

CAPÍTULO I

CRISIS DE LAS SOCIEDADES MODERNAS Comunicación, cultura y política

En las sociedades modernas el papel asignado a la política ha sido el de conducir la marcha de la sociedad y asegurar el sentimiento de pertenencia a una comunidad, mediante la regulación y representación del vínculo entre los ciudadanos (Lechner, 1999; Martín-Barbero, 2002). En los Estados nacionales la concentración del poder en el Estado contribuyó a la imposición de modelos culturales universales (la cultura letrada ilustrada) que se reproducían mediante procesos comunicativos autoritarios y verticales. Sin embargo, el “paquete de cambios” (Giddens, 1999) que caracterizan al mundo contemporáneo están *re-con-figurando* el modo de existencia de las relaciones entre cultura, comunicación y política. La comunicación masiva, redimensionada por la revolución tecnológica, comanda las transformaciones culturales y la función de la política se ha visto profundamente afectada por su mediatización y pérdida de hegemonía como instancia de regulación y representación (Lechner, 2000).

Este capítulo analiza estas reconfiguraciones con el objetivo de conectarlas con la crisis de las Rps afiliadas a *ALER*. Una hipótesis inicial es que estos medios configuraron sus alternativas de comunicación en los marcos de *Sociedades Nacionales*. En este sentido, el proyecto político de las Rps (concebido dentro de una visión centralista del poder) tuvo y tiene más relevancia que lo comunicativo en sí mismo y que la cultura de sus destinatarios. La crisis de las narrativas tradicionales de la modernidad (Escobar, 1999) ha provocado un desplazamiento que pone el acento en los procesos comunicativos y culturales que constituyen lo político. Este desplazamiento contiene un debate de raíces profundas: la relación entre el sujeto y los sistemas sociales. La filosofía del progreso, al mismo tiempo que revaloriza la razón en los individuos, propone una dinámica de adhesión a una “razón universal” encarnada en el Estado; con lo que se acaba diluyendo el sujeto en las estructuras materiales y simbólicas. Sólo cuando se hace patente la crisis de los sistemas sociales montados sobre estas bases, vuelve el sujeto al escenario. No obstante, esta restitución puede constituirse en un proceso traumático y en muchos casos, convertirse en pura simulación. De ahí la necesidad de revisar las condiciones históricas en que ocurre (Mattelart y Mattelart, 1987).

Por lo anterior, para comprender algunos procesos que nos han conducido desde una *cultura letrada ilustrada* a una “*cultura comunicacional*” privilegamos la mirada histórica- descriptiva-interpretativa. Para ello: se parte de la formación de los Estado-nacionales, específicamente se pone atención particular a dos de sus características el centralismo político y la unificación cultural. Continuamos con una revisión de la revolución tecnológica que está a la base de los procesos que han conducido hacia el ascenso de la cultura de los medios de comunicación de masas (Castells, 1999), cuyas características centrales son la descentralización y la diversidad cultural. En seguida revisamos dos procesos antagónicos: la hegemonía comunicativa del *Mercado* y la expansión de la *Sociedad Civil*. Ambos movimientos intentan dar forma a las nuevas sociedades dentro de lógicas distintas. Por un lado, desde el mercado el individuo es interpelado como consumidor; Y por otro, en el seno de los movimientos sociales es convocado a constituirse en ciudadano. Finalmente nos detenemos en la crisis de las narrativas modernas. Esta crisis permite entender la des-ubicación de las “alternativas” a los modelos de desarrollo y al mismo tiempo abren a la necesidad de nuevas prácticas comunicativas.

1) Centralismo político y unificación cultural Estado-Nacionales

En su libro “*De los Medios a las Mediaciones*” Martín-Barbero (1987:96) afirma que en la configuración de los Estados-nacionales se pueden distinguir dos dispositivos de hegemonía: El centralismo político y la unificación cultural. Los antecedentes de ambos mecanismos se remontan a los largos procesos políticos que van del siglo XVI al XIX y que condujeron a la formación del *Estado moderno*. Indica que una sociedad *polisegmentaria* se convertía en un obstáculo para el ejercicio centralizado del poder y para la libre circulación de mercancías, de ahí que la estrategia consistiera en desligar a los individuos de su grupo o asociación particular-donde recibía seguridad- para religarlo al Estado y a la ley del soberano. El Estado pasa a ser una institución providencia que garantiza la seguridad para todos; se convierte así en el único aparato jurídico de la cohesión social y también en el que afirma e impone la homogeneidad étnica y cultural (Borja y Castells, 2000).

Para Martín-Barbero, ese Estado encuentra su plenitud en el Estado-nación que los ilustrados racionalizan, cuya realización se dará a partir de la *Revolución Francesa*. Para los ilustrados, nación significa a un mismo tiempo la soberanía del Estado y la unidad económica y social. Es, en otras

palabras “la idea de ‘Patria’ cargándose de sentido social al implicar la predominancia del bien público sobre los intereses particulares y la abolición de los privilegios” (1987: 98).

La integración cultural estará entonces, en la base del tránsito de la unidad del mercado a la unidad política. Al crearse un perímetro que define lo interior y lo exterior, la estabilidad de los Estados-nacionales depende de la superación de las “barreras” interiores, representadas por las costumbres y los fueros. Estas diferencias culturales obstaculizan la libre circulación de mercancías y significan para el absolutismo una parcelación del poder inadmisibles. La solución es crear una cultura nacional. Por lo tanto -expresa Martín-Barbero- la matriz territorial o Estado-nación que legitima la racionalidad ilustrada, en la práctica, implicó represión e institucionalización de la desvalorización y desintegración de las culturas populares. El blanco para destruir las distintas culturas fue atacar su cuadro de vida (Martín-Barbero, 1987)¹; o lo que es lo mismo, las fronteras materiales y simbólicas que establecen los lugares sociales y las formas de participación (Reguillo, 1997). Martín-Barbero explica que el sentido que toma el proceso de enculturación se hace evidente en dos campos específicos “el de la transformación del sentido del tiempo que, aboliendo el del ciclo, impone el lineal centrado sobre la producción, y el de la transformación del saber y sus modos de transmisión mediante la persecución de las brujas y el establecimiento de la Escuela” (1987:99).

El cuadro de vida que rompe la introducción de un tiempo distinto (lineal) y unos saberes distintos (escolarizados), desestructuran los modos habituales en que las colectividades producen y reproducen su identidad cultural y en consecuencia afectan los procesos mismos de comunicación que le son inherentes al equilibrio sistémico de una forma de vida social (Luhmann, 1991). Hablamos de que los individuos concretos se quedan sin piso cuando la regularidad de la cotidianidad queda rota súbitamente. Esto no significa que se queden paralizados porque las prácticas sociales no se reducen a la razón institucional (Martín-Barbero, 1997; Thompson, 1993; Giddens, 1997). Los individuos siempre buscan reducir la incertidumbre, rehaciendo sus prácticas para continuar la vida en sociedad (Bauman, 1999). Esta es la explicación de las “negociaciones” que permitieron a las culturas populares sobrevivir dentro de los Estados-nacionales (aunque no

¹ Martín-Barbero, toma esta cita de Foucault que afirma la existencia de una diversidad de dispositivos en el proceso de la destrucción de las culturas populares. Uno de ellos, el control de la sexualidad. Así como la inoculación del sentimiento de culpabilidad y respeto mediante la universalización del “principio de la obediencia, que partiendo de la autoridad paterna desemboca en la del Soberano”.

intactas) y luego reencontrarse (y transformarse) en las narrativas radiofónicas y en las representaciones audiovisuales. De esto abundaremos en el próximo apartado.

La ideología burguesa disfrazó la historia en naturaleza y lo contingente en necesidad. Llegó al grado de intentar atribuir *razón natural* a la contingencia de su dominación (Ibáñez, 1994). El trayecto del capitalismo que va desde la revolución industrial hasta las transformaciones que se inician a mediados del siglo XX, produjo profundas desigualdades sociales. Estas desigualdades fueron enfrentadas en los marcos de narrativas de signo contrario: La teoría social liberal y la marxista; esta última considerada como la reacción a la primera (Escobar, 1999). Ambos modos de comprender la dinámica social permanecen en el terreno del pensamiento racional ilustrado (Hopenhyn, 1994; Wallerstein, 2001). Las lógicas reformistas de los liberales y los movimientos revolucionarios socialistas mantienen fija su atención en el “Estado” como lugar legítimo del ejercicio del poder.

Por ello, se comprende que desde el centralismo político y el racionalismo que lo justifica, se pueda pensar la comunicación como procesos lineales que fluyen de un punto hacia otro, lo mismo que asignar un lugar marginal a la diversidad cultural y del individuo mismo como actor social.

Las radios educativas, populares y alternativas surgen en las décadas de los 40 y 50, algunas de las cuáles continúan hasta nuestros días². Ellas se constituyen en una respuesta al problema de las desigualdades sociales (Alfaro, 2000). Se parte de la situación de pobreza de la gente y se elaboran estrategias comunicativas para promover la educación, la mejoría de las técnicas agrícolas, sus organizaciones comunitarias, la mejora a las condiciones de vida de las grandes mayorías (ALER, 1993:7). Se pretende dotar al individuo, dentro de su comunidad, de los recursos necesarios para incorporarse a la vida social. Para su participación ciudadana se busca desde la radio su concientización, que no quiere decir otra cosa que las comunidades aprendan a manejarse dentro de la racionalidad que rige las lógicas políticas y económicas de sociedades claramente divididas en

² Si bien es cierto que muchas de estas radios, sobre todo las afiliadas de ALER, fueron inspiradas por la teología católica. No es menos cierto que la teología de la liberación, la que más influyó, permaneció dentro de un socialismo democrático, con lo cual no se puede decir que esta corriente haya sido dominante y que se consiguió desde ella saltar el cerco del paradigma ilustrado.

clases. Ello supone el reconocimiento de que las racionalidades de los sectores populares, más ancladas en la tradición oral, no contaban en un mundo dominado por la racionalidad ilustrada.

Por ser medios sin fines de lucro muchas de estas radios han sobrevivido con financiamiento internacional. Tanto de organismos independientes como de organismos que financian el desarrollo. Por ello las radios alternativas también se han insertado dentro de los modelos sucesivos de desarrollo que promueven las instituciones que financian el desarrollo (ALER, 1993). Modelos que finalmente no produjeron desarrollo alguno porque se insertaban dentro de lógicas paliativas de las desigualdades sociales. Modelos que suponían que producir el desarrollo era transferencia de tecnología (sin producción de conocimiento), lo que resultaba en el irrespeto de las culturas de los destinatarios, y finalmente modelos atados a los Estados-nacionales y que han sido investidos por los procesos globalizadores.

En resumen los proyectos de 'comunicación alternativa-participativa' han estructurado sus propuestas desde la educación formal e informal (ALER, 1993: 59-63), vista en principio como la solución de fondo al problema de la creciente desigualdad social. De igual modo se ha dado relevancia a la democratización de la comunicación (Puntel, 1994)³ y promoción de la participación ciudadana (Dagron, 2001). Son acentos distintos relacionados con los distintos momentos ideológicos y políticos que vivió América Latina en la segunda mitad del siglo XX (Palaú, 1997). En un sentido general estos "cambios de acentos" o de estrategias comunicativas de las Rps, ocurren en los marcos de los desarrollos sociales, culturales, económicos y políticos de los Estados-nacionales. Y su prioridad continúa siendo el proyecto político de cambio social.

En el apartado siguiente se da cuenta de los procesos que han resignificado la relación de los medios de difusión con la sociedad, y por lo tanto de la comunicación, la cultura y la política, los cuales se relacionan, por un lado, con los procesos de articulación del nuevo orden global, y por otro, con los cambios introducidos por la mediación tecnológica en los procesos de producción, circulación y recepción-apropiación de los saberes.

³ Este libro esclarece el aporte de la Iglesia católica para la construcción de alternativas de comunicación en América Latina; destaca el uso de la radio y distintos documentos que dedicados al tema de la comunicación social, como por ejemplo, los documentos de Medellín y Puebla.

2) **Comunicación y Sociedad** **Mediatización de la cultura**

La comunicación pública provee a los miembros de la comunidad de relatos (orales, escritos, mediante imágenes, sonidos, etc.) en los que se propone una interpretación del entorno (material, social, ideal) y de lo que en él acontece. Tales narraciones ponen en relación los sucesos que ocurren con los fines y creencias en cuya preservación están interesados determinados grupos.

Manuel Martín

Serrano.

La humanidad durante 3.000 años se comunicó de forma oral. Pero la invención de la tecnología del alfabeto⁴ en el 700 a.C. creó una verdadera revolución porque “hizo posible poner como puente de la lengua hablada al lenguaje, creándose la separación entre el hablante y lo hablado que aunque permitió el discurso racional, separó la comunicación escrita del sistema audiovisual de símbolos y percepciones, tan importante para la plena expresión de la mente humana.” (Castells, 1999: 359). Por más de dos milenios la cultura codificada racionalmente fue para muy pocos (Williams, 1981). En la modernidad se legitima esta separación afirmando la irracionalidad de las culturas orales; todo en nombre de un enfoque más razonado de la vida práctica (Giddens, 1999); con ello se consagró una visión maniquea sobre las culturas que camuflaba y reproducía la dominación de las clases populares.

La masificación no fue inventada por los medios de difusión; a ellos le preceden “la Iglesia, la escuela, la literatura de cordel y el melodrama, la organización masiva de la producción y el espacio urbano” (García-Canclini, 2001: 6). Sin embargo, la invención de la imprenta permitió la difusión masiva de libros, aunque con muchas restricciones, porque pocos sabían leer. Pero poco a poco la cultura letrada comenzó a expandirse como consecuencia de los cambios en los modos de producción y de circulación de las formas simbólicas (Thompson, 1993). Al respecto señala Castells (1999:360): “al establecer implícitamente y explícitamente, una jerarquía entre la cultura alfabetizada y la expresión audiovisual, el precio pagado por la fundación de la práctica humana en el discurso escrito fue relegar el mundo de sonidos e imágenes a los bastidores de las artes, para ocuparse del dominio privado de las emociones y del mundo público de la liturgia”.

⁴ Tecnología para Castells y Martín-Barbero y otros, abarca tanto instrumentos como las llamadas tecnologías conceptuales como el alfabeto.

La cultura letrada racionalista siguió su proceso lento de expansión a lo largo de varios siglos. Pero, a partir de la última década del siglo XIX, una sucesión de inventos comenzaron a minar esta hegemonía y la de las instituciones que las sustentaban. Por eso señala Castells: “la cultura audiovisual se tomó su revancha histórica en el siglo XX, primero con el cine y la radio, luego con la televisión, superando la influencia de la comunicación escrita en las almas y los corazones de la mayoría de la gente” (1999: 360)

La difusión masiva de formas simbólicas ha producido transformaciones sucesivas en la subjetividad, la percepción del nosotros (Lechner, 2002; Ianni, 1998) y del pensamiento con que se pensaban ambas realidades. Esto gracias a que: “los avances en la comunicación mediática producen una verdadera reelaboración del carácter simbólico de la vida social, una reorganización de la forma en que el contenido y la información simbólica se producen e intercambian en la esfera social y una reestructuración de las formas en que los individuos se relacionan con los demás y consigo mismos” (Thompson, 1998:23). O como lo dice Martín-Serrano (1986: 38): “desde la perspectiva de su posible influencia cognitiva, la comunicación pública es una de las actividades enculturadoras que intervienen en la socialización de las gentes”. Y esto tanto en el sentido de reproducir un orden como en su ruptura.

Poco a poco los medios audiovisuales, cada uno desde sus características particulares, contribuyen con la ruptura de la organización social donde predominaba la *cultura letrada ilustrada*, en tanto aceleran distintos procesos que ya estaban en curso⁵, con repercusiones en ámbitos políticos y comunicativos; al mismo tiempo que desubican el proyecto de dominio de la burguesía, convertido en razón universal. Ha sido un largo proceso, donde cada medio en particular ha ido haciendo su aporte hasta llegar a una situación generalizada de crisis que ha convertido nuestra época en una época de transición (Fuentes, 2002). El punto clave es que “en los medios dimensiones del vivir y sentir de las culturas populares han comenzado a tener su propio espacio, dimensiones que no encuentran cabida ni en el discurso de la escuela ni en el que se autodenomina cultural” (Martín-Barbero, 2001:50). Lo que más adelante se discute es que esta visibilidad de las culturas negadas

⁵ Uno es la mediatización de la cultura (Thompson, 1993 y 1998), otro la recomposición del orden económico a nivel global. Procesos que se venían gestando desde el siglo XVI, se acentúan en los siglos XVIII y XIX y se radicalizan en el siglo XX con la revolución tecnológica que hunde sus raíces en la revolución Industrial del siglo XVIII (Warnier, 2002; Ianni, 1992; Mattelart, 1998)

se le imprime el sello del mercado y por lo tanto se abre el campo de batalla para devolver la dimensión liberadora a esta visibilidad.

En el cine, lo primero que se constata es que es ella la industria de las ensoñaciones. Industria que vino a contar mundos fantásticos que comenzaron a encantar a las masas populares que se agolpaban en las ciudades y que al mismo tiempo le permitieron la experiencia de la modernidad (Appadurai, 1996). Esta empatía entre cine y sectores populares fue cuestionada hasta la saciedad por una intelectualidad ilustrada, anclada en los límites nacionales y en una noción de la cultura que distinguía y dividía lo popular de lo culto. El cine era para las elites un desorden cultural.

Fue el trabajo de Benjamín (1982) el que comenzó a indicar que lo que ahí se gestaba era la transformación del *sensorium*: “dentro de grandes espacios históricos de tiempo se modifican, junto con toda la existencia de las colectividades humanas, el modo y manera de percepción sensorial. Dicho modo y manera en que esa percepción se organiza, el medio en el que acontecen, están condicionados no sólo natural, sino también históricamente”(1982: 14).

Benjamín, recuperando el pensamiento que percibía la técnica como sedimento de saber (*tecnicidad*) y no como mero instrumento, pudo apuntar que en el cine se estaba tejiendo una alianza entre géneros y formatos audiovisuales con matrices culturales que corrían por el subsuelo de las sociedades modernas nacionales. El pensamiento de Benjamín nos pone tras la ruta de una nueva comprensión de procesos sociales enlazados con los medios masivos y con la comunicación. Procesos desatados, no porque el cine, luego la radio, después la televisión y recientemente los medios telemáticos, tengan un poder especial; un poder manipulador de sujetos patéticamente inactivos. Sino porque estos medios tienen la particularidad de poder acercar realidades distantes como formas simbólicas (Thompson, 1999) que se convierten en insumos para la representación de las relaciones sociales, de la sociedad con la naturaleza y del sujeto consigo mismo (Jensen, 1997). Y en la medida que los individuos, situados en contextos estructurados, se apropian de las propuestas de los medios, en esa medida se abre la posibilidad de la construcción de nuevos imaginarios sociales. En esta posibilidad reside la dimensión educativa de los medios de difusión. Lo cual remite a la percepción como actividad mediadora donde la afectividad, la racionalidad, lo sensorial, lo simbólico, lo estético se entrelazan formando un proceso cognoscitivo-afectivo-significante (Orozco , 2001).

Estos procesos integrales, hoy cotidianos, producen rupturas en las imágenes del mundo, de la imagen misma de la sociedad y sus instituciones, desestructurando y reestructurando las lógicas locales y nacionales de la producción y reproducción de la vida cultural. Al grado de que pensadores como Castells afirman que la base material de la cultura ha sido substituída por una virtual. La cotidianidad de los individuos en el mundo de hoy no se entiende al margen de “la multiplicidad de las formas que adoptan (...) y a la velocidad con que avanzan y se instalan en las rutinas de la vida cotidiana los medios de comunicación electrónico [proveedores] de recursos y materia prima para hacer de la construcción de la imagen del yo, un proyecto social cotidiano” (Appadurai, 1996:121). En esta misma línea James Lull (2001) nos habla de la “Supercultura” como una especie de supermercado donde se adquieren insumos simbólicos para la identidad.

De su lado, el surgimiento de la radio, no cabe duda que abrió otro camino para la ruptura de la hegemonía de la cultura letrada y su modo de transmisión. Margared Mead (2002) cuenta que en la aldea de *Tambunam en Nueva Guinea*, la introducción de la radio y de los grabadores despertó un interés grande por la difusión de la propia música de los aldeanos, al tiempo que produjo un gran desarrollo en relación al sonido y al conocimiento de si mismos: “ Al escuchar la cinta indiscriminada, pedantesca, tuvieron a su alcance una nueva serie de datos que les servían para conocerse mejor” (Mead, 2002: 24). Procesos como los anteriores, permiten contrastar las representaciones sociales individuales y colectivas, desatando cambios de signos diversos.

Es sabido que la radio tiene la potencia de crear imágenes auditivas (Camacho,1999), que es capaz de enganchar a sus audiencias, de estructurar sus públicos (Mata, 2002). La radio , por otro lado, ha sido considerada como mediadora entre el mundo rural y el urbano, entre el Estado y masas, entre tradiciones y modernidad. Diversos estudios (Martín-Barbero, 2002) han mostrado como la radio ha permitido establecer continuidades entre las culturas tradicionales y cultura de masa (Terrero, 1981). Lo mismo se le atribuye a la radio la capacidad de captar la densidad y diversidad de las condiciones de existencia de lo popular (Alfaro,1985). También se ha revelado el potencial de la radio para apelar al sujeto-audiencia en tanto ciudadano. Un modo de esta apelación es la posibilidad que ofrece para la participación “cuando convoca a dar testimonio, denunciar u opinar sobre diversos problemas o prioridades de la agenda mediática” (Winocur, 2002:15).

¿Qué ocurre con la televisión? Esta es catalogada como “el fenómeno técnico-mediático-cultural más importante para las mayorías que habitan los países latinoamericanos” (Orozco, 2001:11). Ella convoca integralmente a los individuos, al tele-auditorio que participa en la televidencia con todo lo que es. Pero no sólo esto. Ella es imagen. Imágenes visuales de las cosas, de las personas y del mundo. Imágenes que se pueden volver contra representaciones tradicionales de las relaciones sociales y del propio individuo y de las instituciones.

El temprano desarrollo de la televisión comercial como entretenimiento y el gusto de la mayoría por ella, provocó el repudio de muchos intelectuales, lo mismo que ocurrió con el cine (Castells, 1999). Produjo un encendido debate entre los que comenzaron a ver nuevas posibilidades para la educación y para la construcción de la democracia, hasta la exaltación (Negroponte, 1999) y quienes sólo veían en este medio el empobrecimiento de las personas (Sartori, 1999). Esta última postura o movimiento de rechazo se le denomina la postura apocalíptica y ha sido más o menos constante a lo largo de la historia en relación con nuevos inventos (Gubern, 2000).

La televisión se vincula más profundamente a una nueva situación de la ciudad. Ante la experiencia cada vez más cotidiana de ciudades intransitables, inhabitables, el desarrollo de las redes de comunicación, con la televisión en el centro, median procesos que anclan al individuo al espacio privado del hogar. Lo que produce empobrecimiento del contacto o experiencia urbana directa. Estamos delante de nuevos modos de sentir y vivir lo urbano (Martín-Barbero, 2001).

Finalmente, unas palabras sobre el computador y la red de Internet. Lo primero es que “en el ámbito de las telecomunicaciones mundiales ningún sistema había exhibido una capacidad de expansión tan rápida y de cobertura tan amplia como la red de redes informática conocida como Internet” (Fuentes, 2000:23). Esta expansión, indica el mismo autor, está vinculada a los procesos de articulación del nuevo orden global. Lo segundo es que dada la perplejidad provocada por su desarrollo, el escenario es contradictorio. “Unos entienden la mundialización (o globalización) como la promesa de un planeta democrático unificado por una cultura universal, un planeta reducido por los medios a las dimensiones de una ‘aldea global’... Otros ven en ella la pérdida irremediable de identidad y la deploran. Por último hay otros que militan para afirmar sus particularismos hasta el punto de hacer uso de la violencia” (Warnier, 2002: 25).

Y en tercer lugar, en el computador como terminal de la red formada por Internet, confluyen y se integran varios modos de comunicación. Esto habla de “la formación de un supertexto y un metalenguaje, que por primera vez en la historia, integran en el mismo sistema las modalidades escritas, oral y audiovisual de la comunicación humana” (Castells, 1999: 359). En definitiva, la revolución de Internet ha comenzado a dar el golpe de gracia a la hegemonía de la cultura letrada ilustrada. Pero al mismo tiempo ha desbordado los marcos tradicionales para el estudio de la comunicación social o de las ‘interacciones simbólicas’ (Fuentes, 2000). Más adelante se verá que lo anterior ha creado una gran inestabilidad social que representa una oportunidad de radicalizar la solidaridad. Posibilidad que se enfrenta a la ofensiva del mercado como solución global que diluye la política.

3) Descentralización, diversidad cultural e interconexión La Sociedad Global como ruptura del ‘Paradigma Ilustrado’

La racionalidad moderna, fundada en la premisa del progreso científico y técnico, en el triunfo de la razón como revelación de la realidad objetiva, en una concepción lineal de etapas o fases evolutivas que las distintas sociedades tendrían que atravesar para acceder a la modernidad, se enfrenta en este tiempo a la crisis de su paradigma que se manifiesta en el estallamiento creciente de conflictos sociopolíticos derivados de la desigualdad, en el regreso de cierto tipo de fundamentalismos que la razón moderna creía erradicados, en el desdibujamiento del sueño iluminista que creía que el progreso era la llave para conquistar un desarrollo equitativo, armónico y ascendente.

Rossana Reguillo

Si estamos inmersos en una crisis sistémica (Wallerstein, 2001) significa que la racionalidad lineal ilustrada está dejando de ser un rasgo estructural dominante de las sociedades contemporáneas. Esta racionalidad funcionaba como paradigma, tanto para las prácticas sociales que explícitamente reproducían el orden basado en Estados-Nacionales, como para aquellas que lo cuestionaban, pero suponiéndolo. La crisis de las instituciones que operaban en el ámbito espacio-temporal nacional es la crisis del pensamiento racional ilustrado que le dio forma. La crisis del paradigma ilustrado.

La denominada “sociedad global” refiere escenarios sociales marcados por una serie de desplazamientos, de los cuales destacamos algunos: El primero, el que va de las instituciones tradicionales (la escuela, la familia, la Iglesia, etc.) a los medios masivos que, convertidos en

“espacio público” y actores sociales, son claves para la producción y reproducción cultural. El segundo, el que toca el cambio en los modelos sociales de comunicación; del modelo centralizado (lineal y basado en el libro) al modelo de red (descentralizado, apoyado en medios audiovisuales) cuyo icono es el computador conectado a la red de Internet.

Estos desplazamientos tienen algunas consecuencias. Una es la emergencia de dos características de la política: su dimensión cultural y comunicativa. A este respecto Garretón (1992: 9) dice que “en la década de los cincuenta-sesenta, el tema principal de la política fue el desarrollo. En la década de los setenta-ochenta, fue el cambio político. En la década del noventa y las que vienen, el tema central será la cultura: el tema del sentido, del lenguaje, de las formas de convivencia, comunicación y creatividad. La otra consecuencia es la inserción en el escenario público mediático de las culturas que habían sido arrojadas a la sombra de *la cultura nacional*. Han cambiado los modos de construir la identidad. El espacio-tiempo local nacional no es la única referencia (Lull, 2001). No obstante esto ha creado el sentimiento contradictorio de que se están perdiendo culturas locales, de donde brotan los fundamentalismos (Warnier, 2002). Lo que esto significa es que la comunicación está descolocando las culturas porque “la mediación tecnológica ha dejado de ser instrumental para convertirse en estructural” (Martín-Barbero, 2002: 225).

Estamos delante de la ruptura de la *matriz ilustrada*, dentro de la cual la secularización y la racionalización eran aspectos que la teoría social clásica, en su esfuerzo por dar sentido a las sociedades industriales en formación, asume como clave de la dinámica sociocultural (Thompson, 1999; Touraine, 1994). En el plano del pensamiento social la perspectiva ilustrada entra en crisis a partir de los años 60, cuando se comienza a romper el consenso ortodoxo en ‘las Ciencias Sociales’. Diversas voces teóricas “se unen en su rechazo a la tendencia del consenso ortodoxo a ver la conducta como resultado de fuerzas que los autores ni gobiernan ni comprenden” (Giddens, 1984:17), y aún hoy es objeto de discusión. Wallerstein (2001:263) defiende necesidad de una revisión profunda del concepto de racionalidad en las ciencias sociales en cuanto que “ todos (los) pensadores formativos (de la sociología), eran hijos de la ilustración”. Mientras tanto en la investigación de la comunicación en América Latina es en los años ochenta que se produce una crítica del pensamiento lineal (Mattelart, 1982) cuestionando el modelo de comunicación (emisor-mensaje-receptor) que de él se deriva en tanto que entraña una concepción mecanicista de lo social. Este cuestionamiento permite dar relevancia en la comunicación al sujeto y a la cultura, con lo cual

se produce el tránsito del modelo de comunicación de *transmisión* (Torres, 1995)⁶ de mensajes al modelo *cultural* (Grossberg, 1998). El modelo cultural, según indica, vincula los procesos de comunicación a la producción de una cultura común. Este retorno del sujeto “habla a la vez de un movimiento en la sociedad y en la investigación: interrogación sobre el rol de la sociedad civil, de la ciudadanía, en la construcción cotidiana de la democracia, y sobre la actividad del receptor en su relación con los medios” (Martín-Barbero, 1997:27)

En la actual fase del capitalismo neoliberal, la comunicación se ha vuelto central para el propio modo de organización de la sociedad contemporánea, ella ha pasado a operar en las lógicas internas del funcionamiento del sistema social (Vassallo de Lopes, 1999), lo cual no implica nacimiento automático de la ciudadanía. Una sociedad “comunicacional” propuesta como un nuevo paradigma, incluso en sustitución de la idea de progreso, centro de la ilustración, no traerá automáticamente la felicidad y el bienestar (Ramonet, 1997). El camino de la construcción de una nueva ciudadanía se topa con un rasgo dominante de la sociedad globalizada: la comunicación estructurada desde lógicas mercantiles. Ella empuja las dinámicas culturales y políticas en la dirección contraria de la democracia y al mismo tiempo, “se ha convertido en el más eficaz motor de desenganche e inserción de las culturas en el espacio tiempo del mercado y las tecnologías globales” (Martín-Barbero, 2002) En las sociedades contemporáneas la “hegemonía comunicacional del mercado” (Martín-Barbero, 2002: 32) arranca a la política su función de elaboración de aquél sentido de vivir juntos (Lechner, 1999). Con lo cual quedan comprometida las tareas de representación, regulación y coordinación, mediante las cuales, la democracia cumple su misión central: construir un mundo común. Este es el sentido originario de la soberanía popular; son los ciudadanos los responsables de decidir el orden de su convivencia. Veamos este punto con más detalles.

4) La hegemonía comunicativa del mercado

El mercado florece con la incertidumbre (llámese competitividad, desregulación, flexibilidad, etc.) y, para nutrirse, la reproduce en cantidades cada vez mayores. Lejos de ser un elemento de proscripción para la racionalidad de mercado, la incertidumbre es su condición necesaria y su producto inevitable. La única equidad que produce el mercado es una situación casi igualitaria de incertidumbre existencial, compartida por triunfadores (siempre triunfadores ‘hasta nuevo aviso’) y derrotados.

⁶ En donde se encuentra una amplia crítica al modelo de transmisión.

La ofensiva cultural del liberalismo reciclado tiene la capacidad para incorporar las críticas y opacar demandas sociales con productos de consumo. Es en este sentido que Hopenhyn (1994) muestra como las críticas posmodernas han sido instrumentadas para justificar los avances del mercado. De ahí que la racionalidad mercantil se ha convertido en la característica dominante de las sociedades contemporáneas. Es una lógica hegemónica, que si bien está en la raíz del capitalismo, lo que hoy vemos es su madurez.

En este comienzo del siglo XXI, el nacimiento de un espacio-tiempo global parece tener características inversas y al mismo tiempo similares con el nacimiento de los Estados-nacionales. En primer lugar, el mismo Estado-nacional está siendo presionado a rehacerse para una lógica mayor o global, como lo fueron las pequeñas culturas que él desintegró para nacer. Sin embargo, es necesario decir que este es un proceso diferenciado según la región del mundo. En procesos como el de la Unión Europea y el MERCOSUR se trata del mutuo acuerdo entre los estados. Pero en el caso de muchos países empobrecidos del sur, se convierte en presión para reformar la justicia, el Estado, los mecanismos electorales, etc. Estas reformas crean las condiciones para la inversión extranjera, para la libre circulación del capital, y en estos procesos, los actores sociales emergentes tienen una participación muy restringida, lo cual habla de la reedición de la exclusión dentro de un discurso que promueve descentralización y diversidad. En la lógica del mercado es un proceso profundamente fragmentador, pero que propone participación en el consumo desde los individualismos culturales y mediante la reducción de la política a la formalidad de mantener la libre circulación de capitales y de las elites. Las corporaciones financieras y mediáticas proponen la inserción en el mundo globalizado simple y llanamente mediante la participación virtual: Consumiendo Internet. Viene al caso comentar que todos los medios masivos siempre han estado atravesado por las luchas de poder (Mata y Gutiérrez, 2001) por el debate ligado al servicio público o a su uso comercial. En una descripción sobre los desarrollos de Internet, Fuentes (2000) destaca que en su última fase en los años 90 Internet se ha caracterizado por el paso de la expansión de un sistema de servicio público de cobertura potencialmente mundial al predominio de su utilización comercial.

Mientras que en el Estado-nacional la diversidad era un obstáculo político y económico, en el contexto actual, la diversidad cultural se ensalza y desde el punto de vista económico, con el nacimiento de las industrias culturales, es fuente de acumulación de capital. En tercer lugar, por efecto de estas mismas industrias, los saberes han sido liberados cuando la fuente del poder político dependía -en los Estados-nacionales- de su control, producción y distribución. El poder parece haber emigrado del espacio público gobernado por la política. La mayoría de las decisiones que le concernían a la política ahora son tomadas en espacios transnacionales que no tienen control alguno. “Los poderes más fuertes circulan o fluyen, y las decisiones más decisivas se toman en un espacio muy distante del ágora o incluso del espacio público políticamente institucionalizado; para las instituciones políticas de turno, esas decisiones están fuera de su ámbito y fuera de su control” (Bauman, 1999:13).

En consecuencia, parece que hemos pasado de un mundo formado por Estados nacionales, donde el centralismo político y la unificación cultural sustentaban la vida económica; a un mundo globalizado donde la economía neoliberal presiona la descentralización política y “promueve la diversidad cultural” como la condición de su existencia. La inexistencia de límites ¿Pero cómo llegó a ocurrir esta mutación?

Para comprender esta *mutación* es necesario percibir que las formas de producción vinculadas a la economía mundo, son las que han entrado en fase de aguda recomposición (Reguillo, 1997) y en este sentido lo que nombra el término “globalización” desde el punto de vista del mercado es el nacimiento de una *cultura global* que simula la participación de la diversidad, pero en realidad la funcionaliza para propósitos mercantiles y políticos, paradójicamente, despolitizando la pluralidad. La diversidad tiene espacio en el mercado, pero no en la toma de decisiones que afectan los modos particulares de convivencia. Exactamente la función que tuvo “la cultura nacional” en los Estados nacionales: la capacidad de folklorizar la diferencia para legitimar los intereses y visión del mundo de la burguesía naciente; sólo que hoy día esta folklorización viene en productos simbólicos que están a la venta en el mercado.

Algunos ejemplos en televisión, por decir “Discovery Channel”, “History Channel” y “National Geography Channel” suelen traer a la pantalla reportajes de pueblos africanos, orientales o latinoamericanos, donde explotan sus dramáticas formas de vida, la maravilla de su integración con la naturaleza, o simplemente las maravillas de sus muy diferentes costumbres. Pero normalmente estos reportajes nada dicen de la exclusión y de la violencia que se ha ejercido contra estos pueblos. Otras veces simplemente presentan los montajes que se hacen para turistas, colocándolos como si así fuera el modo de vida de todo un pueblo. En general la clave de estos programas es que se trata de un esfuerzo del canal de “ir más lejos para que el televidente esté más cerca”: slogan actual de *National Geography Channel*. Ellos nos ahorran el esfuerzo de la interacción con otros distantes. El esfuerzo de conocer por nuestros propios medios. Sin embargo como ya sabemos, el sujeto-audiencia se apropia de estos productos y los utiliza de modos muy diversos. Pero, en la medida en que los contextos locales se insertan, se reconfiguran dentro de los referentes mediáticos, la ideología del mercado gana espacio como movilizador del significado, aunque simultáneamente abre las condiciones a nuevos modos de nombrar, de practicar lo cotidiano. Es el doble proceso del desarraigo y arraigo de la tradición (Thompson, 1998)

5) Democratización de la democracia Sociedad civil y ciudadanía

Lo que se necesita en los países democráticos es una profundización de la propia democracia. Lo llamaré democratizar la democracia. Pero esta, en la actualidad, debe volverse transnacional. Tenemos que democratizar por encima—y también por debajo—del nivel de la nación. Una era globalizadora requiere respuestas globales, y esto se aplica a la política como cualquier otra área.

Anthony Giddens

El ideal de la filosofía del derecho que piensa la ley como aquella que otorga derechos e impone obligaciones a los ciudadanos, a la par que constituye el Estado-nacional (Villoro, 1998) se ha desdibujado. En otras palabras la ciudadanía entendida “como un concepto que incluye todas las prerrogativas y subordina las diferencias en función de la igualdad de derechos definidos en términos universales y establecidos jurídicamente” (Winocur, 2002:91). Este concepto ha sido erosionado como resultado de la aparición de nuevas identidades, por los conflictos étnicos, por la crisis de las formas tradicionales de participación y representación política y por los procesos de globalización (Winocur, 2002: 92).

La democracia liberal convirtió la ley en una letanía que no se interesó ni por la razón ni por los sentimientos del individuo concreto (Cortina, 1997). Nos encontramos delante de la emergencia de una ciudadanía que no tiene como referente el meta relato liberal o el marxista (Hopenhyn, 1994). Es una ciudadanía multifacética, mucho más concreta que formal. Cortina (1997: 36-38) la describe desde cinco dimensiones: la dimensión política (recupera su raíz griega) que permite el paso de la democracia representativa a la participativa; la ciudadanía social que reclama un Estado que haga justicia; la ciudadanía económica, olvidada por la noción más política; la ciudadanía civil, que intenta recuperar todo el aprendizaje ciudadano que se da en la sociedad civil; la ciudadanía intercultural, dado que las ideologías grupalistas se refieren a la coexistencia de diversas culturas en los espacios nacionales; y la ciudadanía cosmopolita.

Estas dimensiones nos parecen valiosas porque recogen las transformaciones de la ciudadanía. Por un lado su referencia a un territorio concreto (una comunidad, una nación) y por otro lado, la dimensión global. Además retoma las transformaciones sobre el sentido de lo cultural, la necesidad de una democracia que la integre en la doble lógica de la pertenencia y de justicia. La universalidad consiste en garantizar las distintas expresiones culturales y su interacción, con apego a las leyes comunes. Y por otro lado, pone a la política delante del reto de organizar, conducir y representar una ciudadanía multidimensional dentro de un orden social justo que cuente con la adhesión del individuo y que esté articulado con instancias globales.

Esta nueva perspectiva de la ciudadanía tiene su fundamento en los cambios sociales estimulados por la revolución tecnológica impulsada por el capitalismo (Wallerstein, 2001). Hablamos del nacimiento de la sociedad red (Castells, 1999); que tal vez, como una consecuencia no buscada (Giddens, 1984) ha contribuido con el nacimiento de otros modos de comunicación. Otros modos de percibir y hacer sentido sobre lo real que corren por fuera de las instituciones tradicionales y por fuera de las lógicas del mercado, aunque éste se beneficie económicamente de los nuevos intercambios. Hablamos de modos no mercantiles de comprender las relaciones entre los sujetos y entre las naciones. Es aquí que encuentra su fundamento una posible cultura de la solidaridad global. Una resignificación de la globalización como la posibilidad de internacionalizar y potenciar la ciudadanía. Que es lo mismo que intentar conducir los cambios hacia la democratización de la democracia (Giddens, 1999).

La sociedad civil⁷ no se puede considerar como una realidad homogénea, o simplemente como el retorno de piezas arqueológicas. “No son las nacionalidades y otros regionalismos sociales, culturales, políticos y económicos los que regresan como si fueran vestigios arqueológicos, sino vestigios que adquieren otros significados y que son puestos en otras perspectivas” (Ianni, 1999: 23); pasan a formar parte de sociedades donde hay movimientos sociales de cuño nuevo (por ejemplo los ecológicos) donde se alteran las relaciones, los procesos y las estructuras de dominación y apropiación, integración y antagonismos gracias a las fuerzas que mueven la sociedad civil mundial.

No obstante hay que recordar que el movimiento por la ciudadanía está en formación, que los escenarios sociales están atravesados por fuerzas de integración y desintegración (Ianni, 1999). Por ello, la producción, la significación, la participación y la organización, constituyen escenarios de múltiples tensiones (Reguillo, 1997) donde los mapas cognitivos han sido erosionados; lo que equivale a una crisis de fundamentos para la acción social. Con ello, nos enfrentamos a un problema práctico (Lechner, 1999) que exige cambios estructurales en las instituciones que componen los campos sociales de interacción y que asignan a los movimientos sociales una enorme responsabilidad. Desde el punto de vista de la política, la socialización reclama un equivalente global de la propiedad pública (Hein, 1994). Sin embargo “no existe ningún motivo para suponer que el traslado de la soberanía política a instancias globales transcurrirá en forma más libre de contradicciones, más lineal, más planificada que la formación de los Estados nacionales burgueses” (Hein, 1994: 99).

En este contexto “la ciudadanía” se ha convertido en territorio de disputa entre dos tendencias claramente discernibles. En primer lugar, la que avanza desde el neoliberalismo renovado que impulsa la hegemonía comunicativa del mercado. Es decir, el individuo se ve atrapado por el torbellino formado por las presiones del consumismo contra la ciudadanía (Klein, 2001) Y en

⁷ La sociedad civil no es sinónimo de sociedad política, ni de mercado, ni es una propuesta que busca anular la acción del Estado. La sociedad civil es el dominio que puede mediar potencialmente entre el Estado y los sectores privados y ofrecer a las mujeres y los hombres un espacio para actividades que son a la vez voluntarias y públicas; un espacio que una a la virtud del sector privado -libertad-, con la virtud del sector público -preocupación por el bien común. La sociedad civil es pues pública sin ser coercitiva, voluntaria sin ser privada (Artiles, 1996: 23).

segundo lugar, las tendencias que impulsan los movimientos sociales que luchan por ampliar su participación ciudadana. Que aspiran a sociedades más igualitarias y democráticas. Estos buscan rehacer el espacio público, desde el sentido práctico (razón práctica) de que necesitamos debatir los asuntos relativos a los modos en que deberemos vivir juntos. Mientras, la racionalidad mercantil que moldea la producción de comunicación masiva, abre un espacio ancho mediático para que cada uno tenga su “lugar”, pero no espera redireccionar el estado de cosas.

Esto quiere decir en el caso de la televisión “que la participación se traduce y reduce a meras exclamaciones o reclamos al viento o en compulsivos zapping bajo techo” (Orozco, 2001:24-25) Y en el caso de la radio hoy abundan programas donde la participación no sólo se constituye en una característica del formato, sino fundamentalmente es una estrategia de legitimación de su discurso de dichos espacios (Winocur, 2002). Discurso que o bien se queda en la participación en sí misma o bien puede trascender a un lógica pública (Winocur, 2002:200). Lo primero es lo que se le critica a las radios populares participativas. Su incapacidad de llevar la participación a la dimensión pública al mismo tiempo que su incapacidad de dialogar con los individuos concretos que hoy exhiben una mayor reflexividad (Alfaro, 2002).

6) Nuevos modos de contar el mundo Crisis de los modos dominantes de narrar la modernidad

Los procesos de transformación producen perplejidad y desconcierto. No sabemos a qué atenernos; ni el pasado nos sirve para descifrar los cambios ni podemos anticipar el porvenir de ellos. Una primera constatación concierne la erosión de nuestros mapas cognitivos con los cuales ordenábamos la realidad social. Carecemos de códigos interpretativos que puedan dar cuenta - y dar sentido- de los cambios sociales. No se trata de un problema intelectual, sino práctico. Los actores políticos desconocen a la sociedad a la cual pretenden representar, regular y conducir. A la inversa, los ciudadanos ya no saben que pueden esperar de la democracia y exigir a la política.

Norbert Lechner

La crisis de las sociedades modernas ha generado un intenso debate sobre el sentido de las transformaciones que estamos viviendo. Lo que parece un lugar común es que el “paquete de cambios” en el que estamos inmersos (Giddens 1999), no revelan toda su complejidad si se piensan desde las estructuras teóricas tradicionales “que en muchos aspectos son, tristemente inadecuadas” (Thompson, 1998: 23). Inadecuación ligada al maniqueísmo y estado centrismo que ha dominado

en las ciencias sociales (Wallerstein, 1996:84). El antropólogo colombiano Arturo Escobar interesado en las consecuencias del cambio de época, plantea que el paradigma liberal se basa en los principios del individuo, el mercado y una visión de la sociedad, el Estado, muy marcadas por la experiencia Europea y cuyos fundamentos fueron puestos desde la ilustración. El Marxismo por su parte, en vez de fundarse en el individuo y el mercado, tomó como punto de partida la producción y el trabajo, situando el motor de la historia en la lucha de clases. Indica Escobar “que en épocas recientes el marxismo dio origen a teorías tales como la dependencia, la articulación de modos de producción, sistemas mundiales, regulación, postfordismo, etc...” (Escobar, 1999: 20).

Escobar inscribe su texto dentro del post-estructuralismo, tercera vertiente en la teoría social moderna: “esta vertiente coloca la base del conocimiento y de la dinámica de lo social, no en el individuo-mercado ni en la producción-trabajo, sino en el *lenguaje y la significación*” (Escobar, 1999: 21). La premisa central es que el lenguaje y la significación son constitutivos de la realidad. Es a través del lenguaje y del discurso que la realidad llega a constituirse como tal, lo cual no niega la materialidad de lo real. El liberalismo y el marxismo aún son importantes en el mundo globalizado, pero no proporcionan respuestas a ciertos procesos sociales y culturales, como por ejemplo:

“la producción de identidades y subjetividad a través de prácticas de discurso y poder; el análisis de la relación entre poder y conocimiento en la producción de lo real y la identificación de sitios y de formas subalternas de producción de conocimiento, cuyo potencial para reconstrucciones de mundos puede entonces ser alimentado; las dinámicas culturales de hibridación que, según algunos caracterizan las sociedades modernas en América latina. Y un delineamiento de la modernidad como una configuración cultural y epistémica particular” (Escobar, 1999:22)

Aunque el propio Escobar manifiesta que el paradigma dominante aún es la teoría social liberal, lo que nos interesa indicar es que con el advenimiento de la “sociedad global” los relatos totalizantes han entrado en crisis. Por lo tanto, la realidad social, que avanza a una velocidad mayor que nuestra capacidad de nombrarla (Reguillo, 1997) es un territorio de *disputa discursiva*. De un lado, las grandes corporaciones mediáticas, que representan un liberalismo renovado, intentan “masticar la diferencia y convertirla en mercancía folklorizada, exótica y por lo tanto superficial” (Reguillo, 2002:27), colocando al mercado como enunciador central y como conductor y regulador de la dinámica social. La desagregación a la que someten los medios la pluralidad social convierte la diferencia en mera estrategia de rating (Rey, 1999). Desagregación que se traduce en incertidumbre, lógica que produce y sustenta el mercado, oscureciendo los referentes para la acción

(Bauman, 1999). Por otro lado, los actores sociales diversos “luchan por colocar en el espacio público su propia voz y su visión-versión de la historia, de la cultura, mundo” (Reguillo, 2002: 27).

Se ha roto, en definitiva, la promesa moderna de que el paso de un orden recibido (influenciado por el dogma y la religión) a uno construido racionalmente (Lechner, 2002) supondría un enfoque más razonado de la vida práctica (Giddens, 1999) y de ese modo los seres humanos podrían conducir mejor -controlar- la historia para propósitos decididos por los seres humanos. Giddens (1999) dice que los filósofos de la ilustración se orientaban dentro de una máxima simple, pero muy poderosa: Cuanto más capaces seamos de comprender racionalmente el mundo y a nosotros mismos, mejor podremos manejar la historia para nuestros propósitos. Y añade que ésta máxima fue formulada de un modo sencillo por Karl Marx “hemos de entender la historia para poder hacer historia” (1999: 14)⁸. Sin embargo, ante la desarticulación de la idea de que el mundo es una totalidad⁹ esencialmente ordenada (Bauman, 1997) y rotas las ilusiones del progreso, de una vida estable y ordenada, los seres humanos enfrentamos -de nuevo- la tarea de reconstruir el orden social con la humildad de que nunca seremos capaces de ser los amos de nuestra historia, pero con la determinación de que podemos y debemos encontrar maneras de controlar las riendas de nuestro mundo desbocado (Giddens, 1999).

En América Latina esta búsqueda se inicia sobre las cenizas de los restos de sueños de transformaciones revolucionarias (Hopenhyn, 1994; Wallerstein, 2001), y de los frustrados procesos desarrollistas que marcaron la modernización en los países pobres; que lo único que produjeron fue la representación de estos países como “tercer mundo” y como “subdesarrollados”. Si algo bueno tiene la presente crisis en nuestros países es que estamos saliendo de un proceso en que “la realidad había sido colonizada por el discurso del desarrollo, y quiénes estaban insatisfechos con el estado de cosas tenían que luchar dentro del mismo espacio discursivo por porciones de libertad, con la esperanza de que en el camino pudiera construirse una realidad diferente” (Escobar, 1999: 36-37).

⁸ Giddens indica que Marx y el marxismo guiados por este principio tuvieron un enorme influjo en el siglo XX. En su libro *La Constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, este autor lo dedica a explicar la complejidad de la frase de Marx.

⁹ Percepción del mundo que tiene que ver con el concepto totalizante de razón.

A raíz de la caída del socialismo se aceleran procesos de recomposición de la economía mundial y de los modos de pensar. Se abren posibilidades de nuevas representaciones de lo social porque pierden legitimidad las narrativas dominantes. Este tipo de conexiones entre legitimidad de modelos narrativos y reproducción de un orden social ha sido analizado con detalles por Said (1996) en su libro "Cultura e imperialismo", donde el objeto de estudio son novelas inglesas de los siglos XIX y XX como mecanismos de representación, que vinculados con el espacio social (de autoridad), "se ha demostrado que (...) son responsables de mantener subordinado al subordinado e inferior al inferior" (1996:141). Said expresa que los mecanismos de representación son mediados (legitimados) por presiones sociales, que por ejemplo, determinan como se debe representar razas y clases consideradas inferiores.

Cuando desde mediados de los años 90 "la retórica del desarrollo—por no hablar de la del socialismo—había sido substituida por la de la globalización" (Wallerstein, 2002:41) el neoliberalismo parecía consolidado. Sin embargo por todo el planeta ha comenzado a propagarse un movimiento alternativo, como el que se expresa en el *Foro Social de Porto Alegre*, cuyo lema es que otro mundo es posible (Wallerstein, 2002); lo que quiere decir que es posible profundizar tantas tendencias críticas del desarrollismo (y ahora contra la globalización de la pobreza) que de algún modo se canalizaban a través de los movimientos revolucionarios. Entre estas tendencias críticas Escobar (1999) cita la pedagogía del oprimido de Freire (1970); el nacimiento de la teología de la liberación durante la conferencia episcopal latinoamericana celebrada en Medellín en 1964; así como las críticas al 'colonialismo intelectual' (Falls Borda, 1970) y la dependencia económica (Cardoso y Faletto, 1979) de finales de los sesenta y comienzos de setenta. La crítica más perceptiva del desarrollo correspondió a Illich (1969). Para Escobar todo este movimiento crítico se retoma en los noventa, pero antes fueron insuficientes para articular el rechazo sobre el discurso en el que se fundaban.

Sin embargo, como ya hemos apuntado, todos los movimientos sociales que luchan por la construcción de un orden mundial realmente democrático enfrentan la ofensiva de una racionalidad totalizante, así como las pretensiones colonizadoras del discurso del mercado, que está produciendo una peligrosa privatización de la utopía y de los modelos del bien—con los modelos de vida buena que emergen y se separan del modelo de sociedad buena— (Bauman, 1999). En América Latina,

hoy se puede hablar de que están en marcha en los espacios mediáticos globalizados, procesos de representación que ratifican de forma peligrosa que su identidad política está deteriorada lo cual refuerza más la idea de contaminación que de solidaridad (Reguillo, 2003). Este tiempo de transición es clave porque no parece que el mercado haya ganado aún la batalla. Y en este sentido, todos los esfuerzos por nombrar la realidad de otro modo son bienvenidos porque de ello depende la posibilidad de practicarla de un modo distinto: practicarla desde modos democráticos y más igualitarios. Porque como afirma Wallerstein (2001) en circunstancias como estas pequeños inputs pueden tener grandes efectos, lo contrario de los tiempos en que la estabilidad del sistema hace poco menos que irrelevantes los grandes inputs.

No cabe duda que los proyectos de comunicación alternativa tendrán un papel relevante en la búsqueda de sistemas sociales alternativos. Tal es el caso de las afiliadas de ALER. Pero dado que atraviesan por un profundo distanciamiento de las sociedades contemporáneas, no pueden afrontar el nuevo desafío sin antes comprender la raíz de su propia crisis. Es en este sentido que es pertinente preguntarse ¿De qué manera se conecta la crisis de las Rps dominicanas con los problemas de interpretación y comunicación del acontecer, de cara a los desafíos generados por la crisis de la racionalidad y canon moderno, en relación con la comunicabilidad del mundo? (Reguillo, 2002). Si en el pasado la comunicación de las radios alternativas se hizo cargo de las desigualdades sociales: ¿De qué se puede hacer cargo en el presente de las sociedades latinoamericanas?

En el siguiente capítulo, se explicitan las características de la crisis de las Rps. En primer lugar desde el contexto latinoamericano y en segundo lugar, desde el contexto de la República dominicana, donde ALER cuenta con siete emisoras afiliadas. El caso dominicano se explora como un ejemplo de intento de renovación institucional, que resultó fallido, entre otras razones, porque se mantuvo dentro de una lógica de centralización.

