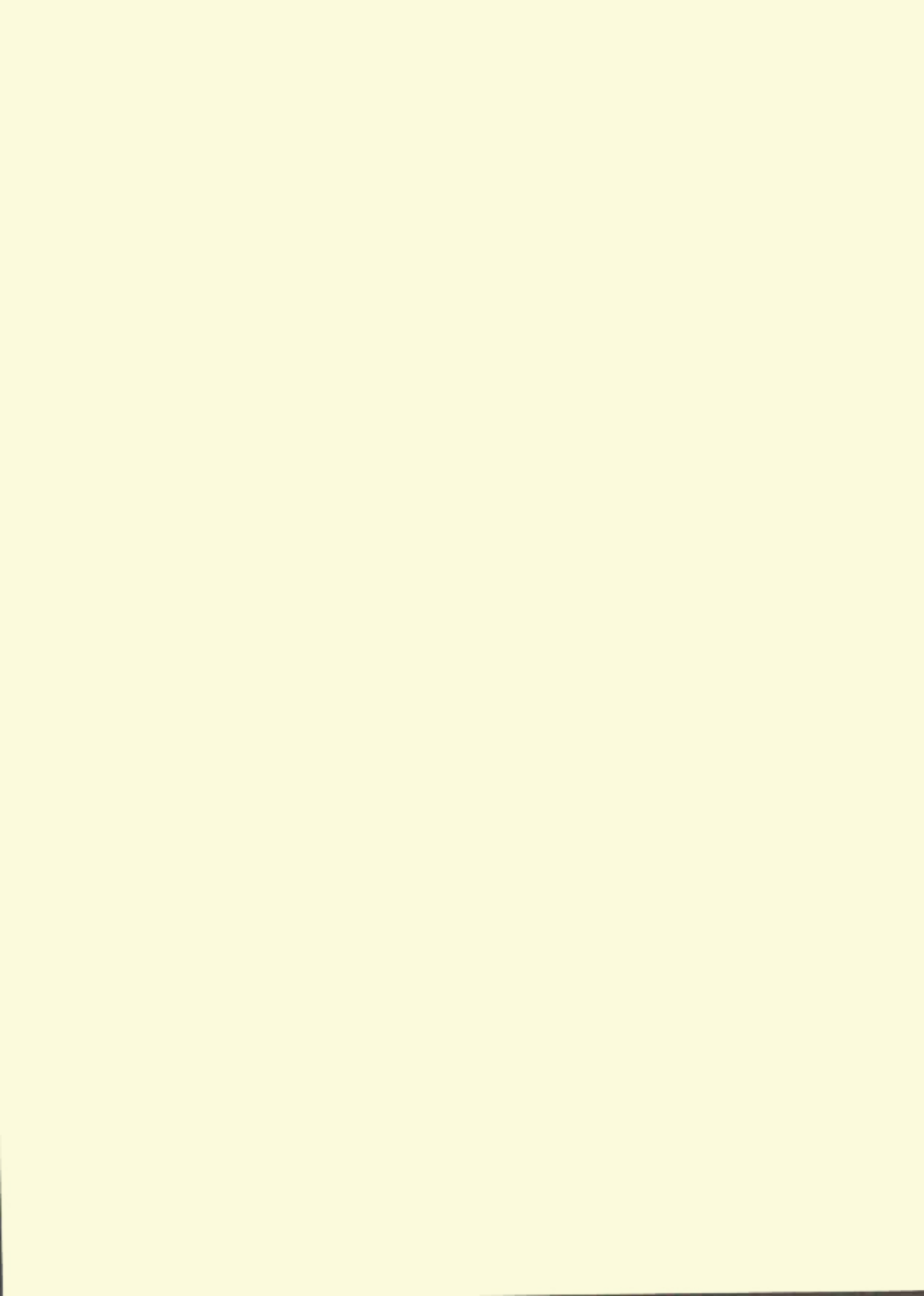
• SEPTIEMBRE DE 1995 •

2

Cultura de
la comunicación
y sociedades
contemporáneas

- HUBERTO OROZCO BARBA (editor)
- RAÚL FUENTES NAVARRO
- JESÚS GALINDO CÁCERES
- ROSSANA REGUILLO CRUZ
- JUAN MANUEL RAMÍREZ SÁIZ
- EDUARDO ANDIÓN GAMBOA





 **cuadernos**

**del departamento
de comunicación del iteso**

• SEPTIEMBRE DE 1995 •

2 **Cultura de
la comunicación
y sociedades
contemporáneas**

HUMBERTO OROZCO BARBA (editor)

Comité editorial:

CARLOS CORRALES DÍAZ
RAÚL FUENTES NAVARRO
CARLOS E. LUNA CORTÉS
JAVIER MARTÍNEZ RIVERA
CARLOS E. OROZCO MARTÍNEZ
ROSSANA REGUILLO CRUZ
CRISTINA ROMO DE ROSELL

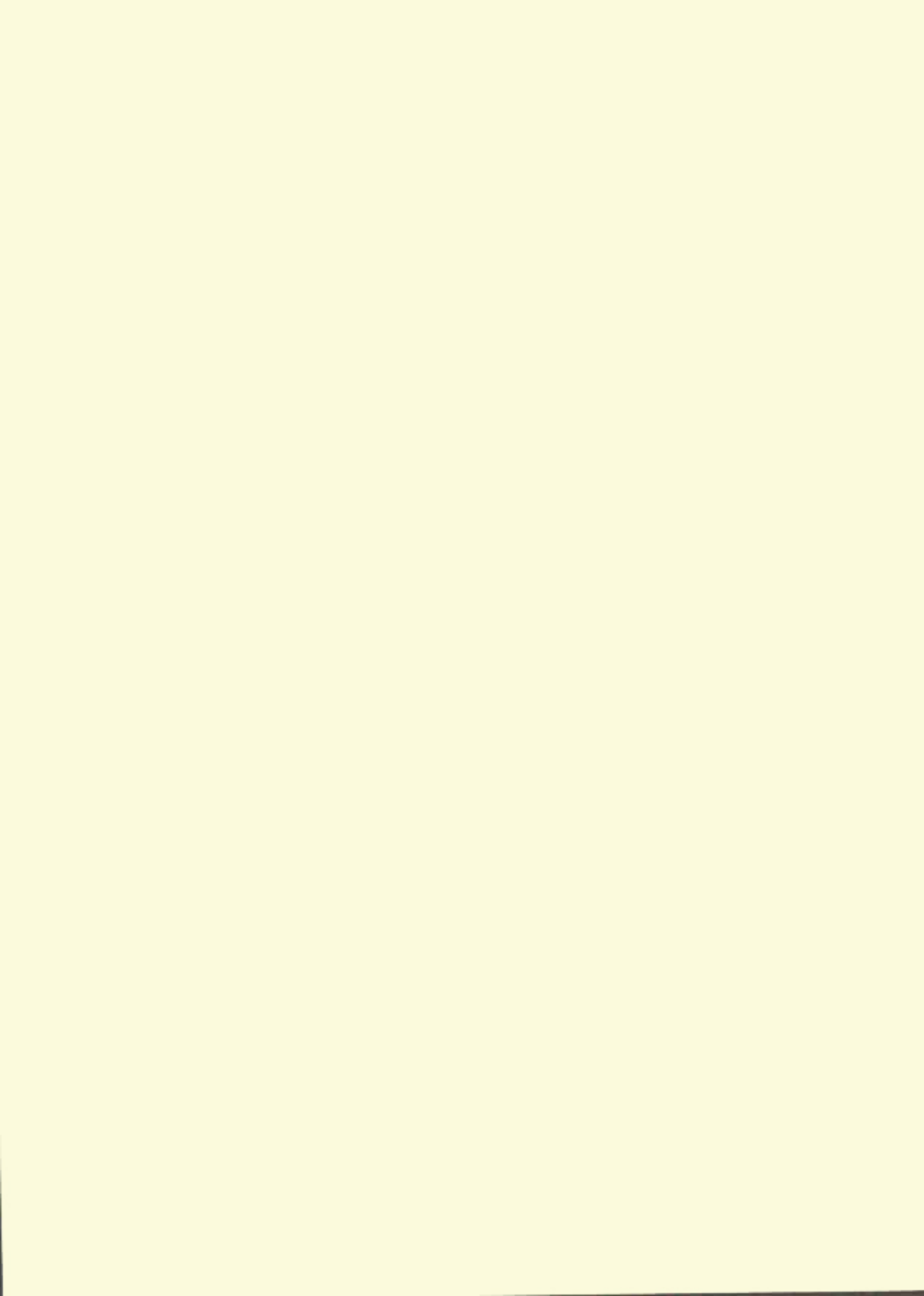
©

ITESO DCHH, 1995
Periférico Sur 8585
Tlaquepaque, Jalisco, México
Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ISBN 968-6101-61-6

Indice

- 5** *Presentación: Linda años después de la televisión. Cultura de la comunicación y sociedades contemporáneas.*
HUMBERTO OROZCO BARBA
- 11** *La comunicación desarticulada: información, significación y producción de sentido.*
RAÚL FUENTES NAVARRO
- 23** *De la sociedad de la información hacia la comunidad de comunicación.*
JESÚS GALINDO CÁCERES
- 39** *¿La comezón posmoderna o el pensamiento de la crisis?*
ROSSANA REGUILLO CRUZ
- 55** *¿Movimientos ciudadanos o ciudadanos en movimiento? La difícil y esperanzada construcción de la ciudadanía.*
JUAN MANUEL RAMÍREZ SÁIZ
- 73** *Goznes: vectores de la experiencia para entender la comunicación contemporánea.*
EDUARDO ANDIÓN GAMBOA
- 97** *Referencias Bibliográficas*



Presentación

Linda años después de la televisión.

Cultura de la comunicación y sociedades contemporáneas

Linda despertó en ese mayo, cuarenta años dTV (después de la TV), a finales de la década de los noventa; la despertó su teléfono a las 6:30 de la madrugada. Pero ella había programado su "compu" para que el teléfono la despertara. Entreabrió los ojos y los volvió a cerrar, se sentó sobre su cama, llevó la mano izquierda hasta los párpados y deslizó sus dedos hasta el centro de su nariz. Como hace tiempo, las inficciones del polvhumo y otros contaminantes, le irritaban los ojos, pero el día parecía brillante, o por lo menos así lo hacía aparecer un maldito rayo de luz que se colaba en las entrecortinas de la ventana hasta su cara. Se quitó el pijama, que era una playera blanca y larga de hombre, con un letrero en colores y marca colores; iba camino a su baño, cuando suena de nuevo el teléfono, ¿quién podrá ser tan temprano, —ya quité el doble timbre-despertador, pensó—. (Era Antonio, uno de sus "amigos-pareja-temporal"):

—Bueno, ¿quién habla?

—Soy Antonio, ¿Linda?

—Todavía no, voy a bañarme apenas y verás,

—bromeó—, ¿qué pasa Toño?

—Quería decirte... que...

—Toño, tengo frío, dime rápido que no traigo pijama.

—Qué mal que no tengamos pantalla telefónica todavía.

—¡Qué bueno! no creo que te convenga verme así a las siete de la madrugada.

HUMBERTO OROZCO
BARBA¹, EDITOR

¹ Profesor-investigador del
Departamento de Comunicación

—Linda, ¿es cierto que te operaste la nariz, y casi todo el cuerpo?

—¡Para eso llamas! ¿qué no sabes que ahora soy naturista y practico yoga? Nuestros signos hoy no deben ser favorables, no molestes con eso, ese tiempo de la plástica ya se me pasó; ¡no me lo recuerdes mejor!

—Pero Linda...

—Mejor luego te llamo, debí dejar que respondiera la contestadora, si quieres mándame un mail y lo veo al rato; o háblame al celular. No, mejor te mando un mensaje a tu radio beep, para saber dónde andas, ¿okey?

—Bueno, hasta luego fea, báñate para que quedes linda...

—Adiós, grosero, no has visto que estoy en la "depre" total.

Linda manejaba por la tortuosas avenidas de la ciudad, había pasado por su pequeño hermano que estaba en la escuela. Eduardito le contaba "lo que vio" en su última clase de historia.

—Dijo la maestra que antes de la televisión, la gente se reunía a platicar en los cafés; que los niños jugaban trompo y canicas durante itodititas las vacaciones!... antes de la televisión no había pantallas en casa. Si acaso en alguna ocasión asistían al cine o se conformaban con los *view master*.

aTV es ahora una convención posible: ya la historia indizada en el aC o dC, antes de Jesucristo o después de Cristo, parece irrelevante en el tiempo corto de las culturas contemporáneas, por lo menos para contabilizar la historia reciente.

Hoy no podemos menos que voltear la mirada hacia las transformaciones cualitativas y cuantitativas de la comunicación: parece que ahora tendremos que hablar de los medios de comunicación masiva y los medios de comunicación plurales, mas no necesariamente masivos; más

bien y en principio de élites, hasta en tanto no se generalicen. Y es que una serie de tecnologías son usadas por unos cuantos, no se multiplican por su costo y pasan a la historia de los inventos caros, utilizados por unos cuantos en cada época. Un ejemplo de hoy son los discos-láser. Pero no parece ser el caso de la internet. Como ya hemos dicho, los verdaderos movimientos de la historia se dan en el silencio insospechado de la comunicación; en el "tiempo largo" que nos enseñara a medir Fernand Braudel; en la crónica de las civilizaciones, en la historia sociocultural. Son relativos a las referencias de los sujetos consigo mismos y con los otros; a su conexión con la naturaleza, con el mundo, con la trascendencia; con el poder, con el saber, con la riqueza y con las interpretaciones que hace el hombre acerca del tiempo. Finalmente, son cambios históricos porque la mayoría, si no es que la totalidad de los seres humanos vivientes en la Tierra, han cambiado sin regreso la vida cotidiana: es el caso de la televisión y así se perfila a largo plazo la telemática.

Este segundo número de *Cuadernos del Departamento de Comunicación* del ITESO, afortunadamente no contiene la continuación de esta trivial conversación, ni textos que expliquen lo que pasa con Linda y Antonio; pero creo que algunos de estos trabajos podrán ayudar a conocer otras complejidades de lo que pasa en la cultura de la comunicación en las sociedades contemporáneas. Primero porque ocurren fenómenos sociales inéditos, diferenciados geográficamente y globalizados simultáneamente. Probablemente uno de ellos sea, precisamente, la peculiaridad de la comunicación en estos últimos días del milenio.

El descubrimiento más urgente en la era moderna era el descubrimiento del yo, contra la miopía de las teologías y las filosofías medievales; la necesidad más urgente e imprescindible para la sobrevivencia del yo, en este momento, es la necesidad del descubrimiento del otro.

De ahí que dTV, en la segunda mitad del siglo XX, los filósofos, sociólogos, antropólogos, politólogos, lingüistas, psicólogos, teólogos y, en suma, "las mentes más poderosas

de este siglo” —como dice Alejandro Estrada—, han pensado en la comunicación. Los pensadores contemporáneos coinciden abrumadoramente en que las soluciones a los asuntos del mundo pueden estar en muchos frentes, pero que no pueden dejar de lado el problema y la solución que provoca la comunicación.

Raúl Fuentes —como Guillermo de Baskerville— sube los escalones que bajan en su biblioteca babeliana, como un personaje de la abadía del ITESO y escribe sobre un tema de la contemporaneidad: *La comunicación desarticulada: información, significación y producción de sentido*. Se aventuró hace años en un viaje peculiar y sin retorno: en el camino había que construir el transporte mismo en el que partía. Como Adso de Melk, ha dejado un hilo conductor de sus descubrimientos para quien quiera llegar. Ahora, la comunicación como transporte se observa más sofisticada, con una hermosa complejidad digna de las escalinatas laberínticas de una teoría, sin la cual no hay retorno.

Jesús Galindo se interna en los marasmos de la comunicación desde el camión 2070, y contempla los hologramas de la transición en su artículo *De la sociedad de la información hacia la comunidad de comunicación*. Es la implicación de la energía y el orden, en la analogía de Galindo.

Rossana Reguillo sigue estudiando la calle, la ciudad, lo público; desde los contornos de la comunicación, en los espacios urbanos. Más allá del estudio de las condiciones sociales de la producción de los medios, ahonda las condiciones sociales de circulación y reconocimiento de los medios bajo el título *¿La comezón posmoderna o el pensamiento de la crisis?*

Juan Manuel Ramírez, por su parte, aborda y analiza a la sociedad civil, en sus empeños por formular una identidad ciudadana. En *¿Movimientos ciudadanos o ciudadanos en movimiento? La difícil y esperanzada construcción de la ciudadanía*, analiza lo que llama los viejos y nuevos movimientos sociales, las dimensiones de la ciudadanía, los movimientos ciudadanos en la Guadalajara de los noventa. Se apoya en Melucci para

vincular los movimientos sociales como signos dentro de los códigos dominantes, con una función simbólica y profética: evidenciar problemas, revelar intereses ocultos.

Finalmente, Eduardo Andi6n, en *Goznes: vectores de la experiencia para entender la comunicaci6n contempor6nea*, parte de la perspectiva sociol6gica de los procesos de modernizaci6n y su relaci6n con el desarrollo de las t6cnicas sociales de comunicaci6n colectiva, para desarrollar c6rculos conc6ntricos en torno a la experiencia como creaci6n y como reproducci6n para pensar una "comunicolog6a experimental".

Ra6l Fuentes, Jes6s Galindo, Rossana Reguillo, Juan Manuel Ram6rez y Eduardo Andi6n, mujer y hombres de las generaciones de dTV autora/es, que escriben los textos de la revista y cuyas edades oscilan entre los 35 y los 50 a6os, no vivieron la odisea de Col6n en 1492 como tampoco lo hicieron los contempor6neos del marinero genov6s, puesto que no hab6a televisi6n. Pero s6 "vivieron" la odisea de 1969 con el hombre en la luna, porque "lo vieron por televisi6n". Ahora, sus hijos/as y sus alumnas/os convivieron con la guerra virtual y real, cuasi patrocinada por CNN, "tan cercana y tan lejana" como lo fue la Guerra del Golfo. Casi todas/os estas/os autoras/es manejan en el internet y se valen de la telem6tica para acceder a informes que nunca imaginaron cuando trabajaban con libros y fichas que tardaban d6as/meses/a6os en llegar de un continente a otro, de un pa6s a otro, de una editora a una librer6a. Los vol6menes de informaci6n han crecido y la sociedad no es m6s transparente. Por alguna emoci6n entreverada con sus inteligencias les preocupa ahora lo que pasa en esta era de los televisores, las computadoras, el rayo l6ser, los sensores y la telem6tica. La ciudadan6a, la crisis y la posmodernidad.

La era de las comunicaciones ha producido pensadores de la comunicaci6n y comunicadores como el mundo del renacimiento produjo artistas. Es por estos avatares que hay que leer lo que escriben en esta compilaci6n, resultado de aquel Simposio llamado *Postmodernidad: ¿el pensamiento en el*

mundo contemporáneo?, que organizáramos en noviembre de 1993.

...Linda fijaba su mirada en la plaza comercial que tenía al lado de su automóvil. Cerrados los cristales, puestos los audífonos, cambiaba en su *walkman* canciones de un Joaquín Sabina que rugía:

*"Ahora tocan puro pop (du-du-á) (...)
Ahora van de yuppies —fotos en "Hola"—
juran por Snoopie, que es lo que mola,
pasan los groupies.
Hoy tocan el rap del optimista
en vez del blues de la necesidad,
hasta en la consulta del dentista
suenan por el hilo musical..."*

.....

*"Y si en tus noches falta sal
para eso está el televisor..."*

La comunicación desarticulada: información, significación y producción de sentido

En estos tiempos de la “globalización” estructural que acentúa la fragmentación y la heterogeneidad, y desde estos espacios universitarios en que la profesionalización trata de ajustar la reflexión a las “leyes del mercado”, no es por simple ocio que uno siga preguntándose por las identidades del estudio de la comunicación. Tampoco es nada más por patológico anacronismo que uno siga tratando de formular respuestas que, por su nivel de abstracción y su funcionalidad práctica, pretendan llegar a ser teóricas. Menos aún se trata de la necesidad de seguir demostrando que —al menos entre comunicadores— la comunicación, entendida como entendimiento mutuo, es empíricamente imposible.

A pesar del riesgo de que la ociosidad, el anacronismo y la necesidad negadas se impongan como condiciones insuperables del discurso pasando por encima de la intención del diálogo académico, trataré de argumentar sobre tres ejes las posibilidades de desarrollo que, desde estos tiempos y espacios, interpreto como movimientos rearticuladores de la comunicación y su estudio académico. El propio título dado a esta exposición, “La comunicación desarticulada”, implica una serie de supuestos, cada uno de ellos una interpretación discutible, que por no ser demostrados aquí operan como axiomas, y que enuncio organizados sobre los tres ejes mencionados.

El primer eje de mi argumentación tiene que ver con la comunicación como fenómeno sociocultural básico, es decir, como un proceso constitutivo genérico de la humanidad; el

RAÚL FUENTES
NAVARRO

segundo, con la comunicación como objeto de conocimiento sistemático, es decir, como "algo" sobre lo que se pueden racionalizar algunas certezas; y el tercero, con la comunicación como objetivo de la acción profesional, es decir, como una dimensión de las prácticas socioculturales sobre la que se puede operar intencionadamente. Entre estos tres ejes, que podríamos llamar respectivamente el eje de la *práctica*, el eje de la *teoría* y el eje de la *profesión*, en el campo de la comunicación no hay, para bien y para mal, una articulación conceptual y empírica fuerte, históricamente establecida, como parece haberlo en campos como la medicina, el derecho o la educación y de esa condición se derivan tanto sus debilidades como sus fortalezas en la década de los noventa.

La comunicación como práctica mediadora

Que la comunicación es un proceso constitutivo genérico de la humanidad supone que se la conciba como una práctica mediadora, como lo ha formulado Carlos Luna:

La comunicación es una modalidad de la interacción social que consiste en la intervención intencional sobre los sistemas cognitivos y axiológicos de los actores sociales mediante la disposición de información codificada o, para decirlo con otra terminología, mediante la producción de mensajes que, en el marco de cierta comunidad cultural, aporta a la significación de la realidad. En este sentido, es una práctica social que toma como referencia a otras, e incluso a ella misma (Luna, 1991).

Tanto la codificación e intercambio de *información* como la *significación* de la realidad "en el marco de cierta comunidad cultural" son condiciones necesarias pero no suficientes para el ejercicio de la *acción comunicativa*, que Habermas define en contraste con la acción "estratégica", la "dramatúrgica" y la "guiada por normas" en su teoría utópicamente consensual. Pero aún sin adoptar ese esquema, la práctica de la comunicación, es decir, la interacción sociocultural (material

y simbólica) entre sujetos concretos, implica por definición la recurrencia por parte de los sujetos tanto a sistemas informacionales como a sistemas de significación, cuya competente *mediación* determina la producción y reproducción del sentido: el de las prácticas de referencia y el de la comunicación misma.

Es evidente que en los últimos años la acelerada expansión de la capacidad tecnológica de codificación y difusión informativa —y la consecuente digitalización de cada vez mayores porciones de la operación cotidiana de los sujetos— por una parte, y por otra la recomposición de los sistemas de interpretación del mundo, —antes *localizados* y cada vez más globalizados en un proceso que, se dice, tiende a la homogeneización cultural—, han cambiado radicalmente el modo hasta hace poco predominante de producción social del sentido.

Este proceso de recomposición del mundo y sus representaciones ante y desde los sujetos dista mucho de estar concluido como transición histórica y se caracteriza, más que por otra cosa, por las contradicciones multidimensionales que lo constituyen y que exacerba. Los usos y los recursos informativos se articulan cada vez con mayor complejidad a los poderes económicos, políticos y culturales y la diversidad de sistemas cognitivos y axiológicos se ve al mismo tiempo cercada por la racionalización y la radicalización: por la reducción a una sola lógica, universal y utilitaria, y por el repliegue defensivo e intolerante a los rasgos diferenciadores de las identidades. La *producción en común de sentido*, mecanismo fundamental de la socialidad humana, se ve así forzada a operar instrumentalmente desde la racionalidad de poderes ejercidos a escalas globales y cada vez más impersonales o descentrados de la subjetividad, y desde la reafirmación del dominio de las particularidades locales, cerradas al intercambio más allá de ciertos límites tradicionalmente definidos, que al verse amenazados, se estrechan.

Las telecomunicaciones están en el centro de este proceso: son su condición de posibilidad. Los sistemas *telemáticos*, síntesis de las comunicaciones a distancia y el procesamiento automático de la información, abarcan cada vez más esferas de la actividad humana. Productos de la tecnología informacional, estos sistemas representan el mito fundacional del nuevo orden mundial, el del *control* sobre la interconexión total y la eficiencia como criterio al mismo tiempo cuantitativo y cualitativo. La interacción entre sujetos, cada vez más mediada tecnológicamente, tiende a disolver el sentido en la objetividad: la comunicación se reduce a la actualización del sentido unilateralmente generado y difundido o, en el mejor de los casos a la incorporación por el sujeto de las condiciones de operación del sistema, no siempre más amplias que las del entorno natural del sujeto.

No obstante, la posibilidad de “saltos cualitativos” en la interacción subjetiva para la producción de sentido sobre las prácticas socioculturales, comienza a ser real para mayor número de sujetos en mayor número de situaciones, conforme avanza la tecnología y las condiciones de su operación por el sujeto rebasan las disponibles al margen de ese sistema. Los ejemplos actuales son múltiples y la adaptación cultural sorprendente en muchos de ellos. Si es correcta la imagen de la “transición”, habrá que imaginar sus límites: qué tipo de interacciones comunicativas no podrán ser mediatizadas tecnológicamente en el futuro inmediato, así sea por razones económicas, sentimentales o de cualquier otro género, en términos del sentido más pleno de la existencia.

La teoría de la comunicación como articulación sociocultural

El pensamiento contemporáneo parece escindido entre el cinismo tecnocrático y el no menos cínico pesimismo “crítico”. Las elaboraciones utópicas parecen estar perdiendo nuevamente el lugar que —después del Renacimiento— recuperaron en el siglo XIX, como proyecciones de la viabilidad futura de la vigencia sociocultural concreta de

ciertos valores. La modernidad, en crisis en los países "avanzados" y "al alcance de la mano" en el resto del mundo, sintetiza lo que fueron sus promesas movilizadoras en las pesadas, conflictivas y cada vez más inhabitables concentraciones urbanas.

En las ciencias sociales el pensamiento teórico se declara "en crisis". Miles de páginas se han escrito en los últimos años para analizar y ejemplificar los argumentos que, desde todas las posiciones imaginables, explican la ruptura, el desmoronamiento de los "paradigmas" supuestamente vigentes en el estudio social en las décadas pasadas. Así, a la crisis, a la transformación brusca de los fenómenos objeto de estudio de las ciencias sociales, se sobrepone la crisis de los sistemas conceptuales sobre los que se basaban las explicaciones, que nunca fueron suficientemente satisfactorias, del devenir sociocultural.

Probablemente para las tres principales disciplinas sociales orientadas al estudio del comportamiento, la antropología, la sociología y la psicología, la "crisis de paradigmas" tenga referentes bien definidos. La historia, la economía y la ciencia política, también ciencias sociales pero organizadas de otra manera, parecen escaparse de este modelo de análisis epistemológico. Será porque, institucionalizadas en los Estados Unidos bajo ciertas condiciones, a las tres primeras se les asignó el conocimiento de los tres *niveles* fundamentales de la existencia sociocultural: la cultura, lo simbólico y lo "exótico" a la antropología; la estructura, la institucionalidad y la acción social a la sociología; la subjetividad, la inteligencia y la interacción a la psicología, y se les reconoció la "propiedad" de ciertos *métodos*: el trabajo de campo y la observación etnográfica a la antropología; la encuesta y el estudio de caso a la sociología; el experimento y los tests de medición individual a la psicología. Esta división de "territorios" y de métodos, universalizada, pareció corresponder al patrón de desarrollo y práctica científica de las ciencias naturales, aquellas que Kuhn hipotetizó

organizadas "normalmente" alrededor de "paradigmas" (Kuhn, 1962).

Si el concepto de "paradigma", proveniente de la historia de las ciencias, es estrictamente aplicable a las ciencias sociales o no, es objeto de debate hace más tres décadas. El propio Kuhn se inclinaba por la negativa. Pero incluso en la opción positiva, es claro que se trataría de "paradigmas" en un sentido analógico, no literal, y en todo caso, que la "crisis" podría ser tanto la que llevara a una "rearticulación" como la que desembocara en una "revolución". En la opción extrema, se trataría de la ruptura del "progreso" acumulativo del conocimiento con base en paradigmas, simultánea o sucesivamente adoptados por una "comunidad de practicantes", lo cual puede ser muy bien lo que sucede en ciertas áreas de las ciencias sociales.

De hecho, los intentos más recientes de elaborar una nueva teoría social prescinden en lo posible de la división disciplinaria. Así se constata en la obra de Habermas y en la de Luhmann; también en la teoría de la estructuración de Anthony Giddens, para quien el término 'teoría social' incluye asuntos que conciernen a todas las ciencias sociales, como "la naturaleza de la acción humana y el ente actuante; cómo debe conceptualizarse la interacción y su relación con las instituciones; y la captación de las connotaciones prácticas del análisis social" (1984: xvi-xvii). En la teoría de Giddens, la "dualidad de la estructura", por la que se reconoce que los esquemas interpretativos incluyen esquemas ya interpretados por los actores sociales, relaciona tres grandes "estructuras" institucionales de la sociedad: las de *significación*, *dominación* y *legitimación*, con tres modelos de interacción: *la comunicación*, *el poder* y *la sanción*, respectivamente, a través de las "modalidades" o *mediaciones* de los esquemas interpretativos, los medios y las normas.

La comunicación del significado, como los demás aspectos de la contextualidad de la acción, no debe verse meramente como algo que sucede 'en' el tiempo-espacio. Los agentes incorporan

rutinariamente rasgos temporales y espaciales de los encuentros en los procesos de constitución del significado. La comunicación, como un elemento general de la interacción, es un concepto más inclusivo que el intento comunicativo (o sea, lo que un actor 'quiere' decir o hacer). Hay, otra vez, dos formas de reduccionismo que deben evitarse aquí. Algunos filósofos han tratado de derivar teorías generales del significado o de la comunicación de los intentos comunicativos; otros, en contraste, han supuesto que el intento comunicativo es cuando mucho marginal a la constitución de las cualidades significativas de la acción, estando gobernado el 'significado' por el ordenamiento estructural de los sistemas de signos. En la teoría de la estructuración, sin embargo, estos son considerados como de interés e importancia equivalentes, aspectos de una dualidad más que de un dualismo mutuamente excluyente (Giddens, 1984: 30-31).

Dado que "las estructuras de significación deben captarse siempre en articulación con la dominación y la legitimación" (Giddens, 1984: 31), el estudio de la comunicación en la teoría de la estructuración de Giddens no puede ni desmaterializarla ni deshistorizarla, aislándola de la práctica del poder y de la moralidad. Más allá de los "funcionalismos-estructuralismos-marxismos" o de los "informacionismos-semioticismos-alternativismos" que pudieran haberse confundido con una teoría sociocultural de la comunicación antes de que los respectivos paradigmas de referencia reconocieran sus "crisis", formulaciones como la de Giddens —obviamente sólo mencionada tangencialmente aquí—, permiten suponer una posibilidad extremadamente promisoria de *comprensión* sistemática de la comunicación, que parece mucho más propicia para articular su estudio con el de las demás dimensiones y *procesos transversales* de las prácticas socioculturales.

Porque la comunicación, como la educación y la administración entre otras, no es un tipo de práctica correspondiente a un *nivel* de la realidad sociocultural, sino una *variable* constitutiva de todos los niveles, un mecanismo de interacción

transversalmente presente en todas las prácticas (Paisley, 1984: 5-7). La institucionalización de la comunicación como carrera universitaria y como campo disciplinario de investigación, desde sus orígenes en Estados Unidos, ha dificultado históricamente la articulación teórica —especialmente con respecto a la teoría de la información, pero extendible más allá de ella—, como lo ha argumentado Peters:

El imperativo institucional de crear una disciplina particular en una época cuando los asuntos de comunicación eran prácticamente universales en la vida universitaria significó que las ideas de la teoría de la información tuvieran que ser distinguidas del campo en sí, para establecer el engramado propio. En suma, la teoría se usó casi exclusivamente para propósitos de legitimación y sus 'ideas interesantes' fueron ignoradas. El destino de la teoría de la información es una lección sobre los compromisos que se hallan en el periodo formativo del campo: negociar alcance teórico por territorio académico. Durante el tiempo en que hubo amplia teorización interdisciplinaria sobre la comunicación, el campo se distinguió de esa teorización y se otorgó a sí mismo una designación institucional. El único uso que tuvo la teoría de la información en el campo fue el de un escudo de armas académico (Peters, 1988: 314-315).

La propuesta de Peters es “dar sustancia, vía la teoría, a los conceptos centrales del campo”, definir “lo comunicativo”, y “propiciar una anarquía en los conceptos centrales, libre de toda intromisión institucional, e insistir en la vitalidad intelectual de tal anarquía. Todo vale, se diría, con tal de que sea de alta calidad” (Peters, 1988: 316). Esta alusión a Feyerabend (1975) y su *anarquismo metodológico*,² merece un análisis más detallado de la institucionalización cognoscitiva y organizacional del estudio de la comunicación, que aquí sólo podemos sugerir, pero que permite entre otras cosas relacionar su desarrollo en Norteamérica y Europa con el de Latinoamérica y México.

2 Feyerabend advertía en esa obra, entre otras cosas, que “la proliferación de teorías es beneficiosa para la ciencia, mientras que la uniformidad debilita su poder crítico”.

La mediación profesional de la comunicación

La experiencia, más que la historia, de las escuelas de comunicación en México y América Latina se resume en el reto nunca superado de la *anticipación* al desarrollo de la comunicación social, especialmente la vehiculada a través de los medios de difusión masiva, que siendo sólo un pequeño sector de los objetos de estudio construibles como pertinentes socioprofesionalmente, han sido los priorizados casi en exclusiva, a veces por la intromisión de intereses extra-académicos en las universidades, a veces por falta de previsión histórica, y la mayor parte de las veces por la incapacidad de compensar con trabajo intelectual socialmente comprometido estas y otras determinaciones.

En medio de esta crisis, de esta transición histórica y de esta transformación necesaria del pensamiento, me atrevo a repetir lo afirmado durante la celebración del XXV aniversario de la fundación de la Escuela de Ciencias de la Comunicación del ITESO: que el futuro de nuestro futuro depende esencialmente del resguardo y reforzamiento del carácter universitario de nuestro trabajo, que no sólo tiene a la comunicación como objeto de estudio, sino como instrumento y vehículo fundamental. De la comunicación universitaria presente depende el futuro del estudio de la comunicación. Y para calificar esa comunicación presente, para evaluarla y orientarla, tenemos hoy sin duda mejores recursos que en el pasado, a pesar de todo lo que hemos perdido. Pero tenemos también sin duda mayores obstáculos que superar que en cualquier otro tiempo, comenzando por los que nos hemos auto-impuesto, como si no fueran suficientes los que provienen del entorno y de la historia.

En una de sus muy lúcidas reflexiones sobre la comunicación y su campo académico en América Latina, Jesús Martín Barbero formuló el reto de la transformación de los comunicadores, desde las escuelas universitarias, de intermediarios a mediadores:

El comunicador que conocemos *vive de* la división entre emisores y receptores, productores y consumidores, creadores y públicos. División que con frecuencia es asumida como si ella formara parte de la 'naturaleza de la cultura' y no de la división social y la lógica del mercado. A partir de ese presupuesto el comunicador define su función de intermediario, consistente en establecer relaciones entre actores o ámbitos que se afirman separados. (...) El intermediario se instala en la división social, y en lugar de trabajar por disolver las barreras que alzan y refuerzan las múltiples formas de la exclusión sociocultural, defiende su oficio: el de establecer una comunicación que mantenga a cada cual en su posición, una comunicación en la que los creadores no vayan a perder su distancia y el público su pasividad. Porque de lo contrario el que peligra es él. Paradójico oficio el de un 'comunicador' al que la lógica mercantil acaba convirtiendo en su mejor cómplice, al reducir su tarea a la de empaquetador de productos culturales o lubricador de los circuitos del mercado.

De donde parte el trabajo del *mediador* en la cultura es de hacer explícita la relación entre diferencia cultural y desigualdad social. No de la reducción de la diferencia a desigualdad, sino de la imposibilidad de pensarlas completamente por separado en nuestra sociedad. Ubicado en esa perspectiva, el comunicador descubre que la difusión de una obra o la comprensión del sentido de una práctica no tiene como únicos límites la densidad o complejidad del texto sino la *situación de lectura*, y la imbricación en ella de factores sociales, no puramente culturales. Asumir esa perspectiva no va en modo alguno en detrimento de la especificidad de la información o del trabajo cultural, es más bien asumir que esa especificidad no está hecha sólo de diferencias formales sino también de *referencias a los mundos de vida y a los modos de uso* (Martín Barbero, 1990: 13-14).

En muchos sentidos, la propuesta de Martín Barbero es utópica, pero se pueden citar algunas aproximaciones empíricas a su práctica. La comunicación como interacción libre de determinaciones entre sujetos sociales que participan igualitaria, consciente y responsablemente en la construcción

de un consenso, de un sentido común en un entorno que tiende precisamente en el sentido opuesto, es un *no-lugar*, una utopía. Pero es un modelo ideal de enorme potencial práctico para entender y para usar críticamente la comunicación y sus recursos. Descubrir en otros y desarrollar en uno mismo esa capacidad, es lo que da sentido universitario al estudio de la comunicación y a su ejercicio profesional.

Me parece entonces, como lo he venido diciendo en distintas ocasiones, que el comunicador cuyo futuro tiene futuro es el que en el presente desarrolla su capacidad de *dominar el lenguaje* —hablar, escuchar, leer y escribir—, para ubicarse en el entorno sociocultural; que desarrolla su capacidad de *controlar la información*, sus códigos y canales de producción y circulación social; que desarrolla su capacidad de *relacionar los medios con los fines*, es decir, de vincular necesidades y satisfactores de comunicación mediante el uso apropiado de los recursos disponibles; y que desarrolla su capacidad para *operar educativamente* la comunicación, o en otras palabras, para hacer participar a los sujetos sociales, consciente e intencionadamente, en la transformación de sus condiciones concretas de existencia a través de la apropiación crítica de sus prácticas mediante la comunicación. Y ese es también, precisamente, el modelo que creo que debe guiar la formación en la universidad de quienes habrán de ejercer la comunicación profesionalmente en la sociedad del futuro próximo.

Hay entonces, posibilidades de *rearticular* la comunicación, su estudio y su ejercicio profesional, que dependen de la propia comunicación como *práctica mediadora*. No puedo terminar sino citando nuevamente a Jesús Martín:

Mediador será entonces el comunicador que se tome en serio esa palabra, pues *comunicar* —pese a todo lo que afirmen los manuales y los habitantes de la posmodernidad— ha sido y sigue siendo algo

más difícil y largo que informar, es hacer posible que unos hombres *reconozcan* a otros, y ello en 'doble sentido': les reconozcan el derecho a vivir y pensar diferentemente, y se reconozcan como hombres en esa diferencia. Eso es lo que significa y lo que implica pensar la comunicación desde la cultura (Martín Barbero, 1990: 15).

De la sociedad de la información hacia la comunidad de comunicación

Las visiones del pensamiento holográfico

Hubo un tiempo en que una sola visión del mundo bastaba para que el orden entre los hombres reinara como una neblina cálida que a todo lo envolvía. Ninguna voz se escuchaba que mostrara alguna molestia por la falta de visibilidad que suponía la neblina, la calidez que limitaba era para todos; el mundo estaba en calma y la neblina acariciaba día a día desde el amanecer hasta la caída de la tarde, acompañaba las noches en su papel cobijador del resguardo y el descanso.

Una mañana de primavera un hombre lleva más que un buen rato sentado en un claro. Un vecino que pasaba le llamó a caminar con él hacia el trabajo, el hombre respondió con palabras que no se entendían y continuó sentado en el claro. Otro vecino, que había observado la situación, sorprendido por su descubrimiento se acercó al hombre y lo llamó de nuevo: "¿por qué estás sentado y no caminas al trabajo?". El hombre le miró y después de un instante más corto que la última campanada de las doce, empezó a sonreír. El segundo vecino salió del camino al trabajo y se sentó junto al hombre en el claro. Desde ahí ambos podían ver más allá de la neblina, los dos miraban que hoy no era necesario ir al trabajo y que era necesario ver otras cosas antes que volver mañana al trabajo.

La neblina se ha ido disipando desde entonces pero quedaron sus fantasmas. Ahora suponemos que cuando la neblina cubría todo con su calidez, era más simple el discurrir

JESÚS GALINDO
CÁCERES³

³ Investigador del Programa Cultura, Centro Universitario de Investigaciones Sociales, Universidad de Colima.

del tiempo, todo fluía con cierta naturalidad, la gente sabía lo que tenía, lo que le tocaba, lo que debía hacer, conocía su lugar y su destino. Para algunos eso constituye una buena imagen de la paz y de la felicidad, y ellos desean vivir felices y sin conflicto. El mundo de la neblina se fue con ella, ahora ni siquiera podemos estar seguros de que existió tal mundo, pero si convivimos con el fantasma de su existencia, los tiempos de hoy son peculiares en sus deseos y sus miedos, cada acción puede ser el camino hacia el corte profundo e instantáneo de la agonía o del éxtasis. Algunos desearían saber de antemano qué camino tomar, otros toman en el caminar mismo el sentido de la gloria y el infierno. Al observar a miles de peatones en la calle, cualquiera podría preguntarse sobre sus pensamientos.

Hubo un día en que el mundo humano se ordenó y organizó bajo el sentido del *orden implicado*. Entonces no había individuos tal y como los conocemos ahora, todo era colectividad. Es un poco difícil entender a una sociedad humana donde el yo no es el centro. Bueno, es difícil imaginar a una sociedad donde el yo es el centro. Lo difícil es el sentido de lo implicado para esta diferencia, en muchos otros sentidos las películas y la televisión nos han configurado una secuencia de semejanzas y diferencias entre los hoy y los ayer. El punto es comprender lo que el orden implicado significa.

La forma lógica y tal vez más simple, es presentarlo junto con su par, el *orden explicado*. Estas nociones vienen del pensamiento teórico de la física. Un físico puede aproximarse al mundo en su manifestación, requiere hacer un gran levantamiento de registro sobre distintos comportamientos hasta llegar a intentar una forma que explique todo aquello. Así se ha procedido por varias décadas bajo el supuesto de que ésa era la mejor manera de observar al orden. El cambio vino en un giro grande en el punto de vista. Si el orden está ahí y el investigador lo encuentra después de muchas observaciones, lo que sucede es que no tiene la mirada adecuada para verlo desde la primera vez. Habría que avanzar en la mirada más que en los instrumentos de registro de

información y sus secuelas analíticas. Esto es un punto pesado para el sentido común.

La noción de *orden implicado* está entonces relacionada con gran intensidad con la de percepción. El impulso más grande en los últimos años en este terreno ha sido la imagen holográfica. Esta imagen tiene la peculiaridad de contener toda la información sobre la imagen en cada uno de sus puntos. Si tomamos la punta de la oreja de la imagen holográfica de un caballo, tiene la información completa de toda la imagen del caballo. La relación con el orden implicado es directa, puede pensarse que en cada punto del universo-mundo percibido por los humanos se encuentra implicada toda la imagen holográfica de ese universo-mundo, con una buena mirada se mira todo. El camino de enfrente es el orden explicado de la metodología tradicional, de la investigación científica. Las implicaciones y consecuencias de estos cambios en la perspectiva ante la totalidad son aún un horizonte por explorar.

En el mundo particular del pensamiento socio-antropológico hay varias hipótesis que ensayar desde esta nueva visión. Una de ellas propone la diferencia entre *sociedades de orden implicado* y *sociedades de orden explicado*. Parece haber alguna base para la lectura de ciertas sociedades antiguas bajo un orden implicado y la posibilidad de leer a la sociedad contemporánea como una sociedad de orden explicado. Esto es muy simple y sólo el principio de un trabajo de *reconfiguración de sentido*.

En la antigüedad la religión cubría todo el espacio del sentido asociado a la colectividad y al cosmos, la totalidad. No era importante el yo porque la diferencia era insignificante, se construía sobre la certidumbre total de la jerarquía de lo divino. Bastaba una lógica sobre la totalidad que abarcaba desde el sentido del origen del mundo hasta la sencillez de la vida cotidiana. Podríamos llamar a estas sociedades con el título de sociedades del orden implicado o *de la comunión*. Entonces no se necesitaba saber porque se sabía el todo a través del sentido religioso.

La cosa cambió con la emergencia de las sociedades del orden explicado, entonces *se necesitaba saber*, cada individuo necesitaba saber; se fueron construyendo rutas del orden implicado en diversas versiones en el orden explicado. A partir de lo observado, de lo registrado, se ordenó el sentido, universo del orden explicado. Cada versión podría acercarse a la otra a través del orden implicado, pero no sucedió así, apareció la verdad y el dogma del poder de una verdad sobre otras. La configuración de la totalidad en una versión explicada luchó contra otras, y en esa tensión multiplicada llevamos muchos siglos.

Los mundos explicados padecían un efecto de interioridad, según su ecología y su historia marcaban sus formas de sentido, y éstas eran diferentes de otras, provenientes de otras trayectorias de configuración. La exterioridad y su diferencia oponía unas a otras. Cuando el horizonte de mundos interiores se rompió y fue necesario ponerse en contacto con otros, entonces aparece el *perfil del orden complicado y con él el horizonte de la comunicación*. El mundo contemporáneo se mueve hacia una cultura holográfica donde se acepta que en cada punto se encuentra la totalidad, aunque desde una visión exterior cada punto corresponda a un lugar distinto y sea propio de la diferencia.

El orden implicado de la comunión ha desaparecido, el orden explicado de la información ha llegado al tope de su complejidad, el orden complicado de la comunicación es la nueva forma del sentido de la vida social. El nuevo orden está en emergencia, aún le falta mucho para tomar un rumbo estable. Una posible lectura de la posmodernidad es la crisis del orden explicado, el de la información con residuos de las formas absolutas del orden implicado del pasado religioso. Todo aparece según la mirada y la percepción con que se configura. De esta manera, el conflicto de sentido propio del orden implicado con base en la información configurada en versiones del orden explicado, puede entrar en una transición hacia el diálogo y la comunicación.

Las sociedades que hemos tenido las hemos configurado en sentido a partir de las grandes imágenes que teníamos de lo que sucedía. La información tiene aún mucho tramo que recorrer en la configuración de esas imágenes de lo posible, que traerán nuevas interpretaciones de todo lo acontecido, y por supuesto nuevas perspectivas de lo que puede suceder. Este ejercicio de la imaginación está empotrado en la configuración de mundos posibles, configuración que modifica todo lo percible. Lo que aquí se propone a partir de algunas imágenes del pensamiento contemporáneo es configurar de otra manera lo que pasa hoy, lo que ha acontecido y lo que viene hacia el futuro. En el próximo apartado el ejercicio se verificará con mayor intensidad.

La sociedad de la información y la comunidad de comunicación

Al mirar nuestro entorno aparecen dos configuraciones encontradas, a veces más compenetradas, en ocasiones casi coincidentes en su totalidad, *la propia y la observada*. En un primer momento es implícita la propia mirada, pero en tanto el sentido va penetrando al mundo van apareciendo preguntas no sólo por su aparente composición, sino por el sentido que así lo configura. El sujeto y el objeto están separados en esos primeros pasos de la observación aguda, quizás en el primer perfil parecen uno, es el efecto de pertenencia por la aparente contemporaneidad, pero después resultan distantes en la perspectiva analítica, andado el camino aparecen raíces comunes aún en la separación. Pero el mundo puede ser tan cercano, tan habitual como el rostro diario en el espejo de la mañana al lavarse los dientes o cortarse la barba.

La percepción es un constructo maravilloso, distinguirla nos lleva pronto a las veredas de lo relativo y la mutación. No es extraño que tanto talento se haya ocupado de ella en las últimas décadas. En cierto modo todo parece partir de ahí, de ese nudo de imágenes configuradas que tienen el efecto de que el mundo existe y que nosotros formamos parte de él.

De ese nudo depende la consistencia de la vida diaria, la prospectiva de que mañana será un día parecido al de hoy, de que la cita del jueves próximo está a unas horas de distancia. La duda sobre la percepción en sus efectos prácticos produce un inmediato escepticismo, o un irritante escalofrío que recorre nuestras certidumbres más asumidas y las desnuda para después contemplar cómo se desvanecen en la nada.

Antes del derrumbamiento total de nuestro sentido común la imaginación y la inteligencia pueden tener un intenso diálogo sobre lo que implica y afecta la imagen del nudo perceptivo como una construcción relativamente independiente y mutable. Las primeras preguntas son sobre su consistencia, la parte fija que colorea nuestro sentido de cierta solidez. De inmediato aparecen las trayectorias complementarias, las del cambio, las que permiten que nuestra percepción cambie por completo y con ella el sentido de nuestra veleidosa identidad y el mundo que supuestamente la constituye. Lo que sucede entonces es de una sorpresa inmensa donde alegría y pavor se confunden. Algo sustenta perceptivamente la realidad como un proceso continuo y relativamente estable, algo la trastorna, ese algo puede ser lo mismo, ese algo se parece tal vez a la fe de los antiguos.

Al mirar nuestro entorno aparecen *configuraciones de acción* donde cada campo queda delimitado en la norma y se perfila en su mutación en la ruptura de esa norma. Toda conducta observada cumple con este marco general donde la libertad, la conciencia y la voluntad se encuentran y compenetran a cada paso. Al observar por la ventana del estudio aparecen en una avenida automóviles en un cierto espacio y peatones en otro cierto espacio, también árboles delimitados en cierto terreno, así como marcas que definen dónde hay asfalto y dónde hay cemento. Un mundo ordenado, para cada tramo de espacio social cierta configuración de campos donde lo posible siempre tiene límites y lo probable se agrupa en acontecimientos de altísima probabilidad. El orden de la información se ha alimentado de una percepción semejante

a esta muestra, su sociedad está en desarrollo. La pregunta es sobre su futuro, hasta dónde puede llegar.

La sociedad de la información tiene una particular motivación sobre el *cierre de opciones*. Tal marco situacional permite una mayor previsibilidad de acontecimientos y comportamientos. Esto conlleva un perfil de control que supone una economía de movimiento, un ahorro de energía en el supuesto que todo se verifica en la lógica de la repetición y la relación estable. Esta forma de organización tiene un gran éxito en las voluntades del poder central, aquellas que dictan los cursos de acción para la mayoría desde un lugar privilegiado para el control y la planeación. Nuestras sociedades han aceptado la economía de la información siempre y cuando el control de la información estratégica sea de unos cuantos, y por otra parte se ha debatido en el acuerdo de que el acceso a los lugares del poder sea reglamentado de tal manera que todos los interesados tengan igual margen de oportunidades.

La sociedad de la información es peculiar, por una parte el poder y el control central, y por otra parte la democracia y el juego liberal de la libertad de acción y oportunidad. Las contradicciones son tales que es muy estimulante percibir las distintas formas particulares de juego y relativo ajuste de todo este movimiento. Al final la lógica de la información vence y aparece sobre todas las contradicciones. La pregunta entonces es por los tensores de cambio que toda configuración de restricción tiene. Mientras la gratificación por sostener los límites de la acción sean suficientes, el actor soporta, pero todo se viene abajo cuando esas expectativas no se cumplen, o cuando la restricción es tal que la acción misma se inhibe y se promueve una necrosis social. La sociedad de la información goza de una aceptable salud, qué seguirá ahora.

La visión ética tiene el aroma de los buenos sentimientos, de la buena voluntad; quizás tenga su origen en la estética, en el sentido de la armonía y la belleza, tal vez le deba mucho a la geometría y a las matemáticas, todo en su lugar y en relación exacta y precisa. Su alimento son los viejos mitos del

origen divino, de la aspiración a lo perfecto y puro. A través de las culturas y los tiempos han ido apareciendo visiones del equilibrio en movimiento, proyecciones de las imágenes de la contemplación de la naturaleza y del cielo y sus astros. Hoy sabemos que nada está quieto, que todo se mueve, nos intriga la guía de ese giro constante, del vértigo del eterno devenir. Y también nos duelen nuestros muertos, nos duele el dolor, deseamos el placer, tal vez la alegría, quizás la felicidad. Los humanos somos seres complejos cargados de imágenes que nos embriagan y trasladan hacia lo que no ha sido, hacia lo que pensamos que alguna vez fue. Seres sometidos al espacio, vivimos soñando en el tiempo; nuestro segundo de vida a veces tiene la apariencia de un instante y a veces aparece como una paradoja del infinito.

La *ética* aparece en forma tradicional como una especie de política teórica, una configuración utópica, un orden de la vida social que se levanta en el horizonte de lo posible y deseable, una mentalidad que ajuste lo real sin alterarlo, un sentido ejemplar que nunca se alcanza. Todo esto sucede así porque el sentido común opera sobre una percepción que configura las relaciones humanas como un campo de adaptación donde queda poco margen para la intervención. Cuando ese margen aumenta la ética no crece, esto es llamativo, lo que sucede es que la política toma la escena, la voluntad ejerce su deseo. La ética parece estar destinada a ocupar siempre un segundo lugar.

El mundo ético llegaba a la vida cotidiana por la vía de la moral religiosa o de la moral política. En ambos casos se configura como un *deber ser* que puede tener o no presión sobre el comportamiento individual y colectivo. En la sociedad de la información el mundo ético es siempre la coartada de que se actúa en forma justa, una parte de los sujetos de la información requieren como sustento una legitimidad que vaya más allá de su eficiencia pragmática, la conciencia ética actúa como un elemento exterior que colabora en la configuración del sentido de la acción individual en el contexto colectivo. La sociedad de la información tiene un programa

ético que justifica la acción individual al tiempo que condiciona su libertad en el marco de determinaciones de la economía de movimientos. Una acción que desestructura sólo será aceptada en tanto que su efecto sea en cierto sentido para beneficio del sistema, aunque ese beneficio tenga un curso individual inmediato. El juego puede negar este beneficio y oponerse a la lógica general; siempre hay margen para obtener ventajas particulares, situación que aviva la vitalidad y regenera con iniciativas al curso de decisiones sobre información.

La sociedad de la información tiene cursos posibles de reconfiguración: sobre la lógica de cierre se ahoga y muere, requiere mantener un espacio de incertidumbre para continuar el movimiento. Es decir, esquemáticamente habría dos cursos simultáneos en las sociedades de la información, en uno se cierran y pueden morir, en el otro se abren y pueden desintegrarse. En ambos casos tienen opciones para mantener el curso vital. La sociedad de la comunicación es un margen de opciones que aparecen en ambos casos, un margen tan cualitativamente distinto que permite un salto a otra lógica de composición y organización social. Esa lógica es distinta a la de la información y la incluye. El margen puede sólo ser un orden de configuración de la lógica de información, con lo cual puede sufrir evoluciones y revoluciones en otros sentidos, el punto es que uno de esos cursos lleva a salir de la lógica de la información. Estamos entonces en un tipo de sociedad completamente distinto, y ante cursos de configuración dentro de una lógica diferente.

El asunto se torna aún más interesante cuando aparece la dimensión de una nueva vivencia ética. La nueva lógica y la nueva ética son una y la misma, su configuración las acerca tanto que no es posible diferenciarlas, lo cual trae como consecuencia una reconfiguración de nuestra perspectiva filosófica y de sentido. Estamos hablando de un tipo de sociedad que no sabemos como será en sus estados de configuración estable. Lo que alcanzamos a percibir es la transición de nuestra sociedad de la información hacia esa

comunidad de la comunicación. Hay que insistir en que esa transición no es mecánica: la sociedad de la información tiene opciones hacia el futuro; una de ellas es la de comunicación. Lo interesante es el momento actual que se presenta como una posible entrada al vértice de una ye: uno de los lados nos lleva al mundo de la comunicación, el otro no. En buena parte depende de los actores actuales lo que suceda, es decir, de nosotros.

La pregunta entonces es sobre cómo se puede percibir esa transición, cómo están el escenario y los guiones de los actores para el siguiente acto y el final del actual, qué margen tienen de improvisación, cuáles son las acciones que conducirían a uno u otro escenario alternativo posible. La vida es emocionante.

Saberes y haceres en transición

La lógica de la información se ha intensificado durante el presente siglo, se puede apreciar una aceleración impresionante en la operación cotidiana con base en la información. La informática, la robótica, la tecnocultura de la información, son elementos que configuran la sociedad contemporánea y la proyectan hacia el próximo siglo como un principio de lo que viene. Al tiempo que la lógica de la información avanza, suceden dos fenómenos que polarizan a la composición social de una forma relativamente novedosa: por una parte el mundo se globaliza y presenta un rostro de unidad nunca antes conocido, y por otra parte una sección de la sociedad total toma el mando universal en la forma de una red internacional e intercontinental, al tiempo que múltiples formas sociales se separan del proceso de interconexión, adquiriendo una casi fatal función de objeto mientras que el otro sector minoritario se instala en la forma sujeto. El sueño de la sociedad de la información parece cumplirse por completo, el control total está cerca, el poder total también.

Las configuraciones posibles de este proceso no son pocas, aunque existe el movimiento al cierre y a la dispersión como necesario equilibrio para la estabilidad de la lógica de configuración. Lo que aparece al centro es una serie de lugares sociales donde la concentración de energía es cada vez mayor, como las ciudades, y una serie de lugares del poder donde la concentración de la acción estratégica es cada vez mayor también, como los centros financieros y los monopolios de comercialización y producción de bienes de consumo. El gran público, el gran mercado, son imágenes de campos cada vez más ordenados y previsibles.

El asunto no es sencillo ni simple. El movimiento general se presenta como tendencia, pero no existe una mentalidad común ni un acuerdo colectivo sobre cómo hacerle frente y asumirlo. Estos desniveles en la organización de la acción desgastan las relaciones sociales a toda escala; algunos salen beneficiados con el río revuelto, pero la totalidad se descarga de energía necesaria para la sobrevivencia colectiva. Es en este punto donde la cosa se pone más interesante.

En un momento dado aparecen distintas formas de percibir lo que sucede, en consecuencia se desarrollan estrategias diferentes ante la lectura de la situación. Todo ello promueve enfrentamientos que llevan al conflicto y al desgaste de la batalla, pero también propicia cada vez más la necesidad de un acuerdo sobre los campos de acción comunes y pertinentes para ganar tiempo al tiempo. Esto define dos tendencias ante la información: una se configura en el sentido del conflicto y de la victoria unilateral, otra se configura en el sentido del acuerdo y de la acción acoplando lo múltiple en lo común. Dos formas distintas de percepción y de acción.

Ambas formas son propias de la sociedad de la información, pero sus efectos traen resultados distintos. La del acuerdo avanza sobre un terreno en el que entrará tarde o temprano la del conflicto, a menos que se ordene un poder total, lo cual implica cierre y un desastre como consecuencia a mediano o largo plazo. De esta manera, los actores de la forma acuerdo avanzan sobre la guía del cambio hacia la

sociedad de la comunicación al tiempo que promueven una sociedad de la información más eficiente sobre la base de reglas de movilidad comunes, lo cual permite la sobrevivencia y que el juego continúe.

Los dos tipos de actores se encuentran cada vez más frente a frente. La dimensión de la totalidad está de parte de la forma acuerdo; la forma conflicto requiere que haya contrincantes dispuestos a todo por vencer y a veces por aniquilar al otro. Esto representa una parcialidad declarada ante la perspectiva de la totalidad. Este asunto parece tener que ver con la ética. En tanto que la acción concreta esté motivada, intencionada por una perspectiva de beneficio de la totalidad con el mayor provecho posible para lo particular, esa acción tendrá una mayor profundidad ética. La lógica del acuerdo promueve colaboración, no enfrentamiento. La lógica del conflicto ha ido cediendo terreno en el encuentro de voluntades.

La información es la base de todo este movimiento. Nuestra sociedad contemporánea camina por la ruta de la economía de la acción, esto sólo puede ser así si se tiene la información adecuada en el momento adecuado. Todo actor social aprende que este principio le es vital para sobrevivir y para avanzar en la ruta de las opciones de proyectos de vida. Cada vez más el actor social se acostumbra a convivir con una cotidiana ecología de información. Es decir, no un medio con estímulos que hay que configurar con gran trabajo, sino un medio con métodos estándar de configuración informática; muchos de ellos, y cada vez más, asociados a programas de computación o procesamiento de información en máquina. Según el lugar que se ocupe serán las necesidades de información: algunos tienen una altísima tensión por requerimientos múltiples, masivos y al segundo; otros se tensionan en ciclos largos de necesidad. La tendencia universal es que el sistema social en su totalidad integre cada vez más a individuos y grupos por mediaciones de información.

“Ecología de información”: nunca como ahora este título tiene sentido y poco o casi nada conocemos de su configuración profunda. La evidencia es abrumadora, los individuos viven rodeados de pautas de información, de métodos, de bancos de datos, y todo ello es usado para tomar decisiones. Pero éstas imágenes son necesarias pero no suficientes para ubicar la situación. El punto clave de la organización de lo general y la articulación de las partes. Como en un caleidoscopio podemos jugar a configurar distintas formas que expresen a la composición social, del juego pueden surgir ideas para nombrar su lógica interna, el sentido que mueve al conjunto y le da estabilidad. Un trabajo para un nuevo tipo de investigador que asume como centro de su ejercicio a la imaginación.

Aparecen ámbitos ecológicos de la información que pueden llegar a configurarse en forma diferenciadas. Hay un primer plano en donde la vida cotidiana se cocina en las decisiones que operan sobre lo pequeño, sobre lo mínimo para mantener la continuidad de las rutinas de todos los días. Aquí el actor se vuelve un experto administrador; la unidad básica de su sobrevivencia requiere de una atención que se ordena en indicadores elementales, información. Ahí aparecen las cuentas de los servicios públicos que deben ser pagadas a tiempo, los requerimientos del abasto, de limpieza, de mantenimiento de aparatos y equipo doméstico, y así diciendo. El actor procesa información día con día, y cada vez lo hace con mayor relación al banco y al mercado. Este mundo tiende a conformarse en programas de computadora, los cuales sacan cada vez más el procesamiento y el acopio de información del ámbito individual, la progresión es a un mundo exterior al individuo que lo integra y lo dirige.

Un segundo gran plano lo configura la relación de individuos con el espacio llamado de lo público, es un plano que se compone en el mundo del trabajo fuera de la casa, en el ámbito del intercambio de bienes y servicios. Este mundo está muy asociado con el primero en la vida individual, los mismos actores configuran su tiempo y espacio entre su base

de lo que aún puede llamarse privado y el mundo de los insumos y productos, la sociedad propiamente tal. Pero aquí aparece una dimensión que es claramente no individual, lo que reúne a las partes en un todo móvil y único. La información es vital en este plano, el primer componente desde el lado individual es conseguir un trabajo, y después mantenerse y progresar. Todo esto depende de rutas de vida programadas por la ecología social. Ahí aparece el dador del trabajo, el que concentra la energía para distribuirla de alguna manera. Esta voluntad se mueve en una estrategia distinta, mira por encima de los individuos y percibe mercados, públicos, relaciones macrosociales. Los individuos ubicados en esos lugares se mueven con un tipo de información que los otros no tienen, y que en cierto sentido su cotidianeidad no necesita. Este segundo plano es el mundo del poder social en la operación cotidiana de su interés particular. Mundo de los pocos, a veces de unos cuantos.

Sobre el segundo mundo puede verse mucho, tiene varios planos en sí mismo e integra ámbitos nacionales e internacionales, se configura desde esos pequeños devoradores de energía e información que son las ciudades y se proyecta en sus estratos más complejos a nivel planetario. Casi que con estos dos mundos sería suficiente para intentar una configuración de la sociedad e información, pero aún se puede plantear uno más, y quizá otro, para aventurarse a identificar lo propio de nuestra época y de nuestro futuro.

El tercer plano de la información es central en la configuración general de la sociedad de la información, es el que incide en las formas culturales, el que teje las mentalidades con los objetos, el que pone en contacto la lógica afiebrada de los lugares del poder con el sentido común de la gente objeto. Es el plano mismo de educación, de formación interior y exterior de los distintos puntos de la organización; es el que hace inmediata y omnipresente la necesidad de información, el que nos convierte a todos en consumidores, el que nos permite la virtualidad de la participación en acontecimientos lejanos en el tiempo y el espacio. Es algo

que empezó con el periódico, continuó con la radio, se siguió con la televisión y hoy se encuentra en todas las márgenes de la acción, en cada terminal de información, en cada aparato receptor, en cada componente de la red del servicio de luz eléctrica. Somos parte, el todo existe y requiere de nosotros, cada cual es importante, estos y otros mensajes llegan una y otra vez, a cada segundo y en forma simultánea a millones de individuos, a cada vez mayores porciones de la población total del mundo. Este es el plano mismo de la información, de la cultura de la información como nunca había existido. Y es un plano que se extiende cada vez más, que involucra a cada vez más gente, que ocupa a gran velocidad de la totalidad de la población humana. Está aquí, nos rodea, nosotros lo alimentamos, y parece que él nos alimenta. La pregunta es sobre la importancia de la virtualidad en la configuración de esta realidad, y por supuesto, el futuro.

Nunca como ahora los individuos forman parte del mundo general, pero lo hacen en cierta forma, según las guías del sistema dictadas por los lugares del poder. Pero el movimiento sigue, los lugares del poder se reconfiguran, la totalidad se quiebra en puntos donde ninguna parte podría haber previsto peligro. La imagen del todo es más compleja que nunca, pero también es cierto que estamos tocando una frontera antes inalcanzable, la vida planetaria. La ecología y la economía han tocado el techo del movimiento de la sociedad de la información tal y como la habíamos conocido hasta ahora. Lo que viene implica una nueva lógica de organización, los escenarios están dispuestos, algunos presentan al terror en extremos inimaginables, otros cumplen el destino mítico de la humanidad redimida y purificada.

El futuro aún no existe según nuestra percepción unidimensional del mundo, lo podemos crear aún en distintos cursos alternativos. El siglo veinte nos ha enseñado que la energía y el orden están implicados, y que de un punto de la extensión de lo real todo el entorno puede ser modificado en un instante. Es paradójico que la bomba atómica nos haya enseñado tanto de nosotros mismos y aún no nos demos

cuenta del todo, somos capaces de cambiar todo en un segundo, realmente somos capaces. En este sentido el cambio no es el punto relevante en una apuesta de configuración, lo relevante es la ruta del cambio, los mundos posibles que permite un sesgo en la trayectoria. Desde dentro del movimiento mismo se proyectan múltiples cambios posibles, cada cambio permite la configuración de varios mundos posibles. Darnos cuenta de esto es maravilloso, libres como nunca, capaces de la creación mayúscula como nunca antes. Sabemos y hacemos mucho, entonces...

¿La comezón posmoderna o el pensamiento de la crisis?

Sea como fuere, lo que está en juego es la potencia contra el poder, aun cuando aquella no pueda avanzar más que disfrazada para no verse aplastada por éste.

ROSSANA REGUILLO
CRUZ

MICHEL MAFFESOLI

Declaración de principios

En la introducción de *El tiempo de las tribus*, el sociólogo francés Michel Maffesoli, con su aguda ironía señala que “reconocer la nobleza de las masas y de las tribus es patrimonio de una cierta aristocracia del espíritu” y advierte, no obstante, que no debemos confundir la aristocracia con “una determinada capa social ni con un determinado gremio social (y menos aun de especialistas)”. Lo que Maffesoli denomina *aristocracia* y que bien pudiéramos nombrar como aquella apertura y sensibilidad a los cambios y desplazamientos que se han operado en el mundo que vivimos, se halla, según este trabajador de las ideas “repartida equitativamente entre un gran número de estudiantes, trabajadores sociales, personal decisor, periodistas y, naturalmente, todos los que son simplemente gente de cultura” (Maffesoli, 1990: 32).

Es difícil no estar de acuerdo con este planteamiento, cuando por todas partes nos asaltan las evidencias de los cambios en todos los órdenes sociales: en lo económico, en lo político, en lo cultural, pero especialmente en la esfera de la

socialidad, es decir, en las formas en que interactuamos entre nosotros, en las maneras en que nos representamos y ordenamos el mundo, en los modos de vivir la vida cotidiana.

Uno pudiera pensar, al contemplar por un momento el paisaje social, que las brújulas se han dislocado, pero una mirada más atenta y arriesgada podría llevarnos a pensar que quizá, el problema es que acostumbrados a que nuestros "instrumentos de medición" calculen con precisión la dirección correcta, la dimensión y volumen exactos de los objetos de nuestra vida y marquen, repetida y ordenadamente, los ciclos que definen los tránsitos en el mundo social, nos dificulta re-pensar los problemas desde otra perspectiva, arriesgar nuestros marcos de comprensión, ignorando que el reconocimiento y apropiación del mundo que nos rodea siempre es una aventura no acabada, que nunca está exenta de incertidumbre.

Es indudable que la palabra *crisis* está presente y domina no sólo los grandes discursos económicos, políticos y sociales. Como la humedad, esta palabra penetra los discursos cotidianos y reelabora las representaciones de la vida. Basta escuchar las conversaciones en los mercados, en la plaza, en los cafés, para captar los múltiples nombres de la *crisis* y los diversos asuntos que ella nombra.

Ella asume diversos disfraces, se viste con ropajes de gala o con andrajos, con tintes de retórica o poética, como renuncia o esperanza, pero en el fondo su carácter es el mismo: la crisis de los poderes, agotamiento de los modelos, de los discursos.

Para Maffesolli, "asistimos a la muerte del universo político y a la entrada en el orden de la socialidad" (Maffesolli, 1990: 95), una socialidad que reinstaura el localismo, los valores cotidianos, nuevas agregaciones sociales que no pasan por la institucionalidad, una socialidad que modula de maneras diferentes lo político. ¿Maneras de hacer frente a la *crisis*?

Si nos situamos en un pensamiento pendular, podemos ver en estas formas de socialidad el otro rostro de la

homogeneización, de la uniformidad, de la globalización, que acá se enfrentan a la diversidad y a la fragmentación.

Emergencia de grupos sociales unidos en torno a objetos tan diversos como la filosofía oriental, los derechos humanos, la ecología, la libertad sexual, la defensa del voto, el patrimonio cultural, el saber mesoamericano; frente a las transmisiones televisivas que alcanzan a 300 millones de espectadores, mercancías que circulan "libremente" por todo el orbe, industrias culturales que proponen modelos y respuestas, velocidad y ubicuidad de la información.

El quiebre de fronteras que podría representar el espíritu moderno se estrella contra el levantamiento de murallas de otra índole, choca con los pequeños nichos comunitarios que protegen y aíslan y, sin embargo, conectan y despliegan la energía social. En ese sentido, quizá preguntarse por la vida contemporánea implica abandonar certezas, optar por la vía nómada, por la persecución intinerante (Ibáñez, 1990) hasta volver inteligible el mundo que vivimos.

Así como la crisis, la posmodernidad es el nombre ambiguo de muchos desencantos, de pensamientos y sentimientos difusos, contrapuestos, y especialmente el cuestionamiento de algunos de los fundamentos de la modernidad: la razón, la verdad y la historia (Beller Taboada, 1991). Sin embargo, algunas de sus connotaciones la dotan de un sentido preocupante: el del escepticismo, la indiferencia y la renuncia. Pese a compartir lo que Lyotard le escribe a Rogozinski, allá por 1985, donde dice "...los signos del ideal se han embrollado. Una guerra de liberación no anuncia que la humanidad continúa emancipándose. La apertura de un nuevo mercado no anuncia que la humanidad continúe enriqueciéndose. La escuela no forma nuevos ciudadanos; cuando mucho forma profesionales. ¿Con qué legitimación contamos para continuar el desarrollo?" (Lyotard, 1990), precisamente porque creemos que los hombres aprenden a emanciparse, a sortear las crisis económicas y se vuelven "nuevos" ciudadanos, al margen o en contra del Estado y del mercado, hay que re-inventar (hacer venir) los signos del ideal, no para legimitar el desarrollo de

unos cuantos en perjuicio de los muchos, no para encontrar *la verdad*, sino para que florezcan *las verdades*. Contra la "comezón" posmoderna, el pensamiento de la crisis, abierto, itinerante.

Breve repaso a los supuestos

A grandes rasgos podemos encontrar dos posiciones contrarias en cuanto a la posmodernidad. De un lado aquellas que centran la discusión en las diferencias, expresión de las diferencias como indicadores de democracia. Esta posición llevaría al rechazo de lo "opuesto", formulado como "grandes relatos" (Lyotard, 1984), sea en el ámbito político, en el religioso, en el social. Los grandes paradigmas detentadores y explicadores de la realidad han desaparecido. De esta posición se desprende la idea de separación radical entre la modernidad y la posmodernidad, en el sentido de la transformación radical del mundo que nos trae un nuevo tiempo, unos nuevos valores, un nuevo universo.

De otro lado están las posiciones que sostienen que esto es falso, que la posmodernidad es solamente ideología. Aquí la modernidad se concibe como un proyecto no acabado y que lo que en realidad existe son "los equívocos de la modernidad" (Habermas, 1981). En tanto, lo que tenemos son equívocos, no hay la ruptura expresada en la posición anterior, sino la búsqueda, adecuación y corrección de ese proyecto no alcanzado. Continuidad *vs.* ruptura.

Ciertamente la posmodernidad es mucho más que la afirmación de la diferencia, es una discusión compleja. Podemos apuntar que su importancia es, no si refleja la "realidad" o si es una moda pasajera, sino que es —más allá de las posiciones que puedan tenerse— una *expresión* de las transformaciones, de los cambios. Sin embargo el problema, como ya lo he mencionado más arriba, es que la posmodernidad es muy crítica y severa con la modernidad, pero poco crítica del mundo en que vivimos y además al expresar lo que pasa, imagina que todo el mundo es

posmodernidad, cuando en tanto expresión, es *una* —entre varias— maneras de leer el mundo que vivimos.

El desencanto y desvalorización del progreso, como elementos de una crítica necesaria, trae sin embargo, aparejado en este pensamiento una desvalorización por la historia, por el pasado. En estos momentos de transición, la reflexión sería sobre el pasado y el futuro (como desafío) es una cuestión vital. Por ejemplo, la etiqueta "posmoderno" es colocada indistintamente en fenómenos sociales, estéticos, artísticos, comunicativos; y pasando de los terrenos de la estética se coloca en la discusión económica: transnacionalización, capitalismo flexible, liberalización... Su reino es amplio, de ahí la dificultad y la confusión que genera.

Más que un debate con las posiciones posmodernas, quisiera discutir en las próximas páginas algunos elementos que nos permitieran una reflexión conjunta sobre los indudables cambios que se están produciendo en el ámbito de la vida social.

Narciso y Medusa o lo colectivo imaginario

"La medusa significa una alteridad tan radical que no es posible mirarla sin morir" (Baudrillard, 1991), Narciso es un ser tan bello que no le es posible resistir el impulso de fundirse en él mismo. Mismidad y otredad. Movimiento oscilatorio que agrupa y enfrenta. Ambas figuras, la de Medusa y la de Narciso, son usadas aquí como metáforas de identificación y diferenciación en la vida social. Dualidad en la que cada una de las partes se explica por la existencia de la otra. Asunto que se ha convertido en debate central del fin de milenio. El derecho a la diferencia. Batir de alas de un Otro, que no está más en una isla lejana y exótica, sino cercano y próximo.

Narciso: poder de seducción del grupo, el colectivo imaginario que funda un nosotros enamorado de sí mismo, volcado hacia sí mismo: sectas, ecologistas, defensores de los derechos humanos, grupos de defensa de la tradición, la moral y las buenas costumbres. Los colores y las ideologías son

infinitos. Medusa: el otro amenazante, destructor, “epicentro del terror”, el octavo pasajero o el replicante de Riddley Scott, el chicano, el homosexual, la mujer. Y sin embargo, Narciso es Medusa cuando la mirada es exterior; Medusa es Narciso cuando la mirada es interior, juego de espejos en el que los grupos van construyendo los límites de su identidad en relación al Otro, a los otros. Esta problemática tiene diversas escalas, que van desde la cuestión internacional y macro, hasta la existencia de pequeños grupos y sus microuniversos.

Por ejemplo, en la escala nacional podemos decir que la discusión sobre la identidad y la diferenciación cobra especial importancia en los problemas que enfrenta México y que se agudizarán en los próximos años, en el sentido de que el nuestro es un país con historia, que inició el debate sobre la identidad nacional hace muchos años, que habló fuerte y en voz alta sobre el imperialismo norteamericano. Y ahora, precisamente, su proyecto futuro se basa en la integración a un bloque que era “el otro”, el extraño, el dominador. El problema es complejo y va mucho más allá de las dimensiones económicas.

Es indiscutible que este debate no puede centrarse exclusivamente en las implicaciones tecnológicas y económicas, que focalizan el problema como cuestión de costos, de progreso, de empleos, de competitividad. La integración coloca en el debate un asunto importante, el de la identidad. Sin embargo, parece que tenemos fuertes problemas para hablar de los otros, cuando hablamos de nosotros mismos. Repetimos constantemente que el mundo está cambiando y sin embargo mantenemos la mirada sobre nuestros propios procesos. Por ejemplo, en el caso de Guadalajara, volvemos —como Narciso— la mirada hacia nosotros mismos, tenemos una visión parroquial del mundo, como lo otro ajeno. Cuando ver el mundo nos lleva a una comprensión más rica y profunda de nuestros propios problemas.

¿Hay incapacidad o miedo paralizante a plantear la discusión en otros términos? a aceptar que la “esencia” de

nuestra identidad local es sólo un mito. Una visita al Roxy⁴ es suficiente para ver que nuestra juventud construye su identidad con referentes que son mundiales, desde luego que re-elaborados y vividos en la experiencia próxima. Un somero análisis de la programación cinematográfica y televisiva en la ciudad indica los referentes amplios que alimentan las representaciones colectivas; un paseo por la noche citadina revela la existencia de "ejemplares" que pueden calificarse de "posmodernos" (o ¿pre-antiguos?).

Es decir, existen elementos de globalización que no podemos ignorar. Este proceso es abarcativo y comun. Esto es, la afirmación de la diferencia y la cuestión de las identidades se plantea porque representa un problema, un asunto se discute cuando es problema. En la antigüedad no existían los diferentes, ni los otros; existían los negros, los indios, los salvajes y el asunto se resolvía con la masacre. Como ya he dicho, actualmente se nos acabaron los salvajes y primitivos y comenzó la globalización, se aceleró, colocando "nuevos" elementos en el escenario.

Los escenarios de la crisis

Quisiera desplazarme ahora a otra escala y pensar la ciudad, la comunicación y la cultura en tanto que considero que la ciudad es uno de los escenarios privilegiados de la *crisis*, entendida en su doble tensión, como el estallamiento de certezas y como emergencia de discursos y prácticas en todos los órdenes de la vida. Ciudad que no es sólo tamaño, densidad, o edificios y plazas, sino fundamentalmente la organización de la diversidad. Ahí, los diversos con sus luchas y pactos por el establecimiento de normas, valores, representaciones que definen lo propio de lo ajeno, lo permitido de lo prohibido, coordinadas espacio-temporales que orientan lo privado y lo público, lo laboral y lo lúdico, el tiempo cotidiano y el tiempo de excepción. ¿Cómo aprehender un objeto tan complejo y opaco? ¿a través de qué categorías acercarse a la experiencia urbana?

4 El Roxy es un centro cultural que opera en la ciudad de Guadalajara desde el 18 de mayo de 1990. Pensado esencialmente como un espacio para las expresiones artísticas y culturales, se ha convertido en lugar de encuentro de propuestas, de proyectos y de actores sociales diversos.

Recientemente en el campo de la comunicación empieza a aparecer el interés por el estudio y análisis de la ciudad y sus vinculaciones con lo local, lo nacional, lo transnacional y la globalización. Acercamientos sociosemióticos y antropológicos que han priorizado por un lado el estudio de la pertenencia territorial como base para el intercambio de significados, tanto en sus procesos de producción como de recepción; la ciudad como el espacio desde el que se construyen códigos o se “descodifican” significados. Por otro lado, aquellos que se preocupan por las maneras en que los medios de comunicación y las nuevas tecnologías “afectan” la visión-relación con el entorno y las formas de sociabilidad.

El objeto es complejo y se resiste a ser aprehendido bajo una sola perspectiva. ¿Cómo entender, por ejemplo, la ciudad al margen de los medios de comunicación que se han convertido no sólo en proveedores de información y entretenimiento, sino en verdaderos agentes socializadores? O cómo abordar la problemática de los medios, sin considerar a los actores que desde “lugares” sociales específicos se relacionan con estos medios. La pregunta no es sencilla, y para documentar su extrema dificultad, me he permitido seleccionar una serie de “cápsulas” recogidas del acontecer reciente de esta ciudad:

Imagen 1: El dos de septiembre de 1993 aparecía muerto Jesús González, de 28 años. Su cuerpo se rompió: moretes, quemaduras, uñas arrancadas. Murió a consecuencia del “interrogatorio”, al que fue sometido por la policía judicial (Siglo 21, 28/9/93).

Imagen 2: La junta directiva de colonos de la Colonia Providencia discute la posibilidad de restringir, mediante el pago de cuotas, el acceso al Parque Rubén Darío. El motivo: impedir la entrada a los indígenas que domingo a domingo pasean por el parque y que entre semana trabajan como sirvientes en las casas de esa misma colonia (Siglo 21, 27/9/93 y Radio Metrópoli).

Imagen 3: Los estados de alerta se multiplican en todas las zonas de la ciudad: derrames de hidrocarburos, explosividad en las alcantarillas, miedo al subsuelo.

Imagen 4: Los organizadores de la Feria Internacional del Libro informan sobre las actividades que habrán de desarrollarse en la FIL este año: la feria se dedica a Colombia (Siglo 21; 26/9/93). Un funcionario universitario comenta en "broma" (*off record*), que Colombia y Guadalajara tienen en común el narcotráfico.

Todas estas imágenes conforman la agenda de lo que se discute en el espacio público y que están ahí, al alcance del ciudadano. Asuntos diversos como la seguridad pública, abusos de poder, violación a los derechos humanos, segregación urbana, riesgo y contingencias ambientales, cultura y "banalidades". Mosaico que se mezcla en la experiencia del actor, que en solitario o en colectivo, habrá de procesar, asimilar o excluir estos "insumos" hasta configurar un paisaje urbano manejable, tensionado a su vez por pertenencias territoriales, adscripción a grupos, nivel socioeconómico, escolaridad, etc.

La experiencia urbana es entonces heterogénea, armada por fragmentos que adquieren sentidos específicos de acuerdo, como hemos esbozado, a las características sociales del actor, a su posicionamiento en la estructura social, a sus competencias y capital cultural (Bourdieu, 1987).

La ciudad aparece en toda su complejidad cuando dejamos de concebirla como el "continente" en el que habita gente y en el que "pasan" cosas. Podemos concebirla como un objeto policromático que es *pensado, construido y habitado* por actores sociales que están lejos de la docilidad de que ha querido investirlos el poder. La ciudad en tanto espacio-tiempo se hace continuamente en tres momentos: el pensar, el construir, el habitar. La ciudad es construcción simbólica vivida desde referentes precisos, es una y muchas.

Vista desde fuera la ciudad es historia; mirada y vivida desde dentro es memoria colectiva (Halbwachs, 1986), conectada a la experiencia próxima que permite, no obstante, trascender esta experiencia y superar la atomización de los diversos. Campo de posibilidades que permite el intercambio y el reconocimiento de "algo" que nos es común a pesar de las diferencias.

Podemos decir que las "imágenes" que hemos utilizado más arriba unen a los actores en tanto tematizaciones de una ciudad enfrentada a los avatares de la modernidad: progresorriesgo, endurecimiento de la violencia "legítima" en contraposición a la emergencia de una sociedad civil más combativa, desdibujamiento de fronteras y límites socioculturales donde se tocan los diversos frente al avance de mecanismos de control. Pero las mismas "imágenes" separan en tanto acontecimientos ignorados o percibidos y valorados según la "tribu" urbana a la que se pertenezca. La ciudad es más que las relaciones entre dominantes y dominados, más que la oposición moderno-tradicional, es un juego en el que pese a la invariabilidad de la regla que lo define, se hace en la jugada, en el movimiento.

Tenemos así la dialéctica que funda la socialidad: identidad-alteridad. Si la ciudad es territorio pensado, construido y habitado por los grupos según su pertenencia, podemos pensarla como lugar de roces y de encuentros, como zona de fricción para Medusas y Narcisos. Se pasa así de "la ciudad legal" a "la ciudad real" (Maffesolli, 1990), en la que entonces es posible encontrar las huellas y las marcas tangibles que los "detentadores" del territorio imprimen al espacio: una calle puede representar la sutil frontera entre lo seguro y lo inseguro; otra, separar lo rico de lo pobre; plazas y jardines pueden perder su condición de "públicos" cuando Narciso se siente amenazado por Medusa; en contraste, ciertos lugares se viven como extensión del espacio privado por la seguridad que representan y por el dominio ejercido sobre el paisaje.

Esto no significa que exista una especie de pensamiento mágico que asigne de manera espontánea fronteras, límites

y valores al territorio construido, sino que los códigos y rituales que orientan y definen el "uso" de la ciudad se re-elaboran constantemente en la interacción, entendida ésta como negociación, complicidad o enfrentamiento. Bajo esta perspectiva la ciudad no se agota en el imperativo territorial, sino que se constituye en un espacio múltiple, de relaciones complejas, por el que circulan —a veces en paz, a veces en conflicto— diferentes visiones y versiones del mundo (Reguillo, 1991).

La ciudad y el espacio público

A este panorama, ya de suyo complejo, en el que tratamos de enfatizar la idea de una ciudad que se construye en la negociación constante, se añade el papel fundamental que juegan los medios de comunicación y las industrias culturales, que se constituyen en el nuevo "espacio público" que no sólo permite a la sociedad la comunicación hacia lo interior de sus fronteras, sino además —de ahí su especial relevancia— posibilitan el contacto entre sociedades distintas al traer hechos lejanos y visiones del mundo aparentemente ajenas a la experiencia local, problematizando con esto la interacción de los actores ciudadanos, que encontrarán en estos medios, discursos-imágenes, referentes para la acción.

Con esto queremos decir que los medios de comunicación que acercan realidades al tiempo que las objetivan en productos concretos, contribuyen al descentramiento de los grupos sociales por contacto con la afirmación de realidades que introducen elementos para la interacción comunicativa. Así, los medios se constituyen en el punto de contacto no sólo entre gobernantes y gobernados, sino entre grupos distintos entre sí: intersección entre productos homogeneizantes y sensibilidades distintas.

Durante mucho tiempo la investigación de la comunicación ha centrado el estudio de los medios enfatizando las condiciones sociales de su producción y dejando de lado sus condiciones sociales de circulación y reconocimiento. Ello ha

impedido el reconocimiento del papel que juegan las diferencias, desniveles y disimetrías en cuanto a la apropiación de los discursos que se ofrecen a través de estos. En ese mismo sentido, hay implícita o una especie de temor a las "nuevas tecnologías" o una fascinación absoluta, como si en el medio mismo y en su especificidad tecnológica estuvieran el poder destructivo o la solución a los problemas de la sociedad. Pero ni temor ni entrega explican la tensión ni la complejidad de las relaciones entre estructura y práctica, entre participación social y formas de control, ya que el poder aparece como un monstruo de una sola cara, que unos sujetos (minoritarios) ejercen sobre otros sujetos (mayoritarios) y ocultan las estrategias de resistencia, que no son sino otra forma de poder. A todo poder se le opone otro poder en sentido contrario (Foucault, 1980).

Es así que podemos afirmar que Narciso se ve necesariamente interpelado por las múltiples voces de Medusa, con la mediación por ejemplo de la televisión, del cine, del radio, que con este descentramiento y lejanía, tienden a aminorar los miedos a los "efectos nocivos" de una exposición prolongada a esas alteridades. A manera de hipótesis, puesto que falta un largo trecho por andar en cuanto a nuestra comprensión de la recepción y sus mediaciones,⁵ pero avalada por algunos años de estudios empíricos con grupos sociales diferentes, podemos plantear que mientras el contacto *vis a vis* entre grupos genera mayores defensas e intolerancia, el contacto entre posiciones diversas a partir de los medios tiende a suavizar las reacciones de intolerancia en la medida en que el receptor posee o cree poseer el control sobre el aparato y eso le permite externar con más facilidad sus críticas, discrepancias y adscripciones, e incluso sus dudas. Además resulta interesante cómo los receptores desplazan su antagonismo hacia el medio en sí.⁶

El acceso de los grupos sociales a los medios es una cuestión de vital importancia. En él va en juego no sólo el derecho a la afirmación de la diferencia, sino el fundamento mismo de una democracia cuya existencia no puede pensarse al margen

5 En esta línea el trabajo pionero de Guillermo Orozco, sobre las mediaciones de la recepción televisiva (1991, 1992) y el trabajo sobre audiencias de James Lull (1992a; 1992b).

6 Un ejemplo de esto último es la reciente campaña anti-Televisa iniciada por el grupo Fuerza Alianza de Opinión Pública, que agrupa bajo el mismo patrón de inmoralidad a Yuri, Cristina Saralegui, Nino Canón, la campaña de prevención contra el cáncer, etc. y la empresa contra Televisa. Cfr. Fernando González "Televisión: del claroscuro objeto de la inmoralidad" en *Siglo 21* 30/3/93 y Rossana Reguillo "La ciudad de los milagros: movimientos sociales y políticas culturales", en *Díálogos de la Comunicación* No. 38, FELAFACS, Lima.

de este espacio público creado por los medios y esto no es ninguna novedad. Revisando la historia se encontrarán las huellas de la lucha por acceder al espacio público o sacavar su orden legítimo: las representaciones populares en los atrios de las iglesias en la edad media (Le Goff, 1986), los pasquines y periódicos estudiados por Gramsci (1970), las representaciones teatrales en las fábricas y las escuelas en la Alemania de Bertolt Brecht (Williams, 1981)... los ejemplos se multiplican.

La conquista de una cada vez más sofisticada tecnología con sus satélites, sus lucecitas laser, sus redes telemáticas, potencian la simultaneidad, la inmediatez y la ubicuidad de la información, trayendo consigo un creciente contacto entre sociedades diversas, entre grupos distintos. Puede argumentarse en contra, que todo esto va de la mano de la lógica del mercado que busca homogeneizar, uniformar el consumo, pero desde un optimismo moderado puede contra argumentarse que hay cosas que escapan a esta lógica implacable, y existen por fuera de la intención programadora del mercado. Por ejemplo, en su lúcido análisis sobre la televisión, señala Dominique Walton que "la paradoja consiste en que, en numerosas esferas la imagen de la televisión ha tenido una dimensión democrática que nadie ha percibido, salvo los profesionales; los intelectuales, en cambio, a pesar de tener fama de expertos en democracia, prefirieron ver en ella un peligro. En realidad el sentido flotante, la pluralidad de interpretaciones, la polisemia fueron más bien considerados factores ambiguos y peligrosos antes que una posibilidad de libertad para los espectadores" (Walton, 1992: 75).

El reto estriba en no sobrevalorar el papel de los medios en la socialidad contemporánea, o ignorarlos, pero quizá lo más importante y lo más difícil es no otorgarles una determinación *a priori*. El rechazo intolerante o la entrega acrítica están hechos de la misma cosa: de conferirle y otorgarle al sujeto o al objeto un poder absoluto sobre nosotros.

Vuelvo sobre Maffesolli. En su reflexión sobre el papel de los medios para lo que él denomina “la socialidad del tribalismo, de la proxemia”, el autor nos dice que

...el contenido (en los medios) dista mucho de ser desdeñable para algunos; pero es por confortar el sentimiento de participación en un grupo más amplio, de salir de sí, por lo que vale para la mayoría...se está más atento al continente, el cual sirve de telón de fondo, crea ambiente y, por ello mismo, *une*. En todos los casos lo que está en cuestión es, ante todo, lo que permite la expresión de una emoción común, lo que hace que nos reconozcamos en comunión con otros. Quién sabe si la multiplicación de las televisiones o de las radios locales no acabe favoreciendo precisamente dicha sensibilidad” (Maffesolli, 1990: 64)

Se insiste aquí en que a las grandes maquinarias económicas, políticas, uniformadoras e invasoras, con sus *fast food*, moda *light* y visiones *soft*, se oponen reapropiaciones locales que neutralizan el avasallador avance de la tecnología y del progreso. Sólo en la medida en que seamos capaces de entender este juego de avances y repliegues, de conquistas y pérdidas y de mundialización con acentuación de valores locales, podremos abandonar los imperativos del “deber ser”, para a partir de lo que somos, imaginar mundos posibles en los que Narcisos y Medusas puedan confrontarse enriquecedoramente, achicando los territorios del desencuentro y la desigualdad, en un nuevo sentido de lo político que no es sino una modulación de la pasión.

Notas Finales

En *El Péndulo de Foucault*, Umberto Eco nos narra cómo el protagonista cae víctima de un *plan* del que no sabemos a ciencia cierta (hermenéutica *dixit*) si fue producto de su propia invención, temores y fantasías, es decir, como profecía autocumplida, o si en realidad existió tal plan y él fue simplemente la pieza clave para su realización. Me parece

que este texto puede servir como metáfora de la realidad social que atravesamos: nos asumimos víctimas de un plan al que sin embargo ayudamos a realizar cotidianamente.

La realidad no es unidimensional, habita en mil partes distintas, en la luz y en la oscuridad, en los grandes acontecimientos y en los grandes relatos, pero despliega toda su potencia en esos momentos difíciles de retener que llamamos vida cotidiana, ahí donde la "posmodernidad" deja de ser debate estéril para convertirse en práctica sin nombre, en sentidos de la existencia, en mezclas que desde siempre han existido: calaveras en día de brujas, nopales de plástico, micky mouse en platos de barro, la "señorita cara de pizza" entonada tanto por la banda como por los niños "bien" de los colegios "bien". Algunos están fascinados con su "descubrimiento" de estas mezclas híbridas y posmodernas. Cabe advertirles —pese a su desencanto— que aquí ya eramos *pos* antes de ser modernos y que en todo caso, lo que va en juego es cómo la Historia con mayúsculas está dejando lugar a las historias y en eso sí nos estamos estrenando, descubriendo al "México profundo", que late tras el muro de adobe, en la oscuridad del Roxy, en la fiesta de la "general" de Zapopan, en los esfuerzos por dotar de sentido a esta realidad plagada de imágenes contradictorias y cambiantes y en la lucha cotidiana de los grupos sociales por acceder al espacio público.



¿Movimientos ciudadanos o ciudadanos en movimiento?

La difícil y esperanzada construcción de la ciudadanía

“Movimientos sociales” y “ciudadanía” constituyen realidades y términos que, a primera vista, poseen escasa o nula relación con la cultura y la comunicación. Aparentemente, en la dinámica de las ciudades mexicanas, los integrantes de las acciones colectivas no se han caracterizado por su especial nivel cultural ni han manifestado particular interés por la producción de significados y mensajes. Para poder explicitar y —confío— demostrar la profunda conexión que existe entre estos cuatro conceptos, va a ser necesario dar un rodeo. Al final de este periplo o viaje teórico, será posible establecer dichos vínculos. En este recorrido, los ejes de referencia o “escalas técnicas” serán seis: 1) punto de partida: los nexos problemáticos entre sociedad civil y Estado en México; 2) breve alusión a los viejos y nuevos movimientos sociales; 3) las tres dimensiones de la ciudadanía; 4) la emergencia de movimientos ciudadanos; 5) paréntesis sobre las acciones ciudadanas en Guadalajara y 6) punto de llegada: cultura, comunicación y movimientos ciudadanos. A continuación inicio el viaje alrededor de cada uno de estos puntos.

JUAN MANUEL
RAMÍREZ SÁIZ⁷

Sociedad civil y Estado en México

La caracterización del régimen y sistema político mexicanos y su incidencia en las relaciones que se han establecido entre ellos y los ciudadanos constituyen puntos obligados de referencia pero, al mismo tiempo, asuntos cuya dilucidación precisa nos alejaría de la meta o destino de nuestro itinerario.

⁷ Profesor-investigador del Departamento de Estudios sobre los Movimientos Sociales (DESMOS), CUCSH Universidad de Guadalajara.

Basta recordar que el régimen es formalmente republicano, democrático y pluripartidista pero que, de facto, la democracia y el pluripartidismo son limitados, con presencia de un partido hegemónico dominante y (a la fecha) sin alternancia real en el poder a nivel de presidencia de la república (López, 1991; Aguilar Camín, 1984; Bizberg, 1990). El sistema político mexicano se encuentra apuntalado en cinco elementos que contradicen la formalidad del régimen: presidencialismo, partido de estado, corporativismo, clientelismo y patrimonialismo.

Este tipo de régimen ha tenido efectos contraproducentes y negativos en los vínculos creados en México entre sociedad y Estado. Las formas de mediación social surgidas entre ambos relegaron, en los hechos, el marco jurídico adoptado (es decir, la Constitución) dentro del cual se concibe a los ciudadanos como sujetos de derechos y obligaciones, es decir, de garantías constitucionales (Gilly, 1985: 24; Massolo, 1992: 59). Asimismo, diluyó a los actores sociales emergentes, integrándolos al sistema o desarticulándolos, cuando no se resignaban a establecer una relación subordinada con el gobierno. Pero quizá el efecto más pernicioso fue la cristalización de hábitos peticionistas y providencialistas como definitorios de la cultura política pasiva que predomina entre los mexicanos. Estos afloran en la vida cotidiana al asumir que, sin importar el asunto en cuestión, casi todo es esperable o solucionable por el presidente, debido al gran poder de que dispone (Ramírez Sáiz, en prensa). Como consecuencia, el presidente de la república se constituye en otorgador discrecional de dones y gracias y su residencia (Los Pinos) en el santuario de la última esperanza (Núñez, 1990; Paoli, 1988; Bartra, 1986).

A partir de la introyección y generalización de estos hábitos, la vida pública se estatizó, es decir, el Estado ha absorbido prácticamente a la sociedad civil, reduciendo al mínimo su autonomía, indispensable para propiciar la existencia de ciudadanos conscientes y participativos (Peschard, 1985: 17).

Nuestro estado paternalista, obsesionado por administrar y tutelar todo, por ser el intérprete privilegiado de las necesidades y también de las voluntades colectivas,... ha frenado el desarrollo de una sociedad civil independiente, ... ha confinado al mexicano a la pasividad y en muchos casos en el cinismo político entendido como una profunda desconfianza cargada de falta de respeto y apego a las instituciones políticas (Peschard, 1985: 18).

De hecho, el tipo de diálogo básico que, sin formularlo, se establece entre sociedad y Estado, viene dado por la siguiente interpelación: "Nosotros, como sociedad, (póngase aquí el nombre del solicitante) te pedimos a tí, gobierno (que históricamente te has hecho responsable de la sociedad), que atiendas y resuelvas favorablemente las peticiones que te formulamos, conscientes que eres el dispensador final de todas las soluciones que se adoptan en el país". A partir de este substrato, la idea que existe entre la clase gobernante acerca de la ciudadanía es burocrática; para ella, el civismo es un simple "recordatorio de los vínculos administrativos entre el estado y las personas" (Monsiváis, 1988: 386) y la participación ciudadana un simple acto de asentamiento al régimen (Loeza, 1981: 29).

Para el Estado mexicano, el buen ciudadano es el contribuyente que paga con puntualidad y exactitud los impuestos, el que es respetuoso del gobierno y no pone en cuestión sus acciones ni las enjuicia, y el que participa en los actos de adhesión al sistema y lo apoya en los procesos electorales. El resultado final es una sociedad civil débil y una ciudadanía mediatizada, con un margen muy reducido de vida propia y, en buena parte, subordinada al Estado.

Los viejos y nuevos movimientos sociales

La experiencia mexicana ante el fenómeno de los movimientos sociales es ambivalente y equívoca (Ramírez Sáiz, 1989). Por una parte, califica como tales a agrupamientos de tipo corporativo y clientelar que surgen y operan supeditados

al gobierno. Los casos del llamado "movimiento obrero organizado" y del movimiento campesino, integrados al PRI, constituyen las expresiones más evidentes de organizaciones en las que la estructura predomina sobre la dinámica de los grupos y en los que las dirigencias actúan más como representantes y mediadores del gobierno que en calidad de portavoces y defensores de los intereses y necesidades de sus integrantes. En realidad, más que movimientos constituyen factores de articulación subordinada de sectores específicos de la población al gobierno.

Por el lado contrario, se considera como movimientos independientes a nucleamientos que tienen como objetivo inmediato (y muchas veces final) la simple solución favorable de una demanda, de acuerdo a los exclusivos objetivos de los involucrados. Obviamente, en este caso se está atribuyendo el carácter de movimiento a un simple grupo de interés o de presión, ya que, una vez obtenida la resolución del conflicto, desaparece el supuesto movimiento. Frente a estas versiones tergiversadas o limitadas de los movimientos sociales, es obligado recordar que éstos implican la constitución de sujetos colectivos y autónomos que retoman, encarnan y explicitan las demandas y aspiraciones más profundas de la sociedad y, por ello, se convierten en praxis liberadoras de la potencialidad social.

En esta perspectiva, los movimientos sociales son el agente explicativo del cambio social, porque buscan "transformar las relaciones sociales de conminación que se ejercen sobre los principales recursos culturales, la producción, el conocimiento, las reglas éticas" (A. Touraine); en consecuencia, tienden a superar las reglas del juego y los límites del sistema así como sus formas de organización, saliendo de los procedimientos institucionalizados (A. Melucci). En síntesis, los movimientos sociales rebasan, desbordan o rompen las normas de organización vigentes y proponen, introducen y construyen otras alternativas. Producen la situación social en vez de responder a ella (Touraine, 1986: 104).

En la literatura sociopolítica, es frecuente la distinción entre los viejos y nuevos movimientos sociales. Los primeros están relacionados con conflictos centrales de la sociedad y poseen una dimensión y repercusión políticas directas. Tal es el caso de la contradicción capital-trabajo en la sociedad capitalista y la lucha por el poder de parte del movimiento obrero independiente. Los nuevos movimientos sociales (feminista, ecologista, pacifista, etc.) se definen no tanto en términos temporales (es decir, porque surgen después de los sesenta), sino debido a que remiten a nuevas prácticas y tipos de acción. Así por ejemplo, de acuerdo con Touraine y Melucci, no están tan interesados en la producción y distribución de recursos y bienes materiales. El conflicto que les da origen ya no es un problema o estructural o de clase. Y tampoco son subversivos del orden social ni tienen pretensiones políticas y menos revolucionarias. Su nuevo campo de interés ya no son los conflictos centrales de la sociedad sino las normas y valores, así como los intereses individuales (derecho a la diferencia, a la vida privada, etc.). De acuerdo con los dos autores citados, los movimientos ciudadanos y los movimientos por derechos civiles se inscriben entre estos nuevos movimientos (Melucci, 1985).

Los derechos humanos y las tres dimensiones de la ciudadanía

Los analistas políticos aluden con frecuencia a que, a nivel mundial, se detecta una emergencia de la conciencia ciudadana. A partir de este hecho básico, apuntan la inminencia de una transformación substancial de las relaciones establecidas entre gobiernos y sociedades. Otros estudiosos de estos fenómenos señalan que este despertar ciudadano es momentáneo y superficial y que, por ello, no afecta a la dinámica sociopolítica de los países en que tiene lugar. Se impone, por lo tanto, precisar en que consiste la ciudadanía y qué es esperable de su supuesta o real afirmación.

A un primer nivel, se es ciudadano por el hecho de haber nacido en un determinado Estado-nación o por adoptar la nacionalidad correspondiente. A partir de esta adscripción básica, el ciudadano adquiere los derechos y responsabilidades que en dicho país se reconocen, en la medida que es soberano y tiene capacidad de autodeterminación. La ciudadanía es, por ello, un concepto no sólo territorial sino, sobre todo, jurídico y político. Al respecto, la Constitución mexicana estipula que ciudadano es el que está en el uso de sus derechos; en consecuencia, los posee pero no los ejerce el menor de edad, el falto de razón y el encarcelado y enjuiciado. Se pueden formular objeciones a la forma en que la Constitución condiciona el ejercicio de los derechos, pero como el concepto de ciudadanía no hace tanto referencia al hecho de ser miembro de la especie humana sino de una sociedad política, es decir, de una formación social determinada, la soberanía popular puede establecer requisitos en este terreno.

Pero la ciudadanía es, sobre todo, una actitud o posición, es decir, la conciencia de pertenencia a una colectividad fundada sobre el derecho y la situación de ser miembro activo de una sociedad política independiente (Touraine, 1992: 381). En consecuencia, ser ciudadano es sentirse responsable del buen funcionamiento de las instituciones que amparan dichos derechos en el país al que se pertenece. Derechos y obligaciones son siempre correlativos.

La relación entre derechos y ciudadanía es tal que sin la conciencia de los primeros no es posible la segunda. Frente a las concepciones y prácticas de las monarquías absolutas y de las dictaduras que consideran al hombre como objeto de gobierno, es decir, como súbdito, en los gobiernos republicanos y democráticos la ciudadanía estriba en valorarlo como sujeto de derechos. En consecuencia, ciudadano es quien conoce sus derechos y los defiende. La centralidad de los derechos es el asunto nodal de la sociedad civil democrática (Cohen y Arato, 1993).

Pero existen varios tipos de derechos y, en consecuencia, la ciudadanía tiene varias dimensiones. Al respecto, T.H.

Marshall, desde una perspectiva evolutiva, ha establecido una correspondencia entre el desarrollo histórico de los derechos y una tipología de la ciudadanía. Según su perspectiva, en el siglo XVIII se reconocieron los derechos *civiles* (o ciudadanía civil): igualdad ante la ley, libertad de la persona, libertad de palabra, pensamiento y culto, el derecho de propiedad y de concluir contratos. El siglo XIX vio el desarrollo de los derechos *políticos* (o ciudadanía política): el derecho a participar en elecciones, el derecho de asociación y de servir en los órganos investidos de autoridad política, tales como asambleas legislativas o cámaras. Finalmente, el ejercicio de los derechos políticos en el siglo XX produjo derechos *sociales* (ciudadanía social): el derecho a un cierto nivel de bienestar económico y social (vivienda, educación salud, etc.) y el derecho a compartir plenamente el legado social. A estos tres tipos de derechos corresponden cuatro conjuntos de instituciones: los tribunales, los cuerpos políticos representativos, los servicios sociales y las escuelas (Marshall, 1950). De acuerdo con este planteamiento la *ciudadanía* tiene tres dimensiones: la *civil*, la *política* y la *social*.

En la valorización actual de la ciudadanía, se relega u olvida esta perspectiva histórica así como el hecho central de que a estas tres dimensiones de la ciudadanía subyacen tres tradiciones ideológicas diferentes y, en algunos aspectos, encontradas (Escalante, 1992). De acuerdo con las secuencia detectada por T.H. Marshall en el reconocimiento de los derechos, en el caso de los *civiles* estuvieron presentes posiciones liberales que enfatizaban el aspecto personal o individualista de la ciudadanía, es decir, su afirmación ante el Estado absolutista así como ante la presión de las formas tradicionales de vinculación social, tales como las comunidades, gremios y mayorazgos. Fue impulsada por la Revolución Francesa. Y por su carácter individualista no necesariamente se vinculó con la democracia ni con la dimensión del bienestar social. Por su parte, la *ciudadanía política* está articulada a la tradición democrática del siglo XIX y a su defensa de la participación política y del sufragio en particular. No enfatizó el ámbito

privado o las libertades individuales. Y se fundamentó en la soberanía popular. Finalmente, la *ciudadanía social* se nutre de tres fuentes ideológicas distintas: el socialismo (no necesariamente marxista), la doctrina social de la Iglesia y el keynesianismo; estas tres inspiraciones subrayan la necesidad de bienestar social. Bajo este aspecto, no coinciden con las posiciones individualistas liberales. Pero no exigen forzosa-mente la participación política democrática.

En la valorización actual de la ciudadanía, estas tres tradiciones prácticamente se confunden. Sin embargo, se corre el peligro de olvidar que la ciudadanía tiene una connotación de integración, pero que su base está formada por una sociedad desigual; por ello, pueden dejarse en segundo plano los diferentes grados en que se materializan las tres dimensiones de la ciudadanía; y asimismo puede ocurrir que no se explicita suficientemente que, para el ejercicio de los distintos derechos, se requieren actitudes distintas en la ciudadanía y, en consecuencia, posiciones diferentes ante el gobierno. En cuanto al primer aspecto, la inconsistencia mayor se registra entre la dimensión política y la social de la ciudadanía. La primera de éstas establece una igualdad entre los ciudadanos de carácter político-formal ante la ley, mientras que en la concreción de la ciudadanía social se advierten desigualdades materiales en los niveles de vida de los ciudadanos. Es decir, la *ciudadanía* política puede ir acompañada de *des-ciudadanía* social y económica; o, en otros términos, los predicados igualitaristas en el terreno político no se cumplen en el socio-económico. Ello implica despojar a la ciudadanía sustantiva de las mayorías de dignidad y eficacia (Borón, 1993).

En la actitud que asumen los ciudadanos ante el gobierno, debe resaltarse que los derechos civiles son derechos *contra* el Estado, mientras que los sociales constituyen *reclamos* por beneficios garantizados por él (Barbalet, 1988). En el primer caso, es decir, para que las personas puedan operar como ciudadanos, deben existir libertades que el Estado no puede invadir y, por ello, acciones que éste no puede ejecutar. En

otros términos, para que la sociedad actúe civilmente, el Estado no debe intervenir; tiene que respetar el campo de actuación de la sociedad civil. Por el contrario, puesto que los derechos sociales cubren los aspectos relacionados con el bienestar (educación, salud, vivienda, etc.), para que los ciudadanos puedan acceder a estos bienes, el Estado debe establecer las condiciones (legales, administrativas, institucionales, etc.) que permitan su materialización; por ello está obligado a realizar ciertas acciones específicas. Es decir, debe intervenir directamente. En consecuencia, las actitudes de la ciudadanía ante estas dos formas de acción estatales han de ser distintas.

Volviendo al ejemplo de la interpelación o supuesto diálogo entre la sociedad y el gobierno, en ambos casos, los ciudadanos se asumen como fundamento del poder y con derechos ante el Estado. Pero respecto de los derechos *civiles y políticos*, el diálogo se establece en éstos o similares términos: "Te exigimos que *respetes* el ámbito de acción propia e independiente de la sociedad y *no interfieras* en el ejercicio de nuestros derechos". Por el contrario, en el caso de los derechos *sociales, económicos, culturales y ecológicos*, la interlocución se realiza en esta otra línea: "Te exigimos que *crees* las condiciones objetivas y suficientes para que estos derechos no constituyan meras declaraciones y, por el contrario, *puedan materializarse* para todos y cada uno de los ciudadanos". Como es claro, estos dos reclamos ciudadanos hacia el gobierno difieren fundamentalmente entre sí.

Emergencia y perfil del movimiento ciudadano

Las voces que se unen a estos diálogos imaginarios entre sociedad civil y Estado no dejan de ser todavía minoritarias en México. La creación de una conciencia clara y exigente acerca de los derechos que amparan a los ciudadanos frente al gobierno es el resultado de un largo y lento proceso que no necesariamente arroja resultados significativos en el corto plazo. Sin embargo, el número de agrupaciones populares

independientes de vieja o reciente constitución, de organizaciones no gubernamentales (ONG), de grupos en defensa de los derechos humanos, de organismos civiles, etc., es creciente en nuestro país. Sus objetivos y orientaciones ideológicas conforman un abanico amplio. Y debe resaltarse que surgen tanto entre la llamada izquierda como en la derecha. Con frecuencia estos diferentes agrupamientos se nuclean, así sea temporalmente y para objetivos específicos, en torno a redes sectoriales que permiten su convergencia parcial. Esta lenta emergencia de grupos y redes está dando origen en México a un movimiento cívico o ciudadano.⁸ A continuación aludo a sus objetivos generales, su esfera de acción y a sus características principales.

8 Excepto el Frente Cívico Potosino, creado en los años cincuenta, sus núcleos principales surgieron en torno a la coyuntura electoral de 1988 y se reactivaron con vistas a la de 1994. Aunque existen múltiples expresiones locales y regionales de este movimiento, las principales son: Movimiento Ciudadano por la Democracia (MCD), Convergencia de Organizaciones Civiles por la Democracia, Acuerdo Nacional por la Democracia (ACUDE) y Consejo para la Democracia.

La especificidad de este movimiento ciudadano viene dada por la afirmación y defensa de los derechos humanos. Su campo propio de actuación son los asuntos que tienen un contenido de "derecho" y que competen a los individuos en tanto que ciudadanos, no en cuanto forman parte de grupos o partidos políticos. En la práctica y en el caso mexicano, están privilegiando la defensa de los derechos civiles y políticos sobre la de los económicos, sociales, culturales y ecológicos.

El movimiento ciudadano surge para el planteamiento de acuerdos sobre asuntos generales de la sociedad civil. Por ello, el ámbito de acción es el espacio de "lo público". Este ámbito no es, por supuesto, estatal, pero tampoco privado, sino aquel en que la sociedad se reconoce y organiza (Portantiero, 1992). Es el terreno de los intereses comunes de los ciudadanos, es decir, de aquellos que rebasan o están más allá de los intereses individuales y grupales, en un contexto de institucionalización de la pluralidad. Es el campo de la discusión abierta de la vida política (Habermas, 1986), así como de la creación de corrientes de opinión y de las preferencias mayoritarias mediante las cuales se expresa el punto de vista de los ciudadanos y se genera la convergencia sobre las cuestiones públicas. Constituye también el medio a través del cual los ciudadanos ejercen el derecho a vigilar y enjuiciar el ejercicio del gobierno y de la administración

pública, para establecer un sistema de frenos y contrapesos al poder. A través de este espacio público, los ciudadanos descubren y crean una esfera propia de actuación que no es meramente reivindicativa y tampoco partidaria. Entre sus características destacan las siguientes:

a) No es un movimiento *sectorial* ni tampoco "atrapatodo": no surge para la gestión de demandas grupales. Por ello, no sustituye ni abandera a los agrupamientos particulares ya existentes (ecologista, feminista, estudiantil, urbano-popular, etc.). Apoya sus causas legítimas, pero no las gestiona, ni se las apropia ni dirige. Es decir, respeta su campo propio de acción. Sin embargo, en la medida en que estos grupos además de luchar por sus reivindicaciones propias, se interesan en el respeto a los derechos humanos o en la transición democrática, pueden establecerse nexos entre ellos y el movimiento ciudadano.

b) Es *político*, pero *no partidario*: es independiente de los partidos políticos. Comparte con ellos la defensa y puesta en acción de los derechos políticos. Pero las prácticas ciudadanas no tienen como fin el ejercicio del gobierno o de la administración pública. Como movimiento, participa en los procesos electorales. Sin embargo, su rol en ellos es vigilar y dictaminar sobre la legitimidad de los comicios y de sus resultados; es decir, garantizar el respeto al voto de los ciudadanos. Bajo este aspecto, los partidos son representaciones e instrumento de la ciudadanía; y las elecciones, asunto de competencia de la sociedad civil.

c) Sus *rasgos predominantes* son: *organización* flexible y poco formalizada, que no requiere estructura burocratizada ni se exige a sus miembros una membresía con registro. Privilegia la *dimensión horizontal* entre sus integrantes; a pesar de la influencia innegable de individuos destacados o personalidades, se relega la relación vertical o de autoridad. Está *constituido* por individuos y cabezas de grupos informales así como por miembros de partidos políticos que participan a título personal; bajo este aspecto, el movimiento actúa como instancia de enlace para conformar una red que articula a

sus distintos integrantes más que como un aparato o estructura jerarquizada y existe acuerdo entre las diferentes agrupaciones ciudadanas acerca de que ningún miembro de partidos políticos, que detente cargos de representación, forme parte de la dirección de ellas. Sus *formas de acción política* son, además de la emisión del voto, la intervención en el ámbito de la vida pública, la participación directa en las decisiones del gobierno a través de la presión, así como de la movilización autónoma y la formulación de proyectos de sociedad alternativos y viables. En sus *intervenciones* predomina la acción rápida, espontánea y eficaz sobre el programa de largo plazo y los planes de acción detallados; ello no implica carencia de proyecto u horizonte definido, sino énfasis en la táctica y en la búsqueda de resultados: entre sus objetivos inmediatos destaca la creación de condiciones para la transición democrática en el país y, en particular, ante las elecciones. Utiliza *formas de expresión* innovadoras, frescas y un lenguaje directo, que intenta ser, a la vez, festivo, irónico y poético. La *imagen-objetivo* de este movimiento se centra en la modificación de las modalidades de relación vigentes entre Estado y sociedad bajo las siguientes premisas:

- Creación de "nuevas formas de ciudadanía que de cuenta de la pluralidad social y de la diferenciación cultural" (Sonntag y Vero), a fin de encontrar cauces institucionales para ambas.
- Complementariedad (no subordinación) entre ciudadanos y gobierno, la cual exprese la soberanía popular como eje de la democracia moderna (Lechner, 1986).
- Toma de conciencia, por parte de la sociedad civil, del poder que representa como una de las vías principales para generar un sistema de contrapeso a la centralización y usurpación de ese poder por parte del gobierno.
- Constitución de "formas de organización y representación que complementen a los partidos políticos y a las instancias institucionales" (Portantiero, 1992) y que

se conviertan en canales e instituciones nuevas que garanticen la intervención de la sociedad en las decisiones del gobierno.

Finalmente, las experiencias mexicanas del movimiento ciudadano están abriendo pistas en tres direcciones para la conciencia pública del país. Por una parte, realizan aportaciones para la creación, lenta pero progresiva, de una cultura de los derechos humanos; es decir, conocimientos, actitudes y prácticas nuevas hacia este factor central de la vida política. Por otra, contribuyen a la afirmación de la ciudadanía no sólo de manera individual (como estipula la influencia liberal ya aludida, e incluso la político-democrática: un ciudadano=un voto) sino también colectiva o grupal. De forma similar (por supuesto no idéntica) a como los grupos étnicos se integran a la comunidad nacional (es decir, se "hacen" ciudadanos) no individualmente sino en cuanto grupo o etnia, los mexicanos están descubriendo su ciudadanía fundamental (y, por supuesto, no exclusivamente) al participar, formal o informalmente, en grupos y movimientos ciudadanos. La tercera aportación es una incipiente "ciudadanización de la política" (A. Gilly) en el sentido de que el Estado está siendo impulsado por la sociedad a institucionalizar relaciones y procedimientos normativos con ciudadanos y ya no tanto con corporaciones clientelares; el camino por recorrer para materializar este objetivo es todavía muy largo, pero los movimientos ciudadanos están logrando que se avance en esa dirección.

¿Movimientos o acciones ciudadanas en Guadalajara?

Frente al panorama apuntado en el inciso anterior, es obligado reconocer que la sociedad civil de Guadalajara posee una merecida fama de conservadora y escasamente comprometida con los proyectos ciudadanos. Sin embargo, durante los primeros tres años de la presente década, ha transitado por una doble experiencia (Ramírez Sáiz, en prensa). Por una

parte, están desdibujándose los principales grupos y organizaciones que, a distintos niveles, tuvieron presencia social y lograron un margen de acción en los ochenta. Estos son el estudiantil, el urbano-popular (en el que se incluye el de damnificados), las comunidades eclesiales de base, el ecologista y el sindical, así como el lésbico y homosexual. Por el lado contrario y en el mismo lapso, han surgido cinco grupos que constituyen segmentos activos de la sociedad tapatía y se están convirtiendo en señales esperanzadoras de la emergencia ciudadana. De este tipo son: Mujeres de Familia Unidas Contra la Violencia, Coordinadora de Ciudadanos y Organismos Civiles "22 de Abril" (ya desarticulada), Una Sola Voz, Movimiento Ciudadano Jalisciense y Alianza Fuerza de Opinión Pública.

Esta situación contradictoria debe ser resaltada, porque en la misma coyuntura y en condiciones objetivas prácticamente idénticas, ocurrieron estos dos fenómenos socio-políticos de signo contrario (reflujo de unos grupos y surgimiento de otros nuevos). La vinculación de los siete primeros con las causas ciudadanas fue reducida; por ello, para los efectos de este ensayo, concentro mi atención en los segundos. Entre éstos, existen diferencias orgánicas e ideológicas, pero también se registran algunas tendencias o elementos afines.

Un primer común denominador (especialmente en Madres de Familia Unidas Contra la Violencia, Una Sola Voz y Alianza Fuerza de Opinión Pública) es su *corta temporalidad* y, en parte, el de constituir *actos de protesta masivos y aislados*. Por ello, más que dar lugar a movimientos ciudadanos, conforman acciones masivas y circunstanciales. Logran aglutinar, en torno a las causas planteadas y a las marchas promovidas por ellos, a otros grupos informales así como a contingentes de ciudadanos no integrados en ninguna organización. Pero, a pesar de estos nexos coyunturales, *no* llegan a convertirse en una *red* propiamente tal.

Otro rasgo común es conformar agrupamientos y acciones *reactivos*; es decir, surgen como respuestas a factores precipitantes que rompen la "normalidad" (explosiones, asesinatos,

etc.) o a una acción previa de un agente público (gobernador, policías, etc.) o privado (narcotraficantes, Televisa, etc.). Aunque el Movimiento Ciudadano Jalisciense responde también a coyunturas cambiantes, intenta lograr una temporalidad mayor y apoyar causas de más amplio aliento.

En los cinco casos, la base social fundamental está constituida por *integrantes de las capas medias*. Este es un fenómeno relativamente nuevo que manifiesta la emergencia de estos sectores en el panorama social y político de Guadalajara. Ciertamente en el caso de Madres de Familia Unidas Contra la Violencia fue también significativa la presencia de mujeres de la clase acomodada y en el de Una Sola Voz de sectores populares. Pero ello no niega el perfil predominante clasemediero de estos nuevos grupos. En las demandas planteadas y los objetivos o causas defendidos, predominan el *reclamo de la seguridad pública* y, de manera global, los *derechos ciudadanos* ante el gobierno. Ambas reivindicaciones son nuevas en Guadalajara; pero se inspiran en dos fuentes distintas: la democrático-política en la Coordinadora de Ciudadanos y Organismos Civiles "22 de abril" y el Movimiento Ciudadano Jalisciense y la católica-comunitaria en los cuatro grupos restantes.

En consonancia con lo comentado acerca de la breve duración de estos grupos, la *estructura organizativa* es elemental; es decir, la requerida para acciones de carácter coyuntural y de rápida realización. Hay un claro predominio de la movilización sobre la estructura. En ninguno de los cuatro casos se detecta la presencia de un *proyecto social y político* explícito que inspire las actividades por ellos realizadas. Sin embargo, las posiciones ideológicas dominantes son de corte conservador y fuertemente influenciadas por la Iglesia católica tradicional. Manteniendo este rasgo, en el caso de Una Sola Voz se dio una experiencia pluralista inusitada en Guadalajara. En el extremo opuesto, Alianza Fuerza de Opinión Pública es un claro exponente de las posiciones excluyentes. Aunque la Coordinadora de Ciudadanos y Organismos Civiles "22 de abril" y el Movimiento Ciudadano Jalisciense poseen un perfil

progresista, es claro que su posible influencia es mucho menor que la demostrada por los restantes grupos conservadores.

La *capacidad propositiva* de los grupos es reducida, incipiente en la Coordinadora de Ciudadanos y Organismos Civiles "22 de abril" y el Movimiento Ciudadano Jalisciense así como en Una Sola Voz y prácticamente nula en los otros casos. La *respuesta del gobierno* a los reclamos y planteamientos de los grupos ha sido evasiva o inexistente en la mayoría de ellos; y a favor de los integrantes de Alianza Fuerza de Opinión Pública y en perjuicio de aquellos a los que ésta critica o condena (homosexuales, drogadictos, programas "inmorales" de Televisa, etc.).

La *capacidad de arrastre* o el posible efecto multiplicador de estos grupos *no es previsible ni garantizable*. Pero responden a, y refuerzan un sentimiento, impreciso pero real, de afirmación ciudadana ante el gobierno así como una actitud menos tolerante y más exigente ante él. Sin que pueda establecerse una relación de causa a efecto, es sin embargo sintomático que las protestas ciudadanas hayan aumentado en los primeros tres años de esta década. Si es cuestionable afirmar la existencia de movimientos ciudadanos propiamente tales en Guadalajara, es indudable que segmentos crecientes de habitantes se están movilizandando, así sea para reaccionar ante incumplimientos o agravios del gobierno.

Cultura, comunicación y movimientos ciudadanos

Llegamos al final de nuestro viaje. Y el largo rodeo dado debe demostrar los nexos existentes entre los tres términos del título de este inciso. Esta conexión puede explicitarse a dos niveles distintos: en el de los movimientos sociales en general y, más específicamente, en el del ciudadano. En relación al primer nivel, tanto A. Touraine como A. Melucci han señalado repetidamente que los movimientos sociales, especialmente los llamados "nuevos", poseen una relación directa con la cultura. En primer lugar, según A. Touraine, "definir un conflicto social es imposible, si no se designa, al

mismo tiempo, el campo cultural en que se sitúa" (1992: 293). Y de acuerdo con ambos autores, la acción colectiva debe ser vista como parte de la producción cultural y, por ello, dentro de las contradicciones correspondientes. Más aún, los movimientos hacen aparecer nuevos problemas y conflictos culturales.

Por otra parte, los movimientos sociales pelean por intereses culturales y las finalidades de su producción. La lucha y apuesta por los recursos, valores, orientaciones y modelos culturales forman parte de sus objetivos y son un factor constitutivo de su existencia y dinámica. Esta lucha se da en dos direcciones principales: por el control de los códigos culturales dominantes, y por la introducción, gestión y dirección de los valores alternativos que impulsan y dan sentido a sus acciones. Debido a ello, los movimientos sociales son agentes emergentes de innovación cultural: producen cambios en el sistema de significados. Al respecto A. Melucci sostiene que actualmente los movimientos sociales se inscriben, cada vez más, en el campo cultural. Y llega a afirmar que "luchan por redefinir el significado de la acción social por la sociedad entera, por darle una orientación diferente". Constituyen un reto simbólico a los patrones culturales (Melucci, 1985).

La vinculación entre los movimientos y la comunicación es formulada por Melucci en los siguientes términos: los nuevos movimientos sociales operan como signos dentro de los códigos dominantes. Su función es simbólica y profética: evidenciar problemas, revelar intereses ocultos, anunciar a la sociedad que un problema fundamental existe en un área determinada y enviar los mensajes correspondientes. Por ello, concluye que son una especie de nuevos *media*. Porque la forma del movimiento es un mensaje (Melucci, 1985). La relación entre comunicación y movilización social no puede ser más directa.

Estos supuestos generales se cumplen también en el caso del movimiento ciudadano. Frente al predominio de la cultura política providencialista, de la estatización de la vida pública,

de la pasividad y cinismo en la vida cotidiana, así como de la subordinación y del conocimiento de la sociedad al Estado, este movimiento pone en el centro de dicha relación el valor de la soberanía popular, es decir, del pueblo como origen de todo poder, así como de la ciudadanización de la política. Estos principios no son para este movimiento un recurso ideológico o retórico, sino una norma de conducta y un valor para la acción. Sientan las bases para una cultura política alternativa. A partir de ella, retoma su función de fiscalizador del poder, para señalar y condenar sus abusos así como demandar la aplicación de las sanciones correspondientes, cuando éstas procedan. La conciencia de los derechos que le asisten le lleva a reducir el margen de tolerancia de los agravios del Estado a los ciudadanos y a aumentar las exigencias de la sociedad hacia el gobierno.

Así mismo envía a la sociedad el mensaje acerca de la gravedad que implica el sojuzgamiento de los ciudadanos por la autoridad. Y anuncia a todos que es posible construir un tipo de relación distinta entre sociedad y gobierno. La propia existencia del movimiento ciudadano, el surgimiento de nuevos grupos y la creación de redes entre ellos, constituyen anuncios prefigurativos acerca de que esa posibilidad es preferible y viable. El respeto mutuo entre sociedad y gobierno hacia sus respectivas áreas de competencia, el derecho de la sociedad a la independencia y la representación plural de sus intereses así como la negociación y concertación, en cuanto formas básicas de resolver los conflictos a través de canales institucionalizados, constituyen mensajes esperanzados que el movimiento ciudadano emite insistentemente a la sociedad y al gobierno. Ojalá ambos estén en la longitud de onda para captarlos e iniciar la puesta en marcha de relaciones respetuosas, constructivas y complementarias. El mensaje del movimiento ciudadano está en el aire.

Goznes: vectores de la experiencia para entender la comunicación contemporánea

Desempeñar una actividad de investigador-docente dentro de los límites provistos en mi universidad permite que ejerza la investigación en colaboración con mis alumnos. Por ello la elección del tema surgió durante los avatares de mi actividad de enseñanza. El horizonte de estos esfuerzos ha sido hasta ahora la tentativa de examinar las prácticas o actividades de aquellos que laboran en el campo de la producción cultural, tanto en actividades de difusión como de creación. A partir de un programa de investigación, inconcluso, que titulé "Referencias teóricas en la actividad comunicológica", he derivado un proyecto de docencia para la investigación en la fase terminal de la enseñanza universitaria.

Una estrategia seductora ha transfigurado aquel título en uno más accesible: "Los oficios del comunicar". De este modo se entiende que si en un principio tratamos de remontarnos por las corrientes teóricas de ciertos núcleos temáticos (vg. "La noción de comunicación popular y su emergencia en las revistas de comunicación") hemos llegado ahora, en terrenos más tangibles, esto es, desde las prácticas mismas y de los discursos que de ella hacen los profesionales de la comunicación y la cultura, a preguntarnos cuáles son los esquemas que subyacen, orientan y organizan sus prácticas. Cuáles son las reglas tácitas y objetivas que siguen; y sobre todo, qué nuevas y viejas formas constriñen e incitan las prácticas de los comunicadores en las burocracias culturales y de comunicación, en las empresas e industrias culturales como exigencias de nuevos mecenas institucionales.

EDUARDO ANDIÓN
GAMBOA⁹

⁹ Profesor-investigador del Departamento de Educación y Comunicación, DCSH, UAM-Xochimilco, área de Comunicación y Educación Alternativa.

Ahora bien, como es de todos conocido, los agentes que trabajan en el campo de la "producción de cultura" y en la elaboración y supervisión de los discursos comunicativos insisten en la "posesión" de ciertos requisitos mínimos para ocupar sus puestos. Entre ellos se encuentran preponderantemente la cultura general y el tener experiencia más o menos certificable (que se podría llamar cultura especializada u oficiosa). La inquietud fundamental entre mis alumnos ha girado sobre el sentido que debe tener la noción de experiencia. En cierta medida muchos de ellos, en lo que respecta a los medios, se sienten muy "experimentados", casi todos han visto televisión desde bebés, han sido ávidos lectores de "monitos" y diestros jugadores de Atari en la infancia, conocedores del cuadrante radiofónico en su pubertad; en suma, como habitantes urbanos viven y se orientan en un mundo simbólico altamente mediado por los signos y sus tecnologías de distribución.

Pero, obviamente, ésa no es la experiencia requerida, sino aquella otra, denominada como pericia o "experticia" (*expertise*), el saber-hacer del experto. De modo que al parecer encaramos dos experiencias que no son equivalentes, aunque el objeto de la experiencia parezca ser el mismo. Para ser experto en comunicación no sólo se requiere vivir y conocer la realidad comunicativa, sino se requiere saberla. Esta incongruencia hizo que me comenzara a interesar por darles a mis alumnos ciertas respuestas que son parte de este ensayo.

Procuraré desarrollar la pertinencia de una revisada noción de experiencia que creo que ofrecería luces suplementarias sobre cómo es que ocurren actualmente en la comunicación las posibilidades de adquirir la experiencia de experto, atribuible al profesional de comunicación, en el espacio social. Pero también ayudaría a elucidar su inserción en ese mundo vital mediado simbólicamente, la experiencia como vivencia de la sociedad informacional que modifica esquemas de acción y percepción y por ende incide en las posibilidades profesionales y vitales. Es decir, trataría de elaborar el inicio de un encuadre conceptual para pensar qué clase de actividad

puede realizar e incorporar como experiencia el comunicólogo, dentro de las condiciones actuales y futuras de la esfera de la producción cultural y las determinaciones de sus diversos mercados. Condiciones que, por otro lado, se están modificando y constituyendo a través de las apuestas bursátiles de los consorcios empresariales que han vislumbrado las posibles utilidades pecuniarias de la conexión entre los negocios y la información, la educación y el entretenimiento.

Y, precisamente como correlato de lo anterior, se nos ofrece en un segundo aspecto el caso de la experiencia de la comunicación. Para ello habría que reexaminar los procesos y eventos contemporáneos con la noción que se propone: la experiencia-agenciamiento, misma que podría ser más provechosa para abordar la dimensión de la parafernalia técnica como suministradora de *eventos experienciales* (con base en artefactos interactivos y de realidad virtual), no contemplados aún por las teorías al uso de la comunicación. Sirven como guía de esta elucidación de la noción de experiencia dos preguntas: en esta radical metamorfosis basada en el vínculo entre computadoras, televisión y teledifusión ¿qué podrá hacer el comunicólogo que no lo limite a ser mero transcriptor en nuevos soportes? Y, a partir de las experiencias provistas por las estructuras contemporáneas de la producción cultural, ¿qué es lo que estas experiencias simbólicas están haciendo factible o inasequible?

Para ello, en relación con la primera cuestión, habría que abordar desde varios ángulos la adquisición de la experiencia de comunicólogo en la práctica del ámbito laboral. Tratar de indagar sobre el "arte de la práctica" en los productores y profesionales de la comunicación en los diversos campos de la producción simbólica en México. Explorar en qué consiste el "conocimiento profesional" de los comunicadores. Cuáles son los recursos y medios que utiliza el profesional práctico para definir una situación problemática como susceptible de ser considerada y solucionada con las herramientas de las técnicas del saber/hacer comunicativo. Y en relación con la segunda, por el momento se trataría de esbozar las

coordinadas para extender los conceptos de *agenciamiento* y *dispositivo*, para ver en la noción de experiencia ya no sólo un acto individual y cognitivo, sino un proceso creador colectivo, múltiple y transubjetivo, más acorde con los acontecimientos comunicativos contemporáneos. Examinaremos este proceso, no en la sucesión real de sus etapas, sino mediante una delimitación en principio sociológica para luego pasar a un desbroce analítico del concepto de experiencia.

Nuevos modos de producción y reproducción simbólica, "clases" sociales y categorías profesionales emergentes

Desde una perspectiva sociológica se parte de lo que de ordinario se denomina sintéticamente "proceso de modernización", bajo la forma de una hipótesis general según la cual la emergencia y desarrollo de las técnicas sociales de comunicación colectiva se habrían derivado tanto del proceso de sintonización de la economía simbólica con la material (dinámica de la transmisión cultural por medios técnicos), cuanto del ajuste entre las actividades productivas, los medios y prácticas de significación y comunicación en el juego de las relaciones de poder (dinámica de la emergencia de campos especializados en la reproducción y creación cultural).

Por un lado, se puede afirmar que ha sido a partir de este proceso histórico de ajuste —más o menos constante— a las condiciones en las que la sociedad se constituye a sí misma, que se han conformado las prácticas predominantes del comunicar dentro del espacio social. La sintonización conflictiva de las dos distintas lógicas, de lo simbólico y lo material, por otro lado, adquirió en sus inicios la forma de una especialización y diferenciación productiva. Ello trajo como resultado no sólo la evidente complejización de la división del trabajo (simbólico y material), sino en consecuencia también la emergencia de nuevas actividades o profesiones que, además de constituir su consistencia interna (cuál es la materia con la que se trabaja, cuáles son sus propósitos, qué mezcla específica de conocimiento y práctica

se requiere para ejercer con derecho tal actividad), debían legitimar su valor, hacer reconocer como pertinentes, en su oportunidad, su adecuación y conveniencia a los nuevos modos de las relaciones de producción y reproducción social.¹⁰

A lo largo de estas transformaciones, sin embargo, para el proceso de legitimación de los saberes, pareciera que ha perdido terreno la tradicional forma disciplinaria del conocimiento y la acción (saberes-haceres especializados), cuya legitimidad se fundaba en la instauración de una axiomática cerrada, surgida de una institución profesional o académica como dictaminadora legítima. Es lo que se conoce como los actos de acreditación para ejercer cierta actividad de manera monopólica. Esos actos tienen fuerza *de iure* en la medida en que un conjunto de agentes se constituyen como cuerpo institucional, haciéndolo reconocer colectivamente su existencia social. Tal es el caso evidente de los médicos, y, la institución de corporaciones gremiales o profesionales son también ejemplos conspicuos. En estos casos, *la experiencia* válida, y la que conlleva como valor o precio en el mercado, se garantiza a través del crédito (título, credencial) que la institución como colectivo otorga a sus miembros. La subjetivación específica, esto es la incorporación de un "habitus profesional", se realiza bajo la supervisión de miembros calificados, que tienen el poder delegado de juzgar los méritos y competencias de los aspirantes excluyendo a los que no llenan los requisitos de la competencia legítima.

Pero como se sabe, en el caso de los comunicólogos en general tal objetivo no ha sido posible, hasta el momento. Existen asociaciones de ciertas especialidades del actuar comunicativo (Asociación Mexicana de Comunicación Organizacional, por ejemplo), pero no ejercen ninguna presión para actuar legalmente como instancia excluyente, lo que supondría principios de supervisión y control de sus miembros y defensa frente a otras asociaciones que pretendan ejercer la misma actividad. Así nos encontramos con que el reconocimiento se efectúa actualmente en instancias dispersas de legitimación, ya bien el mercado (donde se valida por la

10 Interesante y reveladora es una nota en *Psychology today* donde refieren la lucha de los psicólogos estadounidenses por escapar de la representación social de su actividad, unánimemente y ampliamente reconocida, pero excesivamente centrada en su "objeto", los problemas personales, que ejemplificaría en sentido contrario a lo que se está exponiendo. Ver "Expertise: Move over, Economists!"; *Psychology today*, september/october 1993, vol. 26, # 5, p.18.

eficacia y eficiencia en el intercambio de servicios en circuitos abiertos), ya bien los múltiples microuniversos de sentido en los que transitan los agentes sociales (el saber y el hacer se validan por la congruencia con los mundos de vida como ámbitos de sentido y de poder).

Las actividades de ciertos profesionales (peritos y expertos) padecen la tensión entre la particularidad y la generalidad. Así, en la venta e intercambio de intangibles "servicios y acciones" para un espacio social muy fraccionado (públicos con recursos limitados e intereses muy específicos), la experiencia particular es impotente para establecer estrategias en mercados de escala heterogénea. Todo ello solicitaría un nivel del saber más general y tanto más teórico cuanto que las dinámicas de reproducción y cambio cultural en relaciones mediadas, junto con las presiones de las transformaciones materiales, adquieren grados mayores de complejidad en función del escalamiento de sus efectos en varias dimensiones del espacio social; por lo que el ejercicio práctico, inmerso por definición en las exigencias de la necesidad inmediata, es insuficiente para enfrentar ese espacio topológico de múltiples dimensiones y bifurcaciones.

El interés de la línea de investigación sobre la experiencia tanto en su sentido amplio como en el restringido, se orienta hacia las prácticas y las representaciones que de ellas se hacen los agentes desde sus distintas trayectorias y posiciones sociales. Pero, dadas las premisas expuestas, se hace necesario considerar los procesos de configuración de los estratos y grupos sociales como vectores que modifican en variación constante las condiciones de posibilidad de las categorías profesionales. Dentro de las clases medias, por ejemplo, la aceptación o en su caso resistencia de tales ajustes de modernización se manifiesta en el interés y la intensidad con la que se lucha por mantener el valor de sus inversiones escolares y el presagio de sus títulos profesionales. Los profesionales de la comunicación no escaparían a esta conflictiva dinámica de articulación entre la lógica económica

y la lógica simbólica y sus distintas maneras de conferir valor a sus productos, ya sean obras o acciones.

Las modalidades concretas que adquieren estas estrategias prácticas en las actividades de los agentes comunicadores, comunicólogos o comunicantes son lo que llamamos "oficios del comunicar". El "sentido práctico" de quienes laboran en los ámbitos del campo de la comunicación y la cultura estará pues constituido tanto por los esquemas incorporados de su condición social, como por la interiorización de sus maneras de trabajar, sus *trucos*, *astucias* y *artimañas*, todo ello sentido como "necesario" para lograr jugar en los campos sociales en los que están invirtiendo sus pasiones, compromisos profesionales y vitales. Este "sentido práctico" (el 'habitus' como *modus operandi*) se adquiere a través de eventos experienciales que no pueden quedarse como meras vivencias, sino que requieren un mínimo principio de reflexividad que las transmute en disposiciones. E incluso como *opus operatum*, permite y requiere de acumulación (en la forma objetivada de libros, artículos, historias, anécdotas) para constituir con ello el capital específico susceptible de apropiación y por tanto de la puesta en juego de apuestas válidas entre los interesados.

El carácter disposicional (potencia) del concepto de *habitus* es objeto de discusión, destacadamente por los críticos de los fenomenalistas, porque el uso de esta categoría sugiere una disposición 'esencial', un carácter que refiere un estado oculto a 'la visibilidad y a la observación'. Tanto el concepto de *campo* como el de *habitus* tienen analogía con los conceptos llamados 'gerundivos' por Toulmin, es decir, semejantes a las nociones de proclividad o propensión, o en rigor a lo potencial y virtual; en consecuencia tienen su correlato en los actos y actualizaciones como modo de realización. Toulmin indica que su equivalencia en lógica serían las proposiciones contrafácticas, esto es, aquellas que toman la forma de 'Si...entonces...', proposiciones de las que se ocupa la lógica modal; pero en la medida en que son instrumentos de falsificación, se ciñen al ámbito del método, antes que a la postulación de una ontología.

Puede entonces comprenderse cabalmente la conveniencia del carácter disposicional del concepto de *habitus*, aclarándose con ello por qué fue construido para dar cuenta de esa regularidad o perduración observada en las prácticas efectivamente realizadas de los agentes. Producto de un constante trabajo de ajuste conceptual a lo largo de sus investigaciones empíricas, el concepto *habitus* no pertenece simplemente al orden de lo fenomenológico, ni alude únicamente al aspecto pasivo del sujeto, sino que apunta a la recuperación del haz de relaciones sociales dentro de las que se encuentra inscrito el agente y sus interacciones. El *habitus*, en su aspecto activo, opera el modo o principio generador de las representaciones e imaginarios y por ende actualiza los intereses e intenciones de los agentes. Se le podría representar como un estado potencial —en el agente— del conjunto de relaciones sociales, construible como condiciones de existencia objetivas, conformado y actualizado como condiciones de posibilidad de sus prácticas. La disponibilidad es necesaria en esta postura epistemológica para describir “la intencionalidad” en las prácticas de los agentes. Con ella, Bourdieu pone el acento en la continuidad del principio de socialización, que ha permitido romper con la noción de individuo como elemento básico de la sociología, y de cierta manera con una filosofía de la conciencia en la teoría del actor racional que favorece la dicotomía entre individuo y sociedad.

Por medio de ese concepto disposicional, esta ruptura a su vez permite determinar los grados de libertad del agente social, mostrando los umbrales de las acciones posibles y los parámetros de necesidad de las acciones probables. Y ello porque el agente no crea o produce desde la nada, pero tampoco es solamente soporte mecánico de los registros sociales. Por ello, epistemológicamente el *habitus*, en tanto implica proclividad, no se ubica exclusivamente en el nivel consciente de la racionalidad teórica o práctico-moral, sino incluye el dominio de la imaginación y el de la sensibilidad (como cuerpo); podrá entonces extenderse al ámbito de la capacidad de juicio, al de sensatez de los agentes sociales. Por ello Bourdieu se refiere a él como compuesto por un sistema de *esquemas* antes que por categorías. El *habitus* reintroduce al sujeto, pero bajo la forma (corpórea y temporizante) de una “modalidad de lo

social". Luego entonces opera una función que describe la potencialidad de la sociedad efectuada por el agente en su actividad.

El agente es problemáticamente describible a la manera de una compleja mediación de la sociedad con respecto a sí misma. Los esquemas en Kant, como se recordará, son los operadores que integran la vinculación entre la sensibilidad y el entendimiento. Se trata de un elemento mediador entre la categoría intelectual y la intuición sensible y la experiencia. Es parte de la aplicación de los conceptos *a posteriori*, que requiere del procedimiento de representación esquemática. El esquema es 'una norma para la síntesis de la imaginación'. Lo que remite posteriormente a la idea de criterio como regla para juzgar. El esquema en el sentido de Schelling sería 'la intuición de la regla según la cual el objeto puede ser producido' (Andión, 1992: 149-150).

Consideramos que ciertas fracciones de clase de los estratos medios, las que se ubican en el campo de la producción simbólica o intelectual, tendrán como interés primordial el debate por la legitimidad y la lucha por la producción del sentido y de los lineamientos que orientan la difusión o divulgación de las herramientas y medios simbólicos que permiten la utilización de los recursos simbólicos. Tanto la producción de conocimiento como la transmisión cultural (educación y comunicación social), se ubican entonces como la región "natural" de las luchas de estos estratos sociales y en donde se incluye la lucha por el sentido y la finalidad de los procesos de las nuevas relaciones de comunicación (manifestándose en ello el interés objetivo, derivado de su posición en el espacio social, en la cultura y en la política). Es decir, la existencia de los llamados "colegios" invisibles puede ser mejor explicada por los intereses que resultan de las posiciones sociales ordenadas en su homología estructural.

Se sigue de lo dicho que el destino y la génesis de esas fracciones de clase va a la par de la emergencia de las actuales condiciones que conforman la renovada "mirada técnica" en las relaciones e intercambios comunicativos; así como de la valoración práctico-moral de los proyectos educativos de

comunicación que abanderan su interés histórico, lo que las hace susceptibles de reivindicaciones fundadas en la redención ilustrada del "pueblo" o la modernización de la identidad nacional. De lo anterior se desprende la necesidad de desplegar los universos de sentido y de referencias, tanto de los *objetos del discurso* comunicológico, como de las prácticas y las estrategias "astutas" inscritas en los diversos oficios del comunicar y de los discursos justificatorios a los que se remiten para acreditarlas. Es en este último campo semántico donde la noción de *experiencia* opera una función sintética de integración, pero que al darse por descontadas las condiciones de posibilidad de su génesis, funciona como principio arbitrario de legitimación (a falta de cuerpos colegiados que ofrezcan garantías objetivas e institucionales).

Aunque lo anterior constituye la determinación sociológica del problema del valor de la experiencia profesional queda por determinar el sentido analítico de la noción de experiencia. Para ello requerimos en primer lugar encuadrar conceptualmente la relación que mantiene la noción de experiencia con la dimensión del saber empírico sensible, el conocimiento por la práctica (memoria y repetición) y la dimensión de su validez teórica.

La experiencia como repetición y recuerdo

El común denominador que tienen las acepciones de la noción experiencia es que se trata de una aprehensión inmediata, por un sujeto, de algo que se supone "dado" (que podríamos llamar experiencia perceptiva o de reconocimiento). De ahí se derivan dos sentidos; en un caso la experiencia es la posibilidad o no de confirmación empírica y sensible de datos (experiencia como método de verificación); en el segundo, la experiencia se entiende como el hecho de vivir algo dado, pero antes de toda reflexión o predicación (experiencia como vivencia e intuición inmediata). El primer sentido es una acentuación sobre el carácter externo del acto de conocer, mientras que el último subraya sus características internas.

El primero alude a la experiencia científica y la segunda acepción a la experiencia subjetiva o psicológica.

Existe otro acercamiento definitorio en donde se realiza el elemento de repetición, y según el cual la experiencia sería, ya bien la participación personal en situaciones repetibles, ya también el recurso a la repetición de ciertas situaciones para examinar las soluciones que se permiten. En esta definición, la repetición de las situaciones es la que recorta el común denominador de los dos sentidos, compartiendo con la primera acepción el carácter personal o impersonal de la aprehensión. Para esta postura —que realza la recurrencia— no es posible hablar de experiencia única, en la medida en que lo que no es repetible no puede designarse como experiencia.

Aristóteles, en contra de la irreductible distinción platónica entre mundo sensible (experiencia como conocimiento de lo cambiante) y mundo inteligible (razón como conocimiento de lo esencial), considera la experiencia como necesaria pero no suficiente para el conocimiento. Ya que todos los seres vivos poseen experiencia, en el hombre hay niveles de conocimiento superiores a la experiencia tal como el arte (*tejné*) y el razonamiento (*logismos*). Los grados se dan en función de la persistencia y la elaboración de las impresiones sensibles, ya que si de la sensación surge la memoria, de muchos recuerdos surge la experiencia:

Así, además de lo que llamamos percepción sensible, se produce lo que llamamos memoria, y la repetición frecuente de actos de memoria desarrolla la experiencia [...] A partir de la experiencia a su vez —es decir, a partir del universal estabilizado ahora en su totalidad en el alma, el uno aparte de los muchos, que es una identidad singular dentro de todos—, se origina el arte del artesano y el conocimiento del hombre de ciencia: para el arte en la esfera de la producción, para la ciencia en la esfera del ser (Aristóteles, 1967).

Para Aristóteles "el hombre de experiencia se mueve en un plano de conocimientos universales. El acceso a tal plano es inductivo (epagógico). No es una *epagoge* en sentido fuerte, es decir infalible, es una primera universalización, más próxima a la dialéctica que a la ciencia" (Zagal, 1993: 307-313).

Así, si la experiencia consistiera sólo en reiterar por medio de la memoria ya bien la percepción previa, ya la solución a situaciones predecibles para anticipar las consecuencias, en ambos casos su eficacia estaría atada necesariamente en el pasado, en lo ya dado precedente. De donde se podría concluir que desde la experiencia como memoria no es posible lo nuevo, ni la creación. Abordamos más adelante esta cuestión.

La experiencia que solicitan los mercados de trabajo, denominada pericia (experticia) tendría entonces como base la idea de un conocimiento que depende de la repetición. Es decir, un conocimiento logrado, habido en el tiempo y en cierta medida disponible, siempre y cuando el mundo no cambie. La experiencia solicitada es la de un saber cómo actuar en situaciones previsibles, en saber hacer cosas esperables.¹¹ No es la clase de experiencia que remitiría exclusivamente a un saber-qué, en el sentido de poseer información, ya que tenerla no parece que derive en tener capacidad, contrariamente al dicho de que "la información es poder". Y ello debido a que la experiencia a que se refieren es la resultante de una capacidad para saber qué hacer con la información pasada para elaborar algo distinto en el futuro. Por tanto, ya no estamos hablando de una experiencia como mero acto de reconocimiento, ni de un método de verificación, sino de saber-cómo-hacer, que indica posesión de una habilidad o capacidad.

Corrientemente se le atribuye a un experto el saber qué hacer a partir de un conocimiento dado y poseído; su saber, extraído en el transcurso de su acción con el mundo dado, responde a un patrón de reconocimiento de un fenómeno que se repite, o bien su juicio se basa en que cree saber que lo

11 Es evidente que no se refieren a la experiencia vivencial. Las ofertas de empleo no estipulan "haber vivido una mesa de redacción"; de hecho tener vivencias de algo nos remite a un sentido más íntimo, irreplicable, vago y hasta no racional; sin embargo no deja de funcionar como un valor añadido al conocimiento, que es más general. Por ejemplo, en el caso de un creativo publicitario, sus vivencias sólo serían preclables si se hacen obra, discurso; objetivas, es decir si dejaran de ser irreductibles a su singularidad para mediatizarse en el sentido común, en las condiciones de inteligibilidad de la sociedad. Por otro lado, es por eso que sólo extendiendo la idea de experiencia de la percepción para considerarla como una de las dimensiones del *habitus*, podremos llegar a incluir una determinación social a la experiencia vivencial, cuya singularidad la haría intratable para el saber de lo general.

reconocido es semejante a lo que ya sabe y por tanto puede ofrecer una acción posible como solución para situaciones venideras. La experiencia así concebida estaría fundada en la posibilidad de un re-conocimiento, es decir, a partir de una aprehensión previa que, memorizada (interiorizada en forma de esquemas), permite una posterior identificación entre la traza dejada y la actual que se percibe y por tanto de ser capaz "de tener en cuenta las consecuencias". Es el conocimiento previo el que hace posible el control de la actividad que se proyecta realizar. Aún queda por el momento en suspenso si la experiencia sólo permite la repetición y por ende incapacita la innovación.¹²

Experiencia ¿creadora o reproductora?

Para plantearse la dimensión creadora o productiva de la experiencia se tendrán que retomar algunas ideas de la tradición filosófica para desembocar en la posición pragmatista. Sin olvidar desde luego el aspecto "democratizador" que representó históricamente la valoración de la experiencia, frente a las verdades reveladas (hay que reconocer que el problema es inmenso; no pretendo siquiera plantearlo en todos sus términos, hasta para los propósitos de este ensayo considerar más que algunos rasgos que nos remitan a la fuerza *poietica* que puede residir en la experiencia), porque lo que se hace evidente en ello es la ubicación de la instancia de legitimación, que en el caso de la ciencia es la experiencia repetible, el experimento accesible a "cualquiera".

Aristóteles había ya relacionado la experiencia y los recuerdos, su vinculación se daba a través del acto de inducción (la inducción o *epagoge* en Aristóteles es definida como el procedimiento mediante el cual pasamos de lo particular a lo general). Podemos considerar que el aspecto creativo de la experiencia se realiza a través del acto de inferencia. La inducción, sin embargo, sólo es posible suponiendo ya sea la estabilidad del referente, o sea de la uniformidad de la

12 El término inglés "expertise", aceptado por María Molner como "experticia" en español, habría sido acuñado por los psicólogos, quienes distinguen múltiples niveles. El más básico sería el reconocimiento de pautas, dado que los expertos acumularían y memorizarían, en sus años de práctica en tareas específicas, gran cantidad de patrones; un nivel intermedio sería el dominio de grandes montos de conocimiento específico de un campo; para llegar al nivel más profundo de experticia que consistiría en la conceptualización de principios aplicables transdisciplinariamente.

realidad (solución objetivista), ya sea la uniformidad de las categorías del entendimiento (solución subjetivista). No obstante, la dificultad que se suscita, y que esbozábamos más arriba, fue planteada de la siguiente manera por Hume: "Todas las inferencias sacadas de la experiencia suponen, como su fundamento, que el futuro semejará al pasado [...] si existiera alguna sospecha de que el pasado no sirviera de regla para el futuro, toda experiencia resultaría inútil". En otras palabras, es el problema de inferir el futuro del pasado o los hechos no observados de los observadores, y considerar que el resultado de la generalización por inferencia sea válida y no falacias de conclusión irrelevante (*ignorantia elenchi*).

Una característica que no podremos olvidar será la temporalidad de la experiencia en cuanto acto. Hay un lapso entre tales actualizaciones que conforman el devenir de la experiencia, pero cuyo punto de salida y de llegada es un sujeto. El tiempo de la experiencia parecer ser siempre un tiempo plegado dentro del cuerpo. La experiencia aparece entonces como consubstancial al tiempo, su duración y persistencia se originan en que es tiempo encarnado, virtual y en forma de memoria. La tradición clásica sin embargo habrá realizado en la experiencia antes que el devenir o la temporalidad, más el dualismo de subjetivo y lo objetivo, o de lo interno y externo, y en consecuencia basada el principio de la verdad en la congruencia mutua entre uno y otro. De ahí la idea de que la experiencia y la razón se necesitan para engendrar las síntesis del conocimiento, dejando el espacio y el tiempo como categorías fijas o *a priori*. Se pretende con ello resolver la oposición entre lo sensible e inteligible. Esa postura da pie también a otras posibilidades, así por ejemplo cuando la coherencia es entre lo interior y lo interior se daría la idea de la autenticidad, de lo propio. Por otro lado la correspondencia entre lo exterior con lo exterior ofrecería la idea paradójica de lo incognoscible (la cosa en sí), la idea autocontradictoria de lo irrepresentable de lo real.

Si bien hemos expuesto la presencia tácita de la dimensión intrínseca del tiempo en la experiencia, se adelantaba ya el

lugar donde se presume que acontece. El sitio clásico del moderno racionalista es el "mundo interior", en la medida en que sería el refugio del fundamento de certidumbre, caída la determinación última de Dios y establecido de que los sentidos no son "confiables". En la modernidad se concibe la interioridad como un escenario, donde es posible la introspección que permite la certeza. Esta concepción provee una distancia interior que faculta pensar el pensar. Puesta en escena donde incluso se hace posible experimentar la experiencia en los términos de la razón como sentido común.¹³

Sin embargo no podemos abandonar la idea según la cual el mundo interior es elaborado social e históricamente, en el extenso decurso de la producción de subjetividad de la modernidad. La individuación del interior ha sido codificada por el saber moral, pero antes hubo que constituir eses escenario interno. El espectáculo reflejante y doble del *yo me pienso* desemboca en la representación de que el individuo tiene cualidades (propiedades) irreductibles a la colectividad, pero también que esas cualidades no serían completamente innatas sino asequibles (teoría de la naturaleza humana como artificial o cultural) dando pie a la concepción del desarrollo de la experiencia como *Bildung* (experiencia de formación). La experiencia introspectiva, de la interioridad de lo interno, deslumbra y hace olvidar que tanto el tiempo como lo exterior son las condiciones que acuñan y segregan al sujeto capaz de experimentar.

Por eso el empirismo también tiene su esencia en el problema de la subjetividad (Deleuze, 1977: 91-115) sólo que en él la subjetividad se definiría por *el movimiento de desplegarse a sí mismo*. Se introduce el devenir, un constante proceso de constitución y no mera adecuación entre elementos. El movimiento es doble: hay superación y hay reflexión. Hay inferencia e invención pero también hay creencia y artificio.

Para esta tradición lo que el sujeto hace en tanto sujeto es crear y ceer. Siendo lo dado, al menos para Hume, el flujo de lo sensible una colección de percepciones, el conjunto de lo que aparece, es decir el ser como siendo igual a la apariencia,

13 H. Arendt lo expresa de la siguiente forma: "La solución cartesiana de la duda universal o su salvación de las dos pesadillas interrelacionadas – que todo es sueño y no existe la realidad que no es Dios sino un mal espíritu, quien gobierna el mundo y se burla del hombre– fue similar en método y contenido [al de la emergente ciencia moderna] al desplazarse de la verdad a la veracidad y de la realidad a la confiabilidad. (...) de la mera certeza lógica de que al dudar de algo conozco un proceso de duda en mi conciencia, Descartes sacó la conclusión de esos procesos que prosiguen en la mente de un hombre tienen una certeza por sí mismos, que pueden convertirse en el objeto de investigación en la introspección" (Arendt, 1993).

¿Cómo se puede constituir en lo dado un sujeto tal, que supere lo dado?. La creación trata de superar lo dado, sin embargo con qué derecho se afirma más de lo que se sabe (Deleuze). La creencia, aun si se apoya en la repetibilidad, aun si confía en la permanencia del ser o de la realidad, es artificio en la medida en que se infiere de una parte de la realidad no dada, otra parte que se da; hay un salto artificioso e infundable, que trata que "el futuro pueda preverse desde el pasado".

La creación que permite la experiencia es para Hume la diferenciación, el advertir ciertas ideas más que otras, el discernir fundado en *la imaginación*. La experiencia no sería sólo repetición de lo dado, en cuanto incorporado y en estado de virtualidad operando sólo si es el caso. La experiencia va ser un acto imaginativo cuando logra constituir totalidades funcionales que tampoco están dadas en la realidad.¹⁴

En la interpretación deleuziana de Hume el sujeto no se deja agarrar por lo que aparece a su conciencia, sino que tiene que producir su experiencia, crear no la imagen de una idea, mera síntesis pasiva, sino extraer del flujo de impresiones y recuerdos elementos para componer conceptos. La experiencia interior ya no es un teatro, es máquina, creación y el tiempo de la experiencia no es un tiempo exterior solamente, ni el tiempo interior sólo delirio paranoico, es el límite, el gozne o interferencia de dos series temporales que se embucan, se pliegan, embrollan el afuera y el adentro de una topología en variación constante de lo que hay.

El lenguaje y la experiencia

Pero con lo dicho ¿estaremos regresando a las filosofías ingenuas de la conciencia y del sujeto?, no precisamente si recuperamos con Wittgenstein, su crítica al "mito de la interioridad", su esfuerzo por repensar lo interior (sensaciones privadas), y con ello en su final crítica a las teorías de los datos sensoriales que extiende el significado al horizonte de las prácticas, el ámbito de las formas de la experiencia. Nuestra experiencia del mundo dado reconoce patrones,

14 Frente a esta postura, lo que el racionalismo oponía era la concepción de las ideas "claras y distintas" del mundo interior, no atender a las representaciones internas oscuras y confusas y dirigir la mirada interior a las visibles, es decir que en aquel flujo confuso que proporcionan los sentidos es la razón la que provee la posibilidad del juicio nítido. Lo contrario del empirismo de Locke para quien habría que escoger aquellas "ideas" que tuvieran más fuerza: las evidencias, es decir escoger las apariencias más singulares y compulsivas, la verdad de ellas residiría en su excepcionalidad. (cf: Rorty, s/f).

pautas, no formas o colores elementales. Decimos, en un contexto ordinario que vemos una "mesa", no que vemos un objeto café rectangular soportado por cuatro cilindros. Es la interdependencia entre lenguaje y acción o experiencia donde se juega la certidumbre de "lo que pasa" (Miguel Morey). La subjetividad deja de ser un espacio interior cuya plenitud enceguece o cuyo vacío absorbe. La subjetividad es coextensiva al exterior, es práctica. Son las formas del sentido que se dispone en el horizonte de los mundo de vida. El mundo se figura como un hojaldre en el que la experiencia se nos presenta como " el saber a que atenerse" en los diversos agenciamientos; Por lo tanto de la respuesta a la pregunta del cómo vivir las múltiples realidades se desprende la idea de los juegos del lenguaje.

Es decir, asumiendo que el lenguaje fuera lo dado que llega el sujeto, no es que haya experiencias prerreflexivas (Husserl diría prepredicativas). La experiencia no lingüística es experiencia de juegos de diferencias, lo mismo que afirmaba Hume, en su *Tratado de la naturaleza humana*: "Toda idea deriva de una impresión cuyo sentido no es regulativo, sino todo lo separable es distinguible y todo lo distinguible es diferencia" (Hume, *apud* Deleuze, 1977: 94). La experiencia es el movimiento de las ideas diferentes. O dicho de otro modo la experiencia es pensar, en tanto es el recorte de lo indeterminado. En la experiencia se piensa el caos pero no como síntesis, o unidad, sino como confluencia, junción. El pliegue que constituye el espesor de una forma o configuración repentina y precaria. La experiencia así concebida deja de ser un mero asunto interno, o la mera conformidad con lo dado, o la simple invención solipsista o delirante, sino el agenciamiento de luz y palabras, a través del cual se diferencia y conjuga el cerebro y el mundo físico como caos en sí (Deleuze, 1990: 239).

Al incorporar el lenguaje como formas de ver y de hablar se asume el carácter público del sentido. La mente no puede ya comprenderse al margen de las prácticas a través de las cuales encuentra su expresión doble de visibilidad y

enunciabilidad. La consecuencia es que el sujeto ya no es ni activo ni pasivo sino es proceso, es un acontecer en variación continua.

Dispositivo y la experiencia agenciamiento

Con la noción de experiencia así reubicada se resalta no exclusivamente la dimensión epistemológica de la experiencia, cuyo objeto no sería el ser, sino recuperar su capacidad generadora en cuanto posibilita el salto de lo sensible a lo inteligible, posibilita la imbricación del tiempo y la subjetividad, la temporalización óptica. La experiencia se concibe en su naturaleza disposicional, constelada y en devenir, constituida como expresión de la inestabilidad del universo. La experiencia agenciamiento no reconoce algo preexistente sino crea las condiciones inminentes de su efectuación. Se puede hablar con ello de procesos de individuación que no son de escala individual ni meramente humana. "7:15 del 19 de septiembre de 1985" es una experiencia-agenciamiento que consiente varias órdenes de discernibilidad: lenguaje, onomatopeyas, inorgánico, orgánico, visibilidades y enunciados.

O quizá sería mejor decir que el carácter de la experiencia puede ya ser, con la idea de agenciamiento, una práctica que no es sólo cognitiva e individual, sino un acontecimiento en el trance de hacerse dispositivo político y moral. Puesto que se apunta a la relación quizá incómoda entre intimidad y la fuerza, la inminencia que conjuga lo exterior, lo subjetivo, el saber y el poder, es decir la fuerza de las reglas generales, de lo simbólico. La conciencia como coextensiva al mundo (inorgánico, orgánico y humano) y no sólo como un acumulado objetivo. No se busca sustituir la noción de práctica, (puesto que la subjetividad es práctica) ni tampoco acto, conducta o comportamiento sino usar la noción del dispositivo de la experiencia agenciamiento que nos permitiera superar y revelar la insuficiencia de lo que algunos entienden por la mediación social del sentido, pero no como

una mera variable compleja interviniente sino como un factor de multiplicidad, de pluralidad.

La experiencia-agenciamiento presenta entonces la forma de un conjunto multilineal que hay que desenmarañar y para eso en cada caso habrá que cartografiar, recorrer lo desconocido. Se trabajaría entonces, a la manera de un gozne, con las líneas del pasado reciente y simultáneamente con la parte del horizonte configurado por el futuro próximo (Husserl los llamaba retención y protención respectivamente). La parte de la historia, como génesis y la parte del acontecer de la experiencia. Hay pues que estipular para el examen de lo que pasa en el acontecer de la experiencia un momento crítico y otro clínico y diagnóstico. De lo que se trata en un agenciamiento es de complejos de líneas y vectores, donde hay una dimensión de régimen de signos (expresión) y otra donde se da un sistema pragmático, las acciones y los afectos (contenidos).

Una idea que resulta de la anterior es la de una "comunicología" experimental, que buscaría superar la idea de una comunicación trascendalista, de las experiencias posibles, ideales. A su vez permitiría evitar la reflexión sobre las experiencias reales pero pasadas, sobre lo ya dado. La idea de la experiencia agenciamiento sería un programa para la reflexión de las experiencias reales, capturadas en el acto de generar nuevas reglas de interpretar y actuar sobre ellas. Ni la mera experiencia verificante, ni la sentimental de la vivencia.

Subjetivaciones y nuevos modos de poder simbólico

Una consecuencia de lo ya dicho hace necesario mantener una reticencia de método, ya que al tomar una perspectiva más heurística y aún asumiendo un punto de vista comunicológico. no es posible hablar de experiencia en la recepción y experiencia en la emisión, que vuelve a separa lo que podemos concebir ya como continuo. Esto sólo puede ejemplificarse no con anécdotas sino con objetos conceptuales,

así por ejemplo con la diferente experiencia agenciamiento del cine mudo, cine sonoro y realidad virtual. En el caso del cine mudo la experiencia suscitada está pautaada por la pregunta ¿qué hay tras la imagen?, en el cine sonoro ¿qué hay que ver en la imagen?, pero últimamente también ¿cómo insertarse o deslizarse entre las imágenes? ¿Qué tipo de dispositivo engloba la experiencia agenciamiento que entrega la realidad virtual en su paso de lo óptico a lo háptico, de lo estético-icónico a lo sinestésico?¹⁵

15 Roman Gubern define así las experiencias de la realidad virtual: "...la diferencia de la RV con las otras modalidades tradicionales de representación icónica radica en la suplantación perceptiva del referente, no en su copia, imitación o duplicación, pasado del simulacro, propio de la cultura icónica de la fotografía y el cine, a la simulación [...] esta tecnocalucinación artificial inducida y controlada [...] se logra mediante el borrado de las marcas de enunciación [...] la eliminación del efecto marco hace que el espacio sea percibido como tridimensional e ilimitado, (con efectos complementarios de tactilidad) generado un efecto hipnótico de penetración en un espacio infográfico." (Gubern, 1993: VII).

Por un lado, si se concede que dado que los "mensajes" admiten cada vez más ser interpretados como el ofrecimiento de "experiencias", por ejemplo: en las telenovelas se ofrece una experiencia sentimental, los museógrafos buscan provocar una experiencia de transeúnte en la cultura, las escuelas ya no limitan a "la clase" la experiencia de aprendizaje, se nos "vende" la experiencia corporal de sentirse saludable, y en las clínicas de desintoxicación hasta la experiencia de salir de las malas experiencias. Los bienes que se nos ofrecen no se agotan en la posesión o en su consumación sino son ofertas de experiencias vivencias. Todos estos fenómenos admiten ser pensados como experiencias de agenciamientos que rebasan la idea de la polaridad emisor y receptor, para acceder a la posibilidad de afirmar su multiplicidad, su devenir.

Por otro lado podrá permitirse la conjetura consistente en aventurar la afirmación de que los emisores como puntos o fuentes dejan de ser relevantes, puesto que están embrollados en diversos estratos, dando la impresión de que están tanto en los estratos transnacionales, como en las redes y circuitos extensos de la infraestructura de las tecnologías informáticas, o en escalas "micro" de las comunicaciones mediadas por modem-computadoras. Los agentes son vectores o líneas embrolladas de experiencia agenciamiento que se pliegan en diversos dispositivos.

De esta forma creo que podemos retener de lo hasta ahora dicho una proposición que tomaría la forma siguiente: se estaría constituyendo un dispositivo comunicador, entendido en sentido amplio, consistente en configurar "experiencias",

que se ofrecen a través de soportes diversos y bajo códigos semióticos pertinentes. Ese dispositivo de comunicación (semiótico y pragmático), en contra de la idea del moldeo disciplinario que es definitivo, se sostendría en la modulación continua.

Coda

Me parece que con esta descripción provisional, y un poco provocadora, se pueden encarar las posibilidades de pensar y desplegar mejor las transformaciones que están aconteciendo en el campo de las comunicaciones, en esa región del espacio social que es el campo de producción y reproducción simbólica técnicamente mediada. Y faculta la posibilidad de ver en la fragmentación posmoderna (D. Harvey) no una fatalidad alienadora sino una perspectiva oscilatoria, a la manera de la convalecencia que hace experimentar la salud como la continuidad de la enfermedad.

Pero tampoco podemos recaer en la noción de que la experiencia es contraria al pensamiento o a la reflexión. Dewey en su pragmatismo radical reformuló la idea de experiencia estableciéndola como una relación, es decir según lo que estoy sosteniendo semejante a un agenciamiento: sistema de relaciones en devenir, tiempo plegado como un sistema de inteligibilidad. Dispositivo que transforma el ser en devenir, la experiencia como *modus operandi* es el principio de la multiplicidad de los experimentos. Salimos de la dicotomía artificial y natural, o de la interioridad y la exterioridad y con ello evitamos encerrarnos en preguntar sobre el problema de la técnica, como si fuera una pérdida de la experiencia, porque desde la idea de una experiencia-agenciamiento la técnica deja de ser una exterioridad a nuestra autopostulada exterioridad de la naturaleza. La técnica es como la inclusión de lo ficticio como potenciación de los registros de tipos de condensación y velocidad de la vida.

Ahora bien, para esta época de nihilismo y del caos del después (posnacionalismos posconvencional, posmetafísico)

tiene una justificación recuperar, y hacer circular nuevamente el concepto de experiencia, pero no en lugar de actividad, acción social o práctica, sino como la idea de un *agenciamiento*, que, para el análisis, distribuye de manera distinta lo que clásicamente sería sujeto/objeto, o emisor receptor, lenguaje y acción, interior/exterior. Eso es lo que se trata de visualizar en un futuro, apenas intuible, pero donde el oficiante de la comunicación tendrá que aprender quizá a complicarse en la reflexión continua para perseverar o subsistir en el sentido de lo que pasa.

Por lo dicho parece que al comunicólogo no se le encuentra cabida en esta primera definición, más que como aspirante a experto analista, es decir diestro en descomponer los significados posibles de las experiencias provocadas por expertos programadores de experiencias. Pero también cómo olvidar que la actividad profesional se realiza al tanteo, fundada más bien en la astucia que en la inteligencia. Lo mismo para el creador quien inventa siguiendo su "olfato", considerando que no es pensamiento. La idea de experiencia *agenciamiento* permitiría incluir tales procesos y relacionarlos con la topología social y sin echarlos al cuarto de lo informe e irracional.

Sin embargo, el comunicólogo como experto enfrentará la reticencia frente a los saberes expertos, considerados como poder reconocido pero desconocido, y que tiene su efecto en la proliferación de los grupos de autoayuda. Los errores que introduce la libertad de la experiencia personal en la dinámica de la identidad social requieren la instalación de mecanismos de interpretación, que adquieren una importancia extrema para la permanencia del sistema social. La sociedad de comunicación corre el riesgo de las "Máquinas de interpretación" que domestican "el peligro de la experiencia en cuanto prueba la que conduce la libertad"

La "zona electiva implica —como condición de posibilidad— un margen de 'desajuste' entre el 'medio interno' y el 'medio externo', en el cual es posible la *experiencia individual* [...] tomada en su sentido

original, la empeiría sería: poner a prueba las cosas poniéndose a prueba a sí mismo (Heráclito)". Ese hiato o margen "es un espacio de libertad (innovadora) y una zona de prueba (adaptativa)". La elaboración e inculcación de tácticas interpretativas (educación) que se dirijan a compensar al azar de la prueba, sin renunciar al espacio de libertad se hace necesario para que la prueba libre no arriesgue la coherencia entre los medios interno y externo. (Lorite Mena, 1982: 412-415).

¿El comunicólogo tenderá a la desaparición si todos llegaran a ser "dueños de su palabra y de su visibilidad"? O más bien ser experto en comunicación será finalmente el poder instalamos en el control modulador de producir experiencias de conformidad y verificación? ¹⁶ ¿Entramos así a la técnicas de subjetivación, y a la experiencia de la identificación institucionalizada, y con ello a impedir o interceptar el derecho a la diferencia y a la variación? La experiencia en tanto vivencia (*Erlebnis*), hasta hace poco concebida como inalienable al individuo y al agente, se ve ahora "territorializada" codificándola y por ende haciéndola susceptible de control. La modulación de las subjetividades es la sintonización de formas de poder. Félix Guattari advierte sobre la posibilidad de la conformación de "subjetividades asistidas por computadoras", dado que los territorios existenciales se ven desbordados por temporalidades humanas y no humanas (devenires animales, vegetales, cósmicos, maquínicos), pero también la tendencia, de lo que él llama Capitalismo Mundial Integrado, de los núcleos de poder que se desplazan hacia las estructuras productoras de signos, de sintaxis, de subjetividad. (Guattari, 1990).

Porque si se comprende que el principio del control modulador actual reside en el dominio interpretativo del contexto, se entenderá cómo los eventos prominentes de la comunicación se constituyen como experiencias absolutas es decir que excluyen y clausuran toda relación no modulada. Los vectores de subjetivación siendo múltiples pueden

16 Como cada vez más se entiende la comunicación llamada organizacional. Así tenemos que el primer capítulo de un libro reciente sobre el tema se titula "The construction of shared realities: communication and organizing" (Zalabak, 1993).

cerrarse en consignas de clausura, destruyendo su singularidad y su potencial de creación y equivocidad.

No se puede separar la experiencia del tiempo, pero quizá sí la memoria de la experiencia. Sin memoria (*habitus* constituyendo las prácticas, afectos, imágenes, voces) la experiencia no tiene lugar, y es ahí donde el régimen de dominación es articulada, pero quizá no se necesite ya de la idea de sujeto como única superficie de registro, sino de la de un proceso que admita distintos órdenes de inteligibilidad en el que la conciencia se hace coextensiva de la realidad.

Justo en medio crece lo nuevo. Goznes entre las líneas de devenir, acontecimientos y temporalizaciones del habrá sido. La experiencia agenciamiento accede a la repetición y a la memoria, pero no sobre un fondo de réplica de lo mismo, sino como principio que extrae las diferencias que hacen otro mundo. No hay calca sobre un sujeto preconstruido, hay diagramación que permite la experimentación eventual para cada ocasión, hay crítica y clínica a partir de un orden de discernibilidad que acepta la multiplicidad, no como mera indeterminación confusa, o vértigo de lo infinito, sino como apuesta de libertad a la última experiencia, a la distancia interior: el acontecer de mi muerte.

Referencias Bibliográficas

- AGUILAR CAMÍN, H. (1984): "Descenso del milagro: el sistema político mexicano", revista *Siempre* # 1185 (17 oct.), pp.36-42.
- ANDIÓN, Eduardo (1992): *Lógica y sociológica de las prácticas simbólicas*, Tesis profesional, Universidad Anáhuac, México.
- ARENDT, Hanna (1993): *La condición humana*, Paidós, España.
- ARISTÓTELES (1967): *Analíticos Posteriores* II, 19, 99b/100b. *Obras*, Aguilar, España.
- BARBALET, J.M. (1988): *Citizenship: Rights, Struggle and Class Inequality*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- BARTRA, R. (1986): "México: cultura y poder político", en J. LABASTIDA (coord.): *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, Siglo XXI/IIIS-UNAM, México.
- BAUDRILLARD, Jean (1991): *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Anagrama. Barcelona.
- BELLER TABOADA, Walter (1991): "Fundamento sin fundamento", en *La Posmodernidad*. UAM-Xochimilco, México.
- BELLO, Gabriel et al. (1990): *Comunidad y utopía*. Lerna, Barcelona.
- BIZBERG, I. (1990): "El régimen político mexicano ante la modernización", en *Revista Occidental*, año 7, pp.115-143.
- BORÓN, A.A. (1993): "Estado, democracia y movimientos sociales", en *Memoria* # 54, Ceiros, (mayo).
- BOURDIEU, Pierre (1987): "Estructuras, habitus y prácticas", en Gilberto GIMÉNEZ (comp.) *La teoría y el análisis de la cultura*. SEPSEP/UdeG/COMESO, Guadalajara.
- BRUNNER, Jerome (1988): *Realidad mental y mundos posibles*. Gedisa, Barcelona.

- CHATEAU, Jean (1976): *Las fuentes de lo imaginario*. Fondo de Cultura Económica, México.
- COHEN, J. y A. ARATO (1993): "Pluralismo y participación: reconstrucción del concepto de sociedad civil", en *La Cultura*, suplemento de *El Nacional*, (26 de enero-2 de febrero).
- DELEUZE, G. (1977): *Empirismo y subjetividad*. Granica, España.
- DELEUZE, G. (1990): *Pourparlers*. Minuit, Paris.
- DEUTSCH, Karl W. (1971): *Los nervios del gobierno*. Paidós, Buenos Aires.
- DRUCKER, Peter F. (1989): *Las nuevas realidades*. Hermes, México.
- ESCALANTE, F. (1992): Reseña a A.O. HIRSCHMAN, *Retóricas de la intransigencia* (FCE, 1991), en *Estudios Sociológicos* Vol. X, No. 30.
- ESTEVA, Claudio (1972): *Antropología y filosofía*. A. Redondo editor, Barcelona.
- FERGUSON, Marilyn (1989): *La conspiración de acuario*. Kairós, Barcelona.
- FEYERABEND, Paul (1975): *Against Method*. New Left Books, London.
- FEYERABEND, Paul (1992): *Tratado contra el método*. Tecnos, Madrid.
- FOUCAULT, Michel (1980): *Microfísica del poder*. Ediciones La Piqueta, Madrid.
- FUENTES NAVARRO, Raúl (1993): "El futuro del futuro está en el presente." Conferencia en la conmemoración del XXV aniversario de la carrera de ciencias de la comunicación del ITESO, Guadalajara.
- GADAMER, Hans-Georg (1991): *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca.
- GARCÍA, María Inés (1991): "La visión del hombre de Foucault", en *La Posmodernidad*. UAM-Xochimilco, México.
- GIDDENS, Anthony (1984): *The Constitution of Society*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- GILLY, A. (1985): "La larga travesía. Parábola del PRI, la democracia y la tortuga", *Nexos* # 91, (julio).
- GONZÁLEZ, Fernando (1991): *Ilusión y grupalidad. Acerca del claro oscuro objeto de los grupos*. Siglo XXI, México.
- GONZÁLEZ, Fernando (1993): "Televisión: del claroscuro objeto de la inmoralidad", en *Siglo 21*. 30 de marzo, Guadalajara.

- GRAMSCI, Antonio (1970): *Antología*. Siglo XXI, México.
- GUATTARI, F. (1990): *Las tres ecologías*. Pre-textos, España.
- GUBERN, Roman (1993): "Nueva mirada a la iconósfera contemporánea", en *La Jornada*, Suplemento de aniversario: Medios lenguaje y sociedad, (25 de septiembre).
- HABERMAS, Jürgen (1981): *La reconstrucción del materialismo histórico*. Taurus, Madrid.
- HABERMAS, Jürgen (1986): "La esfera de lo público", en F. GALVÁN (comp.): *Touraine y Habermas, ensayos de teoría social*, UAP/UAM-Azcapotzalco, México.
- HAYLES, N. Katherine (1993): *La evolución del caos*. Gedisa, Barcelona.
- IBÁÑEZ, Jesús (1990): "Investigación social de segundo orden", en Jesús IBÁÑEZ (coord.) *Nuevos avances en la investigación social*. Textos de la Historia Social del Pensamiento No. 22. Anthropos, Barcelona.
- JAYNES, Julián (1987): *El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicameral*. Fondo de Cultura Económica, México.
- KLAPP, Orrin E. (1985): *Información y moral*. Fondo de Cultura Económica, México.
- KUHN, Thomas S. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press, Chicago.
- LECHNER, N. (1986): *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, CIS/Siglo XXI de España, Madrid.
- LE GOFF, Jacques (1986): *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Gedisa, México.
- LOAEZA, S. (1981): "El laberinto de la pasividad", en *Nexos* # 48, (diciembre).
- LÓPEZ DÍAZ, P. (1991): *Crisis del sistema político mexicano*, UNAM, 2a edición, México.
- LORITE MENA, J. (1982): *El animal paradójico: fundamentos de antropología filosófica*. Alianza Universidad, Madrid.
- LUHMANN, Niklas (1991): *Sistemas sociales*. Universidad Iberoamericana/ Alianza, México.
- LULL, James (1992a): "La estructuración de las audiencias masivas", en *Dia-logos de la Comunicación* No. 32. FELAFACS, Lima.

- LULL, James (1992b): "Recepción televisiva, reforma y resistencia en China", en Guillermo OROZCO (comp.) *Hablan los televidentes. Estudios de recepción en varios países*. Cuadernos de Comunicación y Prácticas Sociales No. 4. PROICOM. Universidad Iberoamericana, México.
- LUNA, Carlos E. (1991): "La comunicación como interacción social." Ponencia en la Reunión Binacional México-España: Prospectiva de la Sociología. IIS UNAM, México.
- LYOTARD, Jean-Francois (1984): *La condición posmoderna*. Cátedra, Madrid.
- LYOTARD, Jean-Francois (1990): *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Gedisa. México.
- MAFFESOLLI, Michel (1990): *El tiempo de las tribus*. Icaria. Barcelona.
- MARSHALL, T. H. (1950): *Citizenship, Social Class and Other Essays*, Cambridge University Press.
- MARTÍN BARBERO, Jesús (1990): "Comunicación, campo cultural y proyecto mediador", en *Diálogos de la Comunicación* No 26, FELAFACS, Lima.
- MASSOLO, A. (1992): "La política del barrio", en *Política y cultura* # 1.
- MELUCCI, A. (1985): "El reto simbólico de los movimientos sociales", en *Social Research* Vol 52 # 4.
- MONSIVÁIS, C. (1988): "Notas sobre cultura política en México", en R. CORDERA et al (coord.): *México: el reclamo democrático*, Siglo XXI/ILET, México.
- NUÑEZ, O. (1990): *Innovaciones democrático-culturales del movimiento urbano popular*, UAM-Azcapotzalco, México.
- OROZCO, Guillermo (1991): *Recepción televisiva. Tres aproximaciones y una razón para su estudio*. Cuadernos de Comunicación y Prácticas Sociales No. 2. PROICOM. Universidad Iberoamericana, México.
- OROZCO, Guillermo (1992): "Familia, televisión y educación en México", en Guillermo OROZCO (comp.) *Hablan los televidentes. Estudios de recepción en varios países*. Cuadernos de Comunicación y Prácticas Sociales No. 4. PROICOM. Universidad Iberoamericana, México.
- PAISLEY, William (1984): "Communication in the Communication Sciences." in DERVIN & VOIGT (eds), *Progress in Communication Sciences Vol 1* Ablex, Norwood NJ.
- PAOLI, F. (1988): "Providencialismo, rasgo de la cultura política mexicana", en revista *A* # 23-24, (enero-agosto), México.

- PETERS, John Durham (1988): "The Need for Theoretical Foundations." in *Communication Research* Vol 15 No 3.
- PESCHARD, J. (1985): "Cultura política y participación electoral en México", en *Estudios Políticos*, (enero-marzo).
- PORTANTIERO, J.C. (1992): entrevista en *Política*, suplemento de *El Nacional* (7 de mayo).
- PUTNAM, Hilarly (1990): *Representación y realidad*. Gedisa, Barcelona.
- RAMÍREZ SÁIZ, J.M. (1989): "Emergencia y politización de la sociedad civil: Los movimientos sociales en México: 1968-1983", en *Movimientos Sociales*, CISMOS UdeG, Guadalajara.
- RAMÍREZ SÁIZ, J.M. (en prensa): "Movimientos y agrupaciones sociales de Guadalajara en los 90", en revista *Coyuntura*.
- RAMÍREZ SÁIZ, J.M. (en prensa): *Movimientos sociales y política*.
- REGUILLO, Rossana (1991): "La construcción simbólica de la ciudad". Proyecto de Investigación. Doctorado en Ciencias Sociales. UdeG/CIESAS. Guadalajara.
- REGUILLO, Rossana (1992): "Los movimientos sociales. Notas para una discusión", en *Renglones* No. 24. ITESO, Guadalajara.
- REGUILLO, Rossana (1993): "La ciudad de los milagros: movimientos sociales y políticas culturales", en *Dia-logos de la Comunicación* No. 38. FELAFACS, Lima.
- RORTY, R. (s/f): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
- SINGH, Jagjit (1972): *Teoría de la información, del lenguaje y de la cibernética*. Alianza editorial, Madrid.
- SORREL, Tom (1993): *La cultura científica*. Península, Barcelona.
- TOURAINE, A. (1986): "Los movimientos sociales", en F. GALVÁN (comp.): *Touraine y Habermas, ensayos de teoría social*, UAP/UAM-Azcapotzalco, México.
- TOURAINE, A. (1992): *Critique de la modernité*, Fayard, París.
- VARELA, Francisco et al. (1992): *De cuerpo presente*. Gedisa, Barcelona.
- VATTIMO, Gianni (1990): *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona.
- WALTON, Dominique (1992): *Elogio del gran público. Una teoría crítica de la televisión*. Gedisa. Col. El Mamífero Parlante. Barcelona.

WILBER, Ken (ed) (1991): *Cuestiones cuánticas*. Kairós, Barcelona.

WILBER, Ken (ed) (1992): *El paradigma holográfico*. Kairós, Barcelona.

WILLIAMS, Raymond (1981): *Cultura. Sociología de la comunicación y del arte*. Paidós Comunicación, Barcelona.

WOODCOCK, Alexander y Monte DAVIS (1986): *Teoría de las catástrofes*. Cátedra, Barcelona.

ZAGAL, H. (1993): *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles: la teoría de la epagoge*. Universidad Panamericana, México.

ZALABAK, S. (1993): *Understanding Organizational Communication*. University of Colorado.

Cultura de la comunicación y sociedades contemporáneas
se terminó de imprimir en junio de 1996
en los talleres de Editorial Conexión Gráfica, S.A. de C.V.
Libertad 1471 C.P. 44100, Guadalajara, Jal.
La edición consta de 750 ejemplares.

• SEPTIEMBRE DE 1995 •

Cultura de **2** la comunicación y sociedades contemporáneas

*La comunicación desarticulada: información,
significación y producción de sentido*

*De la sociedad de la información
hacia la comunidad de comunicación*

*¿La comezón posmoderna o
el pensamiento de la crisis?*

*Movimientos ciudadanos o ciudadanos en movimiento?
La difícil y esperanzada construcción de la ciudadanía*

*Goznes: vectores de la experiencia
para entender la comunicación contemporánea*

cuadernos

