

DECONSTRUCCIÓN DE LA CRÍTICA:

Nuevos itinerarios de la investigación

Jesús Martín-Barbero*

Debemos realizar un acto de violencia: obligar a que el mundo, tome en consideración cuestiones de las que ha sido inconsciente, y rechazar o evitar que esta inconsciencia del mundo, haga de él algo distante e incomunicado para nosotros. El intento de comunicar, contravendrá su propósito. En este proceso de conversión, forzada, reproduciremos la esperanza de la comunicación más remota.

Zygmunt Bauman

Figuras de lo social, categorías del pensar

En la nueva percepción del espacio y el tiempo que configura el fin de siglo se despliega un mapa de síntomas y desafíos para las ciencias sociales; una agenda nueva para la investigación. Y especialmente en el rechazo de las ciencias sociales a hacerse cargo de la cultura comunicacional hay algo más que el déficit de legitimidad académica que ésta padece, como "objeto" reciente. Pareciera más bien que sociólogos y antropólogos percibieran oscuramente el estallido de las fronteras que entraña —incluidas las de sus campos de estudio— por la configuración de objetos móviles, nómadas, de contornos difusos, imposibles de encerrar en las mallas de un

* Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México.

saber positivo y rígidamente parcelado. Hacia allá apunta el desafío: en las transformaciones de la sensibilidad que emergen en la experiencia comunicacional hay un fermento de cambios en el saber mismo, el reconocimiento de que por allí pasan cuestiones que atraviesan por entero el desordenamiento de la vida urbana, el desajuste entre comportamientos y creencias, la confusión entre realidad y simulacro.

El desafío que enfrentan las ciencias sociales devela su verdadera envergadura cuando la crisis de legitimidad de las instituciones del estado y de constitución de la ciudadanía —identidad de los partidos, desarticulación entre demandas sociales y procesos políticos formales, modos de participación de los ciudadanos y discurso mismo de la política— se entrelaza con la crisis de autoridad del discurso científico sobre lo social, tematizada por Foucault (1970; 1974), Geertz (1987; 1991) y De Certeau (1974; 1984; 1987; 1990) —develamiento de las estructuras de poder implicadas, historicidad de los saberes, crítica del objetivismo y las concepciones acumulativas del conocimiento— evidenciando la crisis de representación que afecta al investigador social y al intelectual: ¿desde dónde y en nombre de quién hablan hoy esas voces, cuando el sujeto social, unificado en las figuras/categorías de pueblo y de nación estalla y deja al desnudo el carácter problemático de lo colectivo? Se torna entonces indispensable un movimiento de reflexividad (Bourdieu, 1995; Giddens, 1993; Giddens, Beck y Lash, 1997) que permita hacer visibles las mediaciones que aquel saber mantiene con el sujeto social. Mediaciones que pasan en especial por las reconfiguraciones de lo público. Y lo que las ciencias sociales no pueden ignorar entonces es que los nuevos modos de simbolización y ritualización del lazo social se hallan cada día más entrelazados con las redes comunicacionales y los flujos informacionales. El estallido de las fronteras espaciales y temporales que ellos introducen en el campo cultural des-localiza los saberes y des-legitima sus fronteras entre razón e imaginación, saber e información, naturaleza y artificio, ciencia y arte, saber experto y experiencia profana. Esto modifica tanto el estatuto epistemológico como el institucional de las condiciones de saber y de las figuras de razón: esas que constituyen las trazas del cambio de época, en su conexión con las nuevas formas de sentir y las nuevas figuras de la socialidad.¹

Vattimo ha sido de los que más explícitamente han asumido "la estrecha relación que se da entre las ciencias humanas y la sociedad de la comunicación" (Vattimo, 1990: 95). Si esas ciencias han configurado su ideal cognoscitivo en el permanente modificarse de la vida colectiva e individual, es ese modo del existir social el que se plasma en las modernas formas de comunicación. Sociología, psicología, antropolo-

1. Sobre esa conexión es significativo que el subtítulo del libro de Lyotard, *La condición postmoderna*, que introduce ese debate, sea *Informe sobre el saber* (Lyotard, 1984).

gia, han ido construyendo sus objetos y sus métodos al hilo de una modernidad que hace de la sociedad civil un ámbito diferenciado del estado, un ámbito de intersubjetividades y de diversidad cultural, que en su conjunto configura una esfera de instituciones políticas y formas simbólicas cada día más estrechamente vinculadas con los procesos y tecnologías de la información y la comunicación. De otro lado ya Heidegger, al hablar de la técnica (Heidegger, 1997), la había ligado a un mundo que se constituye en imágenes más que en sistemas de valores, a la modernidad como "época de las imágenes del mundo", que converge con "el mundo convertido en fábula" del que hablaba Nietzsche en *El crepúsculo de los dioses*. Pues lo que en esta tardomodernidad llamamos mundo (Gargani, 1992: 9 y ss) es, mucho menos aquella "realidad" del pensamiento empiricista —enfrentada al "sujeto autocentrado" en su conciencia del racionalismo— que el tejido de discursos e imágenes que producen entrecruzadamente las ciencias y los medios: "el sentido en que se mueve la tecnología no es tanto el dominio de la naturaleza por las máquinas cuanto el específico desarrollo de la información y la comunicación del mundo, como *imagen*" (Vattimo, 1990: 95), desde una perspectiva muy distinta.

Es de esa crisis que hace parte la de los intelectuales. Históricamente ligados al territorio del espacio-nación y a sus dinámicas, en lo que Gramsci definiera como "lo nacional popular" (Gramsci, 1977), los intelectuales se han realizado justamente en hacer la ligazón entre memoria nacional y acción política, ligazón de la que derivaban su función pedagógica, profética, interpretativa.

Escribieron para el Pueblo o para la Nación. Escribieron solo para sus iguales, despreciando a todos los públicos [...] Se sintieron libres frente a todos los poderes; cortejaron todos los poderes. Se entusiasmaron con las grandes revoluciones y también fueron sus primeras víctimas. Son los *intelectuales*, una categoría cuya existencia misma hoy es un problema (Sarlo, 1994: 29).

Al entrar en crisis el espacio de lo nacional, por la globalización económica y tecnológica que redefine la capacidad de decisión política de los estados nacionales, y en la que se inserta la desterritorialización cultural que moviliza el mundo informático y audiovisual, los intelectuales encuentran serias dificultades para reubicar su función. Pues desancorada del espacio nacional, la cultura pierde su lazo orgánico con el territorio y con la lengua, que es del tejido mismo de que está hecho el trabajo del intelectual. Anderson nos ha descubierto cómo las dos formas de imaginación que florecen en el siglo XVIII, la novela y el periódico, "proveyeron los medios técnicos necesarios para la 'representación' de la clase de *comunidad imaginada*, que es la nación" (Anderson, 1993: 47). Pero esa representación hace rato que ha entrado en

crisis. En una obra capital, que nada tiene que ver con la corriente posmoderna, Nora desentraña el sentido del desvanecimiento del sentimiento histórico en este fin de siglo, a la vez que se acrecienta la "pasión por la memoria": "La nación de Renán ha muerto y no volverá. No volverá porque el relevo del mito nacional por la memoria supone una mutación profunda: un pasado que ha perdido la coherencia organizativa de una historia se convierte por completo en un espacio patrimonial" (Nora, 1992: 1009). Es decir, un espacio más museográfico que histórico. Y una memoria nacional edificada sobre la reivindicación patrimonial estalla, se divide, se multiplica. Es la otra cara de la crisis de lo nacional, complementaria del nuevo entramado que constituye lo global: cada región, cada localidad, cada grupo reclama el derecho a su memoria. "Poniendo en escena una representación fragmentada de la unidad territorial de lo nacional los lugares de memoria celebran paradójicamente el fin de la novela nacional" (Mongin, 1994: 24). De otro lado, la hegemonía de la imagen en la cultura-mundo de hoy amenaza no al libro sino a su estatuto de eje de la cultura, desplazándolo del centro. Y ese desplazamiento problematiza el saber propio de los intelectuales, replantea sus oficios profético-pedagógicos, les exige un esfuerzo de reubicación social y cultural que muchos no están dispuestos a hacer.

Desde América Latina, Brunner ha sabido insertar esa reconfiguración de los saberes en la propuesta de una nueva agenda para las ciencias sociales, la que reubica "viejos" temas en las nuevas cartografías de una modernidad (Brunner, 1994) que proyecta sus avatares económicos y políticos sobre el campo de las transformaciones culturales de la libertad y la felicidad, de la familia y las tradiciones, y de las escenificaciones de la identidad. Desde ahí redefine el estatuto de los intelectuales y los científicos sociales: superada la figura del intelectual resentido —que pontifica sobre cómo conducir los problemas públicos pero que vive exasperado por la escasa valoración social, material y simbólica de su actividad— emerge hoy la figura del mediador simbólico, identificador de problemas, portador de innovaciones y constructor de consensos, cuya crítica no se basa en la orgullosa distancia de los riesgos que conlleva toda intervención en lo social sino que hace parte de la dinámica que necesita una sociedad para no anquilosarse. El saber crítico está entonces llamado a insertarse en el campo de conocimientos compartidos con los que toman decisiones: "parece haber llegado el momento en que el conocimiento deja de ser el dominio exclusivo de los intelectuales y sus herederos —investigadores y tecnócratas— para convertirse en un medio común a través del cual las sociedades se organizan, se adaptan y cambian" (Brunner y Sunkel, 1993: 15).

Más que a la posmoderna muerte de los grandes relatos, a lo que la nueva condición del saber social y de la tarea del intelectual remiten es al fin de los relatos heroicos —que posibilitaba la autoconciencia iluminista del progreso material y

moral inevitables— y su sustitución por relatos irónicos (Rorty, 1991: 59 y ss), en los que se conjugue la reflexividad epistemológica con la imaginación ética y ambas con el espíritu de juego que relativiza nuestras seguridades al inscribirlas en los juegos del lenguaje. He aquí un testimonio de esa ironía, de la que el mundo intelectual anda muy necesitado:

Quiero decirte por qué me gustó mucho regalarte la televisión. Siempre me ha fascinado el cine, el arte, la fotografía, las imágenes creadas por el ser humano. Vi televisión por primera vez en mi vida a los catorce años, en un viaje a Italia con mi tía. Pero solo de adulta se convirtió en parte de mi vida cotidiana. Y con los años se ha vuelto tan natural que se nos olvida cómo era vivir sin ella. Yo no tenía sino libros para explorar el mundo desde mi casa, un mundo muy cerrado y limitado si no hubiera sido por las dimensiones de la letra impresa. Ahora ya los libros no cumplen el mismo papel que antes, ni son tan centrales, tan irremplazables. Son más fluidos y menos sagrados. Tal vez ahora la televisión cumple muchas de las funciones que cumplió para mí la literatura. Se dice que es un simulacro, algo que parece ser, un artificio. Si, es una representación, una forma de aproximarnos a la realidad, sin que podamos saber bien cuál es la realidad. Pero me parece que entenderla es entender nuestra época. Y me gusta pensar que muchos otros la ven también, y que nos conecta aun sin saberlo con otras personas quien sabe donde, que comparten lo mismo (Ordóñez, 1995).

Del mapa entre dos siglos

La perspectiva de fondo que puede acercarnos al nuevo mapa que presentan los procesos de comunicación en este cambio de siglo es la que nos descubre la presencia de nuevos actores en una valorización cada día más explícita del entramado cultural de la política, la redefinición de lo político como campo de construcción de ciudadanías y reconocimiento de los sujetos sociales (Evers, 1985; Ibáñez, 1994; Svampa, 2000). Frente a una sociedad organizada en formas cada día más 'abstractas' —más alejadas de la experiencia— y una política profesionalizada y separada, de las preocupaciones y los miedos cotidianos de la gente, las asociaciones de vecinos y pobladores barriales, de mujeres, de comunidades de base, de comités pro derechos humanos o defensa del medio ambiente, desbordan los modelos tradicionales de entender y de hacer política, en una lucha por articular las reivindicaciones materiales con la afirmación de la propia identidad sociocultural y la construcción de "embriones de una vida social menos estigmatizada" (Pires do Rio, 1984: 118). Son movimientos que dan rostro y forma a la resistencia cotidiana que desde los

barrios de las grandes ciudades, desde las culturas regionales o desde el desarraigo social y cultural de las muchedumbres urbanas libra la gente por reapropiarse de la sociedad, no en términos de poder sino de una vida humanamente digna y significativa. Sintetizando los objetivos básicos comunes en los nuevos movimientos sociales urbanos, Castells coloca, junto a la recuperación del valor de uso de la ciudad, la descentralización y la autogestión, "la búsqueda de la identidad cultural, del mantenimiento o creación de culturas locales autónomas étnicamente basadas o históricamente originadas. En otras palabras la defensa de la comunicación entre las gentes, el significado social definido de manera autónoma y la interacción social" (Castells, 1986: 430). Y para que no quede ninguna duda de a qué se refiere Castells al hablar de la comunicación entre las gentes, añade:

Para mantener y fomentar la identidad y las formas de comunicación autónomas, las comunidades debían abordar, las tecnologías de comunicación de masas [...] Pero una vez más, los movimientos sociales y las fuerzas de cambio político pasaron por alto el potencial de estos medios y lo que hicieron fue desconectar la televisión o utilizarla en forma puramente doctrinaria. No se intentó vincular la vida, la experiencia, la cultura del pueblo con el mundo de las imágenes y los sonidos.

Ahí se ubica el significado político de la distancia prepotente que una mayoría de los intelectuales aún mantienen en relación con el mundo de cotidianidad que movilizan los medios, de velando la esquizofrenia que padecen con respecto a su sociedad, a la hondura de los cambios y la envergadura de la diversidad cultural, en cuanto diversidad de sensibilidades y gustos, de racionalidades y temporalidades. Así, esa temporalidad femenina de la repetición y la circularidad que se rencuentra en los encadenamientos, y cadencias de sentido que despliegan los relatos largos, melodramáticos, con sus estereotipias y sus ritmos de espera. Lo que no equivale a afirmar que las industrias culturales se hayan reconciliado con las demandas sociales sino que diferentes demandas simbólicas atraviesan la producción masiva. Y la necesidad entonces de una doble lectura, que dé cuenta tanto de lo que en el relato mediático enmascara la represión de la temporalidad femenina como de lo que en su forma mediada remite a su otredad.

Lo que la globalización trastorna radicalmente en los años noventa —y de ello da cuenta el desplazamiento de lo transnacional a lo mundial— es el sentido y el alcance de aquel espacio que configuraba la categoría central de las ciencias sociales y del discurso de los intelectuales: el estado-nación. Pues aunque las naciones aparezcan como el resultado de las luchas contra el colonialismo, la división internacional del

trabajo y la lógica centralizadora que impone la industrialización, la identidad nacional sólo deja de tener carácter metafísico o psicologista en la medida en que la nación es pensada como comunidad imaginada, esto es, espacio de comunicación entre los individuos y los grupos que la integran. Ese papel jugó ya la prensa en la Europa del siglo XIX, y en América Latina la radio (y el cine en países como México y Argentina): desde los años treinta ella hará la mediación de las culturas rurales con la moderna cultura urbana. Lo que se está planteando no es que la identidad nacional sea efecto de la acción de los medios sino que éstos constituyen el espacio más ancho y cotidiano de convocación e integración nacional. Pero el espacio nacional sufre actualmente de un doble desdibujamiento, que viene del contradictorio y complementario movimiento de globalización económica y fragmentación social, de mundialización de la cultura y revitalización de lo local: "interconexión universal" de las redes vía satélites y "liberación de las diferencias" étnicas, raciales, regionales, de género, de edad. Tanto los procesos de construcción de la memoria colectiva como las estrategias de inclusión-exclusión con que se tejen los espacios de pertenencia e identidad se están viendo trastornados por la densificación de los intercambios y el desarraigo de los referentes que producen los nuevos medios y modos de comunicación. La apertura al mundo se está convirtiendo en una constante invasión del espacio simbólico del nosotros por parte del ellos y, amenazada, la identidad tiende a redefinirse por contraste, por negación del otro. Al mismo tiempo todos los grupos sociales, ya sean políticos o culturales, buscan su visibilidad y reconocimiento a través de los medios.

En referencia a la situación europea y en particular a las contradicciones del proceso de construcción de la Unión Europea, pero muy sensible a los procesos latinoamericanos, la reflexión de Philip Schlesinger (1991: 1987: 219-264) nos está ayudando a pensar los cambios de sentido, que atraviesan tres categorías claves, dos de ellas tradicionales dentro de las ciencias sociales —identidad colectiva y cultura nacional— y una más reciente pero estratégica: espacio audiovisual. La ambigüedad de que se cargan las dos primeras al proyectarlas sobre las situaciones actuales se hace evidente en la multiplicidad de discursos y debates que tematizan la necesidad de pensar/construir la identidad supranacional de Europa. Este propósito se ve constantemente traicionado por unas categorías de análisis cuyo significado se halla aún fuertemente anclado en referentes nacionales, del territorio o el estado. Y la retórica de las nuevas imágenes no alcanza a cubrir las contradicciones políticas que se viven de manera cotidiana: "el espacio audiovisual europeo" no escapa ni a la desespacialización cultural que produce la globalización —mayoritario porcentaje de películas norteamericanas en las pantallas europeas— ni a la reterritorialización de las culturas en lo local: la fuerza de los nacionalismos no hace sino crecer cada día, ya

sea por medios políticos (Cataluña, Escocia) o terroristas (País Vasco, Irlanda del Norte, Córcega). Y las guerras que desmembran a Yugoslavia o a la Unión Soviética no hacen sino complicar las cosas: la innegable crisis del estado-nación no impide que numerosas naciones sin estado luchen por adquirir ese estatus, al menos como etapa, en la búsqueda de una integración con reconocimiento de sus identidades culturales y por lo tanto de sus decisiones políticas. Y es justamente por la complejidad del escenario estudiado por lo que el análisis del papel que los medios tienen ahí torna más valiosa la reflexión de Schlesinger. Que los medios de comunicación son un principio de integración cultural lo prueba el lugar central que la televisión ocupa entre los derechos por los que luchan todas las comunidades nacionales. Pero las contradicciones que ahí se movilizan son también evidentes: que el derecho a la lengua propia pase por la traducción al catalán de series como *Dallas* o *Dinastía* no deja de plantear múltiples interrogantes. Por otra parte, frente a la versión oficial de la cultura nacional los medios están posibilitando otras y muy distintas versiones en las que la cultura pasa a ser un lugar estratégico de contestación y problematización de la idea de unidad sobre la que el estado se asienta. Ahora bien si los medios vehiculan un nuevo "sistema categorial" que replantea el sentido de lo nacional, tampoco está claro en qué sentido opera la reorganización que produce la cultura mediática, pues la preeminencia alcanzada por lo audiovisual sobre lo impreso significa una facilidad de saltar las fronteras que se traduce en una creciente hegemonía de las culturas desterritorializadas. Lo mismo sucede con el tiempo: la reinención de las tradiciones que los medios empujan muestra con demasiada frecuencia la devaluación que sufre la memoria histórica, sometida a una temporalidad mediática centrada en un presente continuo.

La cuestión tecnológica plantea a la reflexión sobre la comunicación uno de sus desafíos más serios. Pensada como mero instrumental durante siglos —accidente y no sustancia, exterior y no interior, manifestación y no verdad— la técnica supera esa escisión que borra su lugar en el pensar sólo cuando la antropología (Mauss, 1970; Leroi-Gourhan, 1971; 1989) reflexiona sobre la tecnicidad como dimensión constitutiva de cualquier sociedad: organizador perceptivo, que articula en la práctica la transformación material con la innovación discursiva. Más que a los aparatos, la tecnicidad remitirá entonces al diseño de nuevas prácticas y, más que a las destrezas, a la competencia en el lenguaje. Reducir la comunicación a las tecnologías o los medios es tan deformador como pensar que ellos son exteriores y accesorios a (la verdad de) la comunicación. Pero desde los años ochenta asistimos a una completa inversión del sentido de la técnica, que de mero instrumento ha pasado a designar la sustancia y el motor de la "sociedad de la información". Confundida con la innovación tecnológica —informática, satélites, fibra óptica— la comunicación

se convierte en espacio de punta de la modernización industrial, gerencial, estatal, educativa, etc. y en la única instancia dinámica de la sociedad: agotado el motor de la lucha de clases, parecería que la historia habría encontrado su sustituto en la energía generada por la información y la comunicación. ¿Cómo hacer frente a esa pseudoutopía pero sin proclamar el suicidio de la cultura occidental sino asumiendo el espesor social y cultural de las nuevas tecnologías comunicacionales, sus modos transversales de presencia en la cotidianidad desde el trabajo hasta el juego, sus espesas formas de mediación del conocimiento y la política?

La reflexión sobre las mediaciones tecnológicas en esta sociedad de fin de siglo ha encontrado un espacio en los trabajos de Román Gubern, tanto sobre técnicas y lenguajes de la imagen —desde el *homo pictor* a la realidad virtual, de la fotografía y el cine a la iconosfera contemporánea— como sobre las nuevas materialidades de la representación y la percepción (Gubern, 1984; 1985; 1996; 2000). Valoración de la tecnicidad de las imágenes que no sustituye nunca a las preguntas acerca de la institucionalidad de los usos sociales y políticos de la imagen, de la misma manera que la atención constante a los cambios en la cultura cotidiana, que median las tecnologías, está siempre atravesada por la investigación de las mitologías contemporáneas, que tejen tanto los imaginarios del discurso cientista como los del publicitario. A medias entre el sueño —impulso fáustico— y la pesadilla, la tecnología protagoniza las nuevas formas de la guerra, las transformaciones de la ciudad y del espacio doméstico, condiciona los cambios en el mundo del trabajo o en los tiempos y sentidos del ocio. Al proyectar esos cambios sobre una ancha perspectiva histórica, Gubern interroga a la actual revolución tecnológica tanto desde su adentro —transformaciones del conocer y del hacer, del representar y del ver, del percibir y el crear— como desde sus relaciones con las transformaciones en los modos de ejercicio del poder, del control social, de las expectativas y los impases políticos, desde los retos éticos y las búsquedas morales. A los terrores que proclaman los apocalípticos hay que responder con un análisis matizado de las posibilidades que se inauguran con cada tecnología y sobre todo de la trama que forman al cruzarse unas con otras. A los apasionados cantos de los integrados que ven en las tecnologías la más segura fuente de bienestar, la respuesta indaga en los costos sociales de la automatización del trabajo, en la deriva política a la que conduce el espectáculo de la democracia, en la uniformación cultural de las identidades.

Al filo del cambio de siglo, el arco recorrido por los estudios de comunicación no puede ser más significativo: iniciado por matemáticos e ingenieros —Wiener, Shannon— dominado durante un buen trecho por psicólogos y sociólogos —Lazarsfeld, Merton— en los últimos años se ha convertido en preocupación decisiva de los antropólogos y los filósofos. Pero las razones de ese trayecto quizá se hallen

menos en el ámbito académico que en ese "exterior" que configuran la escena política y la vida cotidiana. Eso es, en la asociación que de ella hacen los ideólogos del neoliberalismo con el "fin de la historia", con la "superación" de la política por la tecnocracia de los expertos y gestores, y con la oscilación que la identifica, por un lado, con la neutra y ambiciosa utopía de la "sociedad de la información" y por otro con la panacea para todos nuestros males cotidianos: la comunicación como remedio a los quebrantos que sufren la familia y las relaciones de pareja, o la falta de comunicación entre maestros y alumnos, entre gobierno y ciudadanos, como clave de la crisis que sufren la escuela y la política. En todo caso, la comunicación nombra hoy a la vez uno de los más fértiles territorios de la investigación social y el espacio social más denso de ensonaciones y pesadillas, a las que la propia investigación no puede sacarle el cuerpo. Pues en alguna forma debe enfrentar el síntoma y la paradoja de que en la "era de la comunicación" sea de incomunicación de lo que más parecen sufrir tanto la sociedad como los individuos.

El desencantamiento de la socialidad

Con la globalización el proceso de racionalización parece estar llegando a su límite: después de la economía, la cultura y la política, es el mundo mismo de la vida, sus coordenadas espacio-temporales, las racionalizadas e instrumentalizadas. En su genealogía de las relaciones entre secularización y poder, Marrañao (1983; 1994) centra su reflexión sobre la obra de Weber en la idea, compartida con Tönnies, de que la racionalización constitutiva de la sociedad moderna significa la ruptura con cualquier forma orgánico-comunitaria de lo social y su reorganización como "mundo administrado", en el que la política no puede comprenderse fuera de la burocracia, que es el modo "formalmente más racional de ejercicio del poder". Esto implicará la pérdida de los valores tradicionales por la "ruptura del monopolio de la interpretación", que venía forjándose desde la reforma protestante. Esa ruptura/pérdida formará parte del largo proceso de conformación de una jurisdicción secular de la soberanía estatal, esto es, de la constitución del estado moderno. Sólo a fines del siglo XVIII la idea de secularización se convertirá en la categoría que hace explícita la concepción unitaria del tiempo histórico: del tiempo global de la historia del mundo. Hegel ya había llamado mundanización al proceso formativo de la esfera global mundana, que es a la que asistimos hoy como resultado del cruce del proceso de secularización con el de globalización. ¿Será el sistema-mundo de la globalización el punto de llegada del desencantamiento del propio mundo de la mano del desarrollo tecnológico y de la racionalidad administrativa? Es lo que ha venido planteando Lechner al analizar el desencanto de las izquierdas, que se expre-

sa en el "enfriamiento de la política" (Lechner, 1987; Ipola, 1998): surgimiento de una nueva sensibilidad, marcada por el abandono de las totalizaciones ideológicas, la desacralización de los principios políticos y la resignificación de la utopía, en términos de negociación, como forma de construcción colectiva del orden. Esto implica la predominancia de la dimensión contractual y el predominio, en la concepción y la acción política misma, de la racionalidad instrumental y su profesionalización. Es lo que Vázquez Montalbán resume, con su acostumbrada ironía, al afirmar que los saberes que el político necesita hoy son dos: el jurídico-administrativo y el de la comunicación publicitaria. Primera paradoja: el desencantamiento de la política transforma al espacio público en espacio publicitario, convirtiendo al partido en un aparato-medio especializado de comunicación, y deslegitimando cualquier intento de reintroducir la cuestión de los fines. ¿Para qué, si la "ética del poder" legitima la doble verdad, la doble contabilidad, la doble moral, y el carisma puede ser fabricado por la ingeniería mediática? Segunda paradoja: después de la caída del Muro, ¿tiene sentido seguir hablando de democracia? Es el agnóstico Vázquez Montalbán quien introduce la cuestión del sentido en la política: "Necesitamos una idea de finalidad, que se parezca, sin serlo, a una propuesta trascendente [para ello] hay que considerar la sabiduría de lo que nos ha dado el negativo de esas ideas de finalidad, bien sea por la vía religiosa o la de las ideologías" (Vázquez Montalbán, 1995: 55, 92).

Pero la ausencia de sentido en la política remite, más allá de la corrupción del poder y de la ingeniería mediática, a "la desaparición del nexo simbólico capaz de constituir alteridad e identidad" (Augé, 1995; Castoriadis, 1993). Desaparición constatable en la acentuación del carácter abstracto y desencarnado de la relación social, y comprobable en la diferencia entre el militante que se definía por sus convicciones y esa abstracción —las audiencias— a la que se dirige el discurso político televisado, en su búsqueda no de adhesiones sino de puntos en la estadística de los posibles votantes. Esta diferencia remite menos a la acción de la televisión que a la abstracción de las relaciones sociales, operada por el proceso de racionalización que, como previó Weber, ha ido aboliendo las dimensiones expresivo-místicas de la existencia humana y convirtiendo al mundo todo de la vida en algo predecible y dominable, pero también frío, insignificante, insípido. La atomización de los públicos de la política y su transformación en audiencias sondeables son inseparables de la crisis que atraviesa la representación cuando el deterioro de los lazos de la cohesión que introduce la política neoliberal se ve atravesado por el enrarecimiento de las dimensiones simbólicas que produce hoy la mediación tecnológica.

Fuertemente ligados a las transformaciones tecno-económicas aparecen los cambios en el ámbito del trabajo, convertido en escenario clave de la desintegración del

lazo social. Giuseppe Richeri ha referido lúcidamente la desintegración sufrida por la política en Italia a las secretas conexiones entre la fragmentación constitutiva del discurso público que produce la televisión y la disgregación del tejido de tradiciones e interacciones que daban consistencia al sindicato y al partido político de masas (Richeri, 1989): las fábricas se descentralizan, las profesiones se diversifican y se hibridan, los lugares y las ocasiones de interacción se reducen, al mismo tiempo que la trama de intereses y objetivos políticos se desagrega. Y en cuanto a los partidos, también la pérdida de los lugares de intercambio con la sociedad, el desdibujamiento de las maneras de enlace, de comunicación de los partidos con la sociedad, produce su progresivo alejamiento del mundo de la vida social hasta convertirse en puras maquinarias electorales, cooptadas por las burocracias del poder. La elección del magnate de la televisión italiana, Berlusconi, como primer ministro, y el peso que la coalición que él preside ha conseguido, dejaría de ser mera coincidencia para tornarse síntoma de la nueva trama discursiva de que está hecha la representación política.

También desde la antropología se perciben cambios en la sensibilidad que afectan a la vida social: frente al "viejo" militante, que se definía por sus convicciones y una relación pasional (cuasi corpórea) con "la causa", el telespectador de la política es una pura abstracción, parte del porcentaje de una estadística. Y es a esa abstracción a la que se dirige el discurso político televisado, pues lo que busca ya no son adhesiones sino puntos en la estadística de los posibles votantes. Aunque aún sobrevive en nuestros países (como lo testimonian las sesiones televisadas del Congreso) el tono y la retórica de la política en la calle, hoy es casi impensable una identificación pueblo/líder como la que producía el grito de un "icarajo!" en el discurso de Gaitán. En la televisión ese grito no sólo no resuena sino que sería un gafe que le puede costar muchos votos al candidato, pues frente a la muchedumbre imprevisible que se reunía en la plaza conformando una "colectividad de pertenencia", lo que ahora tenemos es la desagregada, individualizada experiencia de los televidentes en la casa. La atomización de los públicos trastorna no sólo el sentido del discurso político sino aquello que le daba sustento, el sentido del lazo social, esto es "el conjunto de las relaciones simbolizadas (admitidas y reconocidas) entre los hombres" (Augé, 1995: 95). Entonces, si los públicos de la política casi no tienen rostro y son cada vez más una estadística, ese es un cambio que no produce la televisión sino la sociedad, y que la televisión se limita a catalizar. Es el proceso de abstracción que está en la base de la modernidad —y del capitalismo— según Weber: la "jaula de hierro" donde reina la razón instrumental, que al operativizar el poder faustico, cognitivo y tecnológico del hombre, convierte al mundo en algo predecible y dominable. Secular significa para Weber una sociedad en la que la desaparición de las seguridades tradicionales resquebraja los lazos que hacían la integración de la ciu-

dad. Con esa desintegración conecta la atomizada, la socialmente des-agregada, experiencia de lo político que procura la televisión. Pero en esa experiencia no hay sólo repliegue sobre lo privado sino una profunda reconfiguración de las relaciones entre lo privado y lo público, la superposición de sus espacios y el emborronamiento de sus fronteras. Lo que identifica la escena pública con lo que pasa en la televisión no son únicamente las inseguridades y violencias de la calle sino la complicidad del *sensorium*, que moviliza la televisión con el de la ciudad no lugar, pues del pueblo que de manera periódica se tomaba la calle al público que cada semana iba al teatro o al cine, la transición conservaba el carácter colectivo de la experiencia, pero del público de cine a las audiencias de televisión el desplazamiento señala una decisiva transformación: la pluralidad social sometida a la lógica de la desagregación radicaliza la experiencia de la abstracción políticamente no representable. La fragmentación de la ciudadanía es entonces tomada a cargo por el mercado que, mediante el *rating*, se ofrece a la política como su mediador.

Ni siquiera el "retorno de la ética" escapa al desencanto. Para Lipovetsky ese retorno marca el punto de llegada del largo proceso de la secularización, cuya primera etapa (1700-1950) emancipó a la ética del espíritu de la religión pero conservando "una de sus figuras claves: la noción de deuda infinita, de deber absoluto" (Lipovetsky, 1992: 13). Fueron el rigorismo kantiano y el patriotismo republicano los que transfirieron los deberes religiosos al terreno profano de los deberes del hombre y del ciudadano. Pero es sólo a partir de los años cincuenta cuando una nueva lógica del proceso de secularización conduce a la disolución de "la forma religiosa del deber": a la entrada en la sociedad del post-deber, que "devalúa el ideal de abnegación, estimulando sistemáticamente los deseos inmediatos, la pasión del ego, la felicidad intimista y materialista" (Lipovetsky, 1992: 14). El bienestar sustituye al deber ser, reconciliando los imperativos del futuro con la calidad del presente. Y todo ello en nombre de la autenticidad, que estaría arrancando la máscara de hipocresía que velaba el rostro de la sociedad, dejando a la vista el carácter represivo de sus instituciones fundantes: iglesia, sindicato, familia, escuela. Pero he aquí que esa autenticidad tiene un efecto demoledor sobre la democracia (Robert de Ventos, 1996: 179 y ss), a la que fragmenta y debilita, mientras refuerza un individualismo que, sobre todo en las capas medias y altas, se alía con el integrismo consumista, mientras en los sectores más bajos los guetos, la violencia y la droga son su expresión. El retorno de la ética se desinfla y transforma en la figura desencantada de un eticismo de la mala conciencia. Al acabarse la fase heroica y austera de la sociedad moderna, tan lucidamente analizada por Bell (1979), la moral se transforma en comunicación empresarial —que combina generosidad con *marketing*, ética y se-

ducción— y en humanitarismo teledirigido: la tele-caridad que hace de los espectadores actores fraternales en el *Show del Bien*.

El rencantamiento de la identidad

Ligado a sus dimensiones tecnoeconómicas, la globalización pone en marcha un proceso de interconexión a escala mundial, que conecta todo lo que instrumentalmente vale —empresas, instituciones, individuos— al mismo tiempo que desconecta todo lo que, para esa razón, no vale. Este proceso de inclusión/exclusión a escala planetaria está convirtiendo a la cultura en espacio estratégico de emergencia de las tensiones que desgarran y recomponen el “estar juntos”, los nuevos sentidos que adquiere el lazo social, y también como lugar de anudamiento e hibridación de todas sus manifestaciones: políticas, religiosas, étnicas, estéticas, sociales y sexuales. De ahí que sea desde la diversidad cultural de las historias y los territorios, de las experiencias y las memorias, desde donde no sólo se resiste sino se negocia e interactúa con la globalización, y desde donde se acabará por transformarla. Sabemos que ni los nacionalismos, ni las xenofobias ni los fundamentalismos religiosos se agotan en lo cultural. Todos ellos remiten, en periodos más o menos largos de su historia, a exclusiones sociales y políticas, a desigualdades e injusticias acumuladas, sedimentadas. Pero lo que galvaniza hoy a las identidades como motor de lucha es inseparable de la demanda de reconocimiento y de sentido. Y ni el uno ni el otro son formulables en meros términos económicos o políticos, pues ambos se hallan referidos al núcleo mismo de la cultura, en cuanto mundo del pertenecer a y del compartir con. Por eso la identidad se constituye hoy en la fuente de intolerancia más destructiva, pero también en el lugar desde el que hoy se introducen las más fuertes contradicciones en la hegemonía de la razón instrumental.

Ahora bien, si el rencantamiento de las identidades que presenciamos responde a un solo y mismo movimiento, ni es pensable a partir de una sola causa. Las razones y los motivos se entrelazan en tramas hechas de postergadas reivindicaciones históricas, reclamaciones territoriales, tenaces prejuicios raciales, exaltaciones religiosas, súbitas escisiones de memoria, largas luchas por el reconocimiento y, atravesando todos esos materiales, poniéndolos en ebullición, antiguas y nuevas luchas de poder. De todos modos, el más poderoso movimiento de rencantamiento identitario proviene de la emergencia de fundamentalismos —de los islámicos a los mesianismos pentecostales, pasando por los nacionalismos de toda laya— mediante los cuales los sujetos colectivos reaccionan a la amenaza que sobre ellos hace caer una globalización más interesada en los “instintos básicos” —impulsos de poder y cálculos estratégicos— que en las identidades, una globalización que disuelve a la sociedad en

cuanto comunidad de sentido, para sustituirla con un mundo hecho de mercados, redes y flujos de información. Las formas en las que resienten esa presión los individuos y los grupos situados en los países de la periferia son la exclusión social y cultural, el empeoramiento de las condiciones de vida de la mayoría, la ruptura del contrato social entre trabajo, capital y estado. "Lo compartido por hombres, mujeres y niños es un miedo, profundamente asentado, a lo desconocido, que se vuelve más amedrentador cuando tiene que ver con la base cotidiana de la vida personal: están aterrorizados por la soledad y la incertidumbre en una sociedad individualista y ferozmente competitiva" (Castells, 1997, II: 49). Estamos ante fundamentalismos hechos a la vez de enfurecidas resistencias y de afiebradas búsquedas de sentido. Resistencias al proceso de individualización y atomización social, a la intangibilidad de unos flujos que en su interconexión difuminan los límites de pertenencia y tornan inestables las contexturas espaciales y temporales del trabajo y la vida. Y búsquedas de una identidad social y personal que, "basándose en imágenes del pasado y proyectándolas en un futuro utópico, permitan superar los insostenibles tiempos presentes" (Castells, 1997, II: 48). La sociedad-red no es un puro fenómeno de conexiones tecnológicas sino la disyunción sistémica de lo global y lo local debida a la fractura de sus marcos temporales de experiencia y de poder: frente a la elite que habita el espacio atemporal de las redes y los flujos globales, las mayorías en nuestros países habitan aún el espacio/tiempo local de sus culturas, y frente a la lógica del poder global se refugian en la lógica del poder que produce la identidad.

Necesitamos entender entonces que, antes de que se convirtiera en tema de las agendas académicas, el multiculturalismo (Kymlicka, 1996; Monguim *et al.*, 1995; Isegeria, 1996) nombraba el despertar y el estallido con los que las comunidades culturales responden a la amenaza de lo global, de los contradictorios movimientos que moviliza: la resistencia como implosión y a la vez como impulso de construcción. Por un lado, estamos ante la conversión en trinchera de todo aquello que contenga o exprese alguna forma colectiva de identidad: desde lo étnico y lo territorial a lo religioso, lo nacional, lo sexual y sus múltiples solapamientos. La globalización exaspera y alucina a las identidades básicas, a las identidades que echan sus raíces en los tiempos largos. Lo que hemos visto en Sarajevo y Kosovo es eso: una alucinación de las identidades que luchan por ser reconocidas, pero cuyo reconocimiento sólo es completo cuando expulsan de su territorio a todos los otros, encerrándose en sí mismas.

Pero una fuerte exasperación de las identidades la encontramos también en el trato de enemigo que los ciudadanos de los países ricos dan a los inmigrantes llegados del "Sur". Y también en la intolerancia con la que en Argentina o Chile son excluidos, por los propios sectores obreros, los migrantes provenientes de Bolivia o Paraguay (Grimson, 1999; 2000). Como si al caerse las fronteras, las que durante

siglos demarcaron los diversos mundos, las distintas ideologías políticas, los diferentes universos culturales —por acción conjunta de la lógica tecnoeconómica y la presión migratoria— hubieran quedado al descubierto las contradicciones del discurso universalista, del que tan orgulloso se ha sentido Occidente. Y entonces cada uno, cada país o comunidad de países, cada grupo social y hasta cada individuo, necesitarán conjurar la amenaza que significa la cercanía del otro, de los otros, en todas sus formas y figuras, rehaciendo la exclusión ya no en la forma de fronteras que serían un obstáculo al flujo de las mercancías y las informaciones sino de distancias, que vuelvan a poner "a cada cual en su sitio".

En la profunda ambigüedad del *revival* identitario no habla sólo la revancha. Ahí se abren camino otras voces, alzadas contra viejas exclusiones, y si en el inicio de muchos movimientos identitarios el autorreconocimiento causa una reacción de aislamiento, también funcionan como espacios de memoria y solidaridad y como lugares de refugio donde los individuos encuentran una tradición moral (Bellah, 1985: 286). Y desde ahí se proyectan búsquedas de alternativas, comunitarias y libertarias, capaces incluso de revertir el sentido mayoritariamente excluyente que las redes tecnológicas tienen para las mayorías, transformándolas en potencial de enriquecimiento social y personal.

Es el sentido, la durabilidad y la función colectiva de las identidades lo que está sufriendo cambios de fondo. Desde el Habermas, que constata el descentramiento que sufren las sociedades complejas por la ausencia de una instancia central de regulación y autoexpresión; en ellas "hasta las identidades colectivas están sometidas a la oscilación en el flujo de las interpretaciones ajustándose más a la imagen de una red frágil que a la de un centro estable de autorreflexión" (Habermas, 1992: 424), hasta el Stuart Hall, que asume la fragilización de aquello que suponíamos fijo y la desestabilización de lo que creíamos uno: "Un tipo nuevo de cambio estructural está fragmentando los paisajes culturales de clase, género, etnia, raza y nacionalidad, que en el pasado nos habían proporcionado sólidas localizaciones como individuos sociales. Transformaciones que están también cambiando nuestras identidades personales" (Hall, 1999). Ese cambio apunta especialmente a la multiplicación de referentes desde los que el sujeto se identifica como tal, pues el descentramiento no lo es sólo de la sociedad sino de los individuos, que ahora viven una integración parcial y precaria de las múltiples dimensiones que los conforman. El individuo ya no es lo indivisible, y cualquier unidad que se postule tiene mucho de "unidad imaginada".

Lo anterior no puede ser confundido con la celebración de la diferencia convertida en fragmentación, proclamada por buena parte del discurso posmoderno y rentabilizada por el mercado. La celebración de las identidades débiles tiene una fuerte relación con otra celebración, la de la des-regulación del mercado, exigida

por la ideología neoliberal que orienta el actual curso de la globalización, y de la que Harvey explicita la paradoja: "cuanto menos decisivas se tornan las barreras espaciales tanto mayor es la sensibilidad del capital hacia las diferencias del lugar y tanto mayor el incentivo para que los lugares se esfuercen por diferenciarse como forma de atraer el capital" (Harvey, 1989: 296). La identidad local es así conducida a convertirse en una representación de la diferencia que la haga comercializable, es decir sometida a los maquillajes que refuercen su exotividad y a las hibridaciones que neutralicen sus rasgos más conflictivos. Es la otra cara de la globalización, acelerando las operaciones de desarraigo con las que intenta inscribir las identidades en las lógicas de los flujos: dispositivo de traducción de todas las diferencias culturales a la lengua franca del mundo tecnofinanciero y volatilización de las identidades para que floten libremente en el vacío moral y la indiferencia cultural. La complementariedad de movimientos en los que se apoya esa traidora traducción no puede ser más expresiva: mientras el movimiento de las imágenes y las mercancías va del centro a la periferia, el de los millones de emigrantes objeto de exclusión va de la periferia al centro, con la consiguiente reidentificación —frecuentemente fundamentalista— de las culturas de origen que se produce en los "enclaves étnicos" que parchean las grandes ciudades de los países del norte.

Debemos al movimiento feminista la producción de una perspectiva radicalmente nueva de la identidad que, frente al esencialismo identitario de todo cuño, afirma el carácter dividido y descentrado del sujeto pero al mismo tiempo se niega a aceptar una concepción de la identidad infinitamente fluida y maleable (Mouffe *et al.*, 1996; Pimentel *et al.*, 1996). Esto permite no sólo inscribir las "políticas de identidad" dentro de la política de emancipación humana sino replantear a fondo el sentido mismo de la política, postulando "la creación de un nuevo tipo de sujeto político". Sujeto alumbrado desde que el feminismo subvirtiera el machismo metafísico de las propias izquierdas con "lo personal es político", y que en los últimos años incorpora en el mismo movimiento el sentimiento de daño y victimación y el de reconocimiento y empoderamiento. Este último sentimiento recupera para el proceso de construcción identitaria tanto la disputa de poder en el ámbito de los imaginarios como lo que se produce en la materialidad de las relaciones sociales. La afirmación de una subjetividad fracturada y descentrada, así como la multiplicidad de identidades en pugna, aparecen entonces en el feminismo no como postulado teórico sino como resultado de la exploración de la propia experiencia de la opresión.

Muy cercana a la perspectiva feminista, enriqueciéndola, se halla la propuesta de políticas del reconocimiento, elaborada por Charles Taylor a partir de un planteamiento altamente desconcertante: el de que, mientras en la antigüedad clásica de griegos y romanos eran las leyes las que dotaban de personalidad a un pueblo, es en

la base misma de la modernidad política donde se aloja "la idea de que el pueblo cuenta con una identidad anterior a alguna estructuración política" (Taylor, 1998; Fraser, 1998). La idea de reconocimiento, desde su formulación hegeliana, juega justamente ahí: en la distinción entre el "honor" tradicional como concepto y principio jerárquico y la "dignidad" moderna como principio igualitario. La identidad no es pues lo que se le atribuye a alguien por el hecho de estar aglutinado en un grupo —como en la sociedad de castas— sino la expresión de lo que da sentido y valor a la vida del individuo. Al tornarse expresiva de un sujeto individual o colectivo la identidad depende, vive, del reconocimiento de los otros: la identidad se construye en el diálogo y el intercambio, ya que es ahí donde individuos y grupos se sienten despreciados o reconocidos por los demás. Las identidades modernas —al contrario de aquellas que eran algo atribuido a partir de una estructura preexistente, como la nobleza o la plebe— se construyen en la negociación del reconocimiento por los otros.

La relación entre expresividad y reconocimiento de la identidad se hace precisamente visible en la polisemia castellana del verbo contar cuando nos referimos a los derechos de las culturas, tanto de las minorías como de los pueblos, pues para que la pluralidad de las culturas del mundo sea políticamente tenida en cuenta es indispensable que la diversidad de identidades pueda ser contada, narrada. La relación de la narración con la identidad es constitutiva: no hay identidad cultural que no sea contada (Bhabha, 1977; Marínas, 1995: 66-73). Ahí apunta la nueva comprensión de la identidad como una construcción que se relata. Y lo hace en cada uno de los idiomas y al mismo tiempo en el lenguaje multimedial en el que hoy se juega el movimiento de las traducciones —de lo oral a lo escrito, a lo audiovisual, a lo informático— y en ese otro aún más complejo y ambiguo: el de las apropiaciones y los mestizajes. En su sentido más denso y desafiante la idea de multiculturalidad apunta ahí: a la configuración de sociedades en las que las dinámicas de la economía y la cultura-mundo movilizan no sólo la heterogeneidad de los grupos y su readecuación a las presiones de lo global sino la coexistencia, en una misma sociedad, de códigos y narrativas muy diversas, lo que conmociona la experiencia de identidad que hasta ahora teníamos.

Lo que el multiculturalismo pone en evidencia es que las instituciones liberal-democráticas se han quedado estrechas para acoger las múltiples figuras de la diversidad cultural que tensionan y desgarran a nuestras sociedades justamente porque no caben en esa institucionalidad. Esta desgarradura sólo puede ser suturada con una política de extensión de los derechos y valores universales a todos los sectores de la población que han vivido por fuera de la aplicación de esos derechos, sean mujeres o minorías étnicas, evangélicos u homosexuales. Michel Wiewiorka (1997) se niega

a tener que escoger entre el universalismo heredado de la ilustración, que dejaba de lado a sectores enteros de la población, y un diferencialismo tribal que se afirma en la exclusión racista y xenofóbica, pues esa disyuntiva es mortal para la democracia. Una democracia que se vuelve entonces escenario de la emancipación social y política cuando nos exige sostener la tensión entre nuestra identidad como individuos y como ciudadanos (Mouffe, 1996), pues sólo a partir de esa tensión se hará posible sostener colectivamente la otra, la tensión entre diferencia y equivalencia (igualdad). Y saldremos, entonces, de la ilusoria búsqueda de una reabsorción de la alteridad en un todo unificado. Así como la alteridad es irreducible, la democracia pluralista debe verse como un "bien imposible", que sólo existe mientras lo buscamos, sabiendo que no se puede lograr perfectamente.

Las mediaciones comunicativas de la cultura

En un largo esfuerzo por cartografiar, no solo en lo temático sino en lo metodológico, los cambios que presenta el campo/territorio de la investigación, llevo años trazando mapas de las mediaciones socioculturales desde las que operan y funcionan los medios. Desde comienzos de los años noventa inicié la inflexión semántica que, sin renunciar al anclaje crítico y estructural del concepto de mediación, nos exige pensar la mutación cultural que introduce el espesor comunicacional de lo social, esto es: las mediaciones comunicativas —socialidad, ritualidad, institucionalidad y tecnicidad— que reconfiguran hoy las relaciones entre sociedad, cultura y política.

Lo que la revolución tecnológica de este fin de siglo introduce en nuestras sociedades no es tanto una cantidad inusitada de nuevas máquinas como un nuevo modo de relación entre los procesos simbólicos —que constituyen lo cultural— y las formas de producción y distribución de los bienes y servicios. El nuevo modo de producir, inextricablemente asociado a un nuevo modo de comunicar, convierte al conocimiento en una fuerza productiva directa: "lo que ha cambiado no es el tipo de actividades en las que participa la humanidad sino su capacidad tecnológica de utilizar como fuerza productiva lo que distingue a nuestra especie como raza biológica, su capacidad para procesar símbolos" (Castells, 1997, I: 58, 369).

Convertida en ecosistema comunicativo (Martín-Barbero, 1996, 2000), la tecnología rearticula también las relaciones entre comunicación y cultura: pasan al primer plano la dimensión y la dinámica comunicativa de la cultura, de todas las culturas, y la envergadura cultural que en nuestras sociedades adquiere la comunica-

2. Un primer esbozo de ese mapa apareció en el libro coordinado por Guillermo Orozco (Martín-Barbero, 1990).

ción. Al exponer cada cultura a las otras, tanto del mismo país como del mundo, los actuales procesos de comunicación aceleran e inmensifican el intercambio y la interacción entre culturas como nunca antes en la historia. Y si es verdad que esa comunicación constituye una seria amenaza a la supervivencia de la diversidad cultural, también lo es que la comunicación posibilita el desocultamiento de la subvaloración y la exclusión que disfrazaban la folclorización y el exotismo de lo diferente. Poner a comunicar las culturas deja entonces de significar la puesta en marcha de movimientos de propagación o divulgación para entrar a significar la activación de la experiencia creativa y la competencia comunicativa de cada cultura. La comunicación en el campo de la cultura deja de ser un movimiento exterior a los procesos culturales mismos —como cuando la tecnología era excluida del mundo de lo cultural y tenida por algo meramente instrumental— para convertirse en un movimiento entre culturas: movimiento de acceso, esto es de apertura, a las otras culturas, que implicará siempre la transformación/recreación de la propia. Porque la comunicación cultural en la "era de la información" nombra ante todo la experimentación, es decir la experiencia de apropiación e invención.

Una de las más claras señales de la hondura del cambio en las relaciones entre cultura, tecnología y comunicación se halla en la reintegración cultural de la dimensión separada y minusvalorada por la racionalidad dominante en Occidente desde la invención de la escritura y el discurso lógico, esto es la del mundo de los sonidos y las imágenes, relegado al ámbito de las emociones y las expresiones. Al trabajar interactivamente con sonidos, imágenes y textos escritos, el hipertexto hibrida la densidad simbólica con la abstracción numérica y hace que se reencuentren las dos partes hasta ahora "opuestas" del cerebro. De ahí que, de mediador universal del saber, el número esté pasando a ser mediación técnica del hacer estético, lo que a su vez revela el paso de la primacía sensorio-motriz a la sensorio-simbólica. De esa reintegración y ese tránsito habla la des-ubicación que atraviesa el arte (Martín-Barbero, 1999). El acercamiento entre la experimentación tecnológica y la estética hace emerger, en este desencantado fin de siglo, un nuevo parámetro de evaluación de la técnica, distinto al de su mera instrumentalidad económica o su funcionalidad política: el de su capacidad de comunicar, esto es de significar las más hondas transformaciones de época que experimenta nuestra sociedad, y el de desviar/subvertir la fatalidad destructiva de una revolución tecnológica prioritariamente dedicada, de manera directa o indirecta, a acrecentar el poderío militar. La relación entre arte y comunicación señala entonces, tanto o más que un proceso de difusión de estilos y de modas, la reafirmación de la creación cultural como el espacio propio de aquel mínimo de utopía sin el cual el progreso material pierde el sentido de emancipación y se transforma en la peor de las alienaciones.

Socialidad nombra la trama de relaciones cotidianas que teje la gente al juntarse y en la que anclan los procesos primarios de interpelación y constitución de los sujetos y las identidades (Giddens, 1995; Fraser, 1997; Braidotti, 2000). Esto constituye el sentido de la comunicación como cuestión de fines y no sólo de medios, esto es, en cuanto mundo de la vida en el que se inserta, y desde donde opera, la *praxis* comunicativa (Habermas, 1989). En el comunicar se movilizan y expresan dimensiones claves del ser social: tanto aquellas desde las que colectividad se construye y donde permanece, en las que se tejen las cotidianas negociaciones con el poder, como aquellas en las que estalla la lucha por horadar el orden (Lechner, 1988). Después de largos años en los que el pensamiento crítico se aferró a colocar la inteligibilidad de lo social únicamente del lado de las determinaciones y las estructuras, la relevancia que cobra hoy la socialidad, a la hora de pensar las prácticas, no significa el desconocimiento de la razón codificante o la fuerza del *habitus*, sino la apertura a otros modos de inteligibilidad, "contenidos" en la apropiación cotidiana de la existencia y su capacidad de hacer estallar la unificación hegemónica del sentido. Al abandonar la remisión circular entre individuo y sociedad, lo que en la socialidad se afirma es la multiplicidad de modos y sentidos en los que la colectividad se hace y se recrea; la polisemia de la interacción social.

Los cambios en la socialidad remiten a movimientos, no necesariamente fundamentalistas o nacionalistas, de encuentro con lo comunitario, como lo que está ocurriendo entre los jóvenes en torno a la música, y que se hallan más bien ligados a cambios profundos en la sensibilidad y la subjetividad (Ferrarotti, 1995; Maffesoli, 1994). La reconfiguración de la institucionalidad no puede ser más fuerte pese a las paradojas que presenta: mientras los partidos tradicionales se atrincheran en sus feudos (no pocos de los nuevos también), las instituciones estatales se corrompen hasta lo impensable y las instituciones parlamentarias se burocratizan hasta la perversión, asistimos a una multiplicación de movimientos en busca de institucionalidades otras, capaces de dar forma a las pulsiones y los desplazamientos: de la ciudadanía hacia el ámbito de lo cultural y del plano de la representación al del reconocimiento instituyente.

Pero cualquier comunicación o intercambio sólo dura si toma forma, pues todo movimiento que no sea mero estallido o agitación engendra regularidades y ritmos. Ritualidad es lo que en la comunicación hay de permanente reconstrucción del nexo simbólico: a la vez repetición e innovación, anclaje en la memoria y horizonte abierto. Es lo que en el intercambio hay de forma y de ritmo. Al religar la interacción a los ritmos del tiempo y a los ejes del espacio, la ritualidad pone reglas al juego de la significación e introduce el mínimo de gramaticalidad que hace posible expresar y compartir el sentido (Richard, 1994; Reguillo, 1996; Castro Nogueira, 1997). Y al activar el ciclo —que nunca es mera inercia o repetición sino la larga duración en

que se anudan los destiemplos— la ritualización conecta la aceleración de la comunicación con el tiempo primordial del origen y el mito (Varios autores, 2000; Gruzinski, 1994). La ritualidad es, a la vez, lo que en las prácticas sociales habla de la repetición y de la operabilidad. Frente a viejas concepciones dicotomizantes, la etnografía de la producción nos descubre hoy la profunda imbricación entre operación y expresión, entre las rutinas del trabajo y las energías de la transformación. Las ritualidades constituyen también gramáticas de la acción (Ramírez y Muñoz, 1996) —de mirar, de escuchar, de leer— que regulan la interacción entre los espacios y tiempos de la vida cotidiana y los espacios y tiempos que con-forman los medios. Esto implica, de parte de los medios, una cierta capacidad de poner reglas a los juegos entre significación y situación. Pero una cosa es la significación del mensaje y otra a lo que alude la pragmática cuando pregunta acerca del sentido que tiene para el receptor la acción de oír radio o ver televisión. Las ritualidades remiten entonces, por un lado, a los diferentes usos sociales de los medios, por ejemplo el barroquismo expresivo de los modos populares de ver cine frente a la sobriedad y seriedad del intelectual al que cualquier ruido viene a distraerlo de su contemplación cinematográfica, o el consumo productivo que algunos jóvenes hacen de la computadora frente al uso marcadamente lúdico-evasivo de la mayoría. Por otro, la ritualidades remiten a los múltiples trayectos de lectura (Sarlo, 1994; Richard, 1998) ligados a las condiciones sociales del gusto, marcados por los niveles y calidades de la educación, los hábitos y saberes constituidos en memoria étnica, de clase o de género, y los hábitos familiares de convivencia con la cultura letrada, la oral o la audiovisual, que cargan la experiencia de ver sobre leer o viceversa.

Las ritualidades contemporáneas (Augé, 1995; Marcus y Fischer, 2000; Canevacci, 1998) son arrancadas por algunos antropólogos y sociólogos al tiempo arcaico, para iluminar las especificidades de la contemporaneidad urbana: modos de existencia de lo simbólico, trayectos de iniciación y viajes "de paso", serialidad ficcional y repetición ritual, permitiendo así entrever el juego entre cotidianidad y experiencias de lo extraño, resacralización, rencantamiento del mundo desde ciertos usos o modos de relación con los medios, entre inercias y actividad, entre hábitos e iniciativas de mirar y leer.

La institucionalidad atraviesa la comunicación y la convierte en urdimbre de la civilidad (Calderón, Hopenhayn y Ottone, 1996; Rey *et al.*, 1997; Arditi, 2000; Filmus, 1999). Pero esa institucionalidad pertenece a dos órdenes contrapuestos: el que desde el estado configura a los medios de comunicación como "servicio público", y el que desde el mercado convierte la "libertad de expresión" en libre comercio. Desde uno y otro se priorizan valores que, antagonizados, debilitan la autonomía de las instituciones comunicativas, ya sea al confundir la defensa de los derechos

colectivos con la estabilidad de lo estatal o la de la libertad de expresión con la iniciativa y los intereses privados. Al mediar en la constitución de lo público y en el reconocimiento cultural, la trama institucional de la comunicación forma parte del lazo ciudadano (Schmuckler y Mata, 1992). La institucionalidad es una mediación espesa de intereses y poderes contrapuestos que ha afectado, y sigue afectando, en especial la regulación de los discursos que, de parte del estado, buscan dar estabilidad al orden constituido y, de parte de los ciudadanos —mayorías y minorías—, buscan defender sus derechos y hacerse reconocer, esto es re-constituir de manera permanente lo social. Si mirada desde la socialidad la comunicación se revela como cuestión de fines —de la constitución del sentido y del hacerse y deshacerse de la sociedad—, mirada desde la institucionalidad la comunicación se convierte en cuestión de medios, esto es de producción de discursos públicos cuya hegemonía se halla hoy paradójicamente del lado de los intereses privados.

En su análisis de la "atrofia del aura" en la obra de arte por causa de su reproducibilidad, Benjamín fue pionero en cuestionar la instrumentalidad de la técnica al conectar las innovaciones de la tecnicidad con las transformaciones del *sensorium*, de los modos de percepción y experiencia social. La tecnicidad nombra entonces lo que en la sociedad no es sólo del orden del instrumento sino también de la sedimentación de saberes y la constitución de las prácticas. Superando la escisión que en el pensamiento occidental opone el interior al exterior y la verdad a su manifestación, la antropología ve en la técnica un organizador perceptivo: aquello que en las prácticas articula la transformación material con la innovación discursiva. Con lo que la tecnicidad, más que a aparatos, nos remite al diseño (Piscitelli, 1992; 1993) de nuevas prácticas, y más que destrezas, la tecnicidad es competencia en el lenguaje (Piccini, 1988). Confundir la comunicación con las técnicas o los medios es tan deformador como pensar que ellos son exteriores y accesorios a la (verdad de la) comunicación, lo que equivaldría a desconocer la materialidad histórica de las mediaciones discursivas en las que ella se produce. Las materialidades del discurso remiten a la constitución —a lo largo de los procesos históricos— de gramáticas discursivas originadas en formatos de sedimentación de saberes narrativos, hábitos y técnicas expresivas. Gramáticas generativas, que dan lugar a una topografía de discursos movetiza, cuya movilidad proviene tanto de las mudanzas del capital y las transformaciones tecnológicas como del movimiento permanente de las intertextualidades e intermedialidades que alimentan los diferentes géneros y los diferentes medios. Y que hoy son lugar de complejos entramados de residuos e innovaciones, de anacronías y modernidades, de asimetrías comunicativas que involucran, de parte de los productores, sofisticadas "estrategias de anticipación" y, de parte de los espectadores, la activación de nuevas y viejas competencias de lectura. La mediación

estratégica de la tecnicidad se plantea actualmente en un nuevo escenario: el de la globalización, y su convertirse en conector universal en lo global (Santos, 1996). Ello no sólo en el espacio de las redes informáticas sino en la conexión de los medios —televisión y teléfono— con la computadora, replanteando de manera acelerada la relación de los discursos públicos y los relatos (géneros) mediáticos con los formatos industriales y los textos virtuales. Las preguntas abiertas por la tecnicidad apuntan entonces al nuevo estatuto social de la técnica (Varios autores, 1996), al replanteamiento del sentido del discurso y la praxis política, al nuevo estatuto de la cultura, y a los avatares de la estética.

Referencias

- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Arditi, Benjamín (ed.) (2000). *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Nueva Sociedad, Caracas.
- Auge, Marc (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa, Barcelona.
- Bell, Daniel (1979). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza, Madrid.
- Bellah, Robert (1985). *Habits of the heart*. University of California Press, Berkeley.
- Bhabha, Homi K. (ed.) (1977). *Nation and narration*. Routledge, Londres.
- Bourdieu, Pierre (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Grijalbo, México.
- Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos nómades*. Paidós, Buenos Aires.
- Brunner, José Joaquín (1994). *Cartografías de la modernidad*. Dolmen, Santiago de Chile.
- Brunner, José Joaquín y Guillermo Sunkel (1993). *Conocimiento, sociedad y política*. FLACSO, Santiago de Chile.
- Calderón, Fernando; Martín Hopenhayn y Ernesto Ottone (1996). *Esa esquivia modernidad. Desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*. Nueva Sociedad, Caracas.
- Canevacci, Massimo (1993). *La città polifonia. Saggio sull'antropologia della comunicazione urbana*. Seam, Roma.
- Castells, Manuel (1986). *La ciudad y las masas*. Alianza, Madrid.
- (1997). *La era de la información*. 3 vols. Alianza, Madrid.
- Castoriadis, Cornelius (1993). *El mundo fragmentado*. Altamira, Montevideo.
- Castro Nogueira, Luis (1997). *La risa del espacio. El imaginario espacial en la cultura contemporánea*. Tecnos, Madrid.

- Certeau, Michel de (1974). *La culture au pluriel*, Seuil, París.
- (1984). *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, París (en español: *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1985).
- (1987). *Histoire et psychanalyse*, Gallimard, París (en español: *Historia y psicoanálisis*, Universidad Iberoamericana/ITESO, México, 1995).
- (1990). *L'invention du quotidien*, Gallimard/Idilio, París (en español: *La invención de la cotidianeidad*, Universidad Iberoamericana/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ITESO, México, 1996).
- Evers, T. (1985). "Identidad, la faz oculta de los movimientos sociales", en *Punto de Vista*, núm.25, Buenos Aires.
- Ferrarotti, Franco (1995). *Homo sentiens. La rinascita della comunità dallo spirito della nova musica*, Liguore, Nápoles.
- Filmus, Daniel (comp.) (1999). *Los noventa. Política, sociedad y cultura en América Latina de fin de siglo*, FLACSO/Eudeba, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (1970). *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Madrid.
- (1974). *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona.
- Fraser, N. (1997). "Esferas públicas, genealogías y órdenes simbólicos", en *Justicia interrumpida. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Siglo del Hombre, Bogotá.
- (1998). "Redistribución y reconocimiento", en *Justicia interrumpida. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Siglo del Hombre, Bogotá.
- Gargani, Aldo (1992). "La fricción del pensamiento", en *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona.
- Geertz, Clifford (1987). *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México.
- (1991). "Géneros confusos. La reconfiguración del pensamiento social", en Reynoso, Carlos (comp.), *El surgimiento de la antropología postmoderna*, Gedisa, México.
- Giddens, Anthony (1993). "La índole reflexiva de la modernidad", en *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.
- (1995). *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona.
- Giddens, Anthony; Ulrich Beck y Scott Lash (1997). *Modernização reflexiva*, UNESP, São Paulo.
- Gramsci, Antonio (1977). "Los intelectuales y la organización de la cultura" en *Cultura y literatura*, Península, Barcelona.
- Grimson, Alejandro (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Eudeba/FELAFACS, Buenos Aires.
- (comp.) (2000). *Fronteras, naciones e identidades*, Ciccus/La Crujía, Buenos Aires.

- Gruzinski, Serge (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner"*. (1492-2019), Fondo de Cultura Económica, México.
- Gubern, Román (1984). *La mirada opulenta. Exploración de la iconosfera*, Gustavo Gili, Barcelona.
- (1985). *El simio informatizado*, Fundesco, Madrid.
- (1996). *Del bisonte a la realidad virtual*, Anagrama, Barcelona.
- (2000). *El eros electrónico*, Taurus, Madrid.
- Habermas, Jürgen (1989). *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid.
- (1992). *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid.
- Hall, Stuart (1999). *A identidad cultural na postmodernidade*, DP & Editora, Río de Janeiro.
- Harvey, David (1989). "The experience of space and time", en *The condition of postmodernity*, Basil Blackwell, Cambridge.
- Heidegger, Martin (1997). "La pregunta por la técnica" y "Ciencia y meditación", en *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Ibáñez, Jesús (1994). *Por una sociología de la vida cotidiana*, Siglo XXI, Madrid.
- Ipola, Emilio de (comp.) (1998). *La crisis del lazo social*, Eudeba, Buenos Aires.
- Isegoria (1996). Núm.14, "Multiculturalismo: justicia y tolerancia", Madrid.
- Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.
- Lechner, Norbert (1987). "La democratización en el contexto de una cultura postmoderna", en *Cultura política y democratización*, FLACSO/CLACSO/ICI, Santiago de Chile.
- (1988). *Los patios interiores de la democracia*, FLACSO, Santiago de Chile.
- Leroi-Gourhan, André (1971). *El gesto y la palabra*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- (1989). *El medio y la técnica*, Taurus, Madrid.
- Lipovetsky, Gilles (1992). *Le crépuscule du devoir*, Gallimard, París.
- Lyotard, Jean-François (1984). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid.
- Maffesoli, Michel (1994). *La contemplation du monde. Figures du style communautaire*, Grasset, París.
- Marcus, George y Michael Fischer (2000). *La antropología como crítica cultural*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Marinas, José Miguel (1995). "La identidad contada", en *Destinos del relato al fin del milenio*, Archivos de la Filmoteca, Valencia.
- Marramao, Giacomo (1983). *Potere e secolarizzazione - Le categorie del tempo*, Reunited, Milán (en español: *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989).

- (1994). *Cielo e terra: genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Turin (en español: *Cielo y tierra: genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998).
- Martín-Barbero, Jesús (1990). "De los medios a las prácticas", en Orozco, Guillermo (coord.), *Comunicación y prácticas sociales*, Universidad Iberoamericana, México.
- (1996). "Heredando el futuro. Pensar la educación desde la comunicación", *Nómadas*, núm.5, Bogotá.
- (1999). "Los descentramientos del arte y la comunicación", en Ossa, Carlos (comp.), *La pantalla delirante*, Lom/Arcis, Santiago de Chile.
- (2000). "Ejes estratégicos de investigación en el campo de los estudios socioculturales", documento de trabajo del Departamento de Estudios Socioculturales del ITESO, Guadalajara.
- Mattelart, Armand (1991). *La communication-monde. Histoire des idées et des stratégies*, La Découverte, París (en español: *La comunicación-mundo. Historia de las ideas y de las estrategias*, Fundesco, Madrid, 1993).
- Mauss, Marcel (1970). *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.
- Mongin, Olivier (1994). "¿Una memoria sin historia?", en *Punto de Vista*, núm.49, Buenos Aires.
- Monguin, Olivier et al. (1995). "Le spectre du multiculturalisme américain", en *Spritt*, núm.6, París.
- Mouffe, Chantal (1996). "Por una política de la identidad nómada", en *Debate feminista*, vol.14, México.
- Mouffe, Chantal et al. (1996). "Identidades", en *Debate feminista*, vol.14, México.
- Nora, Pierre (dir.) (1992). *Les lieux de mémoire*, vol.III, Gallimard, París.
- Ordóñez, Monserrat (1995). "Carta a Cecilia María", mimeo, Bogotá.
- Piccini, Mabel (1988). *La imagen del tejedor: lenguajes y políticas de comunicación*, Gustavo Gilli, México.
- Pimentel, Luz A. et al. (1996). "Otredad", en *Debate feminista*, vol.13, México.
- Pires do Rio, Teresa (1984). *A política dos outros*, Brasiliense, São Paulo.
- Piscitelli, Alejandro (1992). "Tecnología, antagonismos sociales y subjetividad", en *Diálogos de la Comunicación*, núm.32, FELAFACS, Lima.
- (1995). *Ciberculturas en la era de las máquinas inteligentes*, Paidós, Buenos Aires.
- Ramírez, Sergio y Sonia Muñoz (1996). *Trayectos del consumo. Itinerarios biográficos, producción y consumo cultural*, Univalle, Cali.
- Reguillo, Rossana (1996). *La construcción simbólica de la ciudad: sociedad, desastre, comunicación*, ITESO, Guadalajara.

- Rey, Germán *et al.* (1997). "Otras plazas para el encuentro", en *Escenografías para el diálogo*, CEAAL, Lima.
- Richard, Nelly (1994). *La insubordinación de los signos*, Cuarto Propio, Santiago de Chile.
- (1998). *Residuos y metáforas*, Cuarto Propio, Santiago de Chile.
- Richeri, Giuseppe (1989). "Crisis de la sociedad y crisis de la televisión", en *Contratexto*, núm.4, Lima.
- Rorty, Richard (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*, Gedisa, Barcelona.
- Rubert de Ventós, Xavier (1996). *Ética sin atributos*, Anagrama, Barcelona.
- Santos, Milton (1996). *A natureza do espaço*, Hucitec, São Paulo.
- Sarlo, Beatriz (1994). *Escenas de la vida postmoderna: intelectuales, arte y videocultura en Argentina*, Ariel, Buenos Aires.
- Schlesinger, Philip (1987). "On national identity: some conceptions and misconceptions criticized", en *Social Science Information* (en español: "Identidad nacional: crítica de lo que se entiende y malentiende sobre este concepto", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol.II, núm.6, Universidad de Colima, Colima, 1989).
- (1991). *Media, state and nation: political violence and collective identities*, Sage, Londres.
- Schmucler, Héctor y María Cristina Mata (coords.) (1992). *Política y comunicación: ¿hay un lugar para la política en la cultura mediática?*, Catálogos, Córdoba.
- Svampa, Maristella (ed.) (2000). *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*, Biblos, Buenos Aires.
- Taylor, Charles (1998). *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milán.
- Varios autores (1996). *Pensamientos sobre la técnica*, Artefacto, Buenos Aires.
- Varios autores (2000). *Anàlisi: quaderns de comunicació i cultura*, monografía "Mito y cultura mediática", núm.24, Barcelona.
- Vattimo, Gianni (1990). *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona.
- Vázquez Montalbán, Manuel (1995). *Panfleto desde el planeta de los simios*, Crítica/Grijalbo, Barcelona.
- Wiewiorka, Michel (1997). *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, La Découverte, Paris.