

Comunicación y Cultura: dos conceptos para pensar una difícil modernidad

Javier PROTZEL

TIEMPO aparentemente poco propicio el de la crisis para reflexionar acerca de comunicación y cultura. La hiperinflación de 1988 devoró los frutos de la bonanza populista de tres años atrás, sometiendo a los peruanos a un empobrecimiento tan abrupto y penoso que escasamente tiene precedentes en este siglo, en infeliz añadidura a antiguos padecimientos. En la medida de la multiplicación de los precios, el consumo se ha ido replegando de lo suntuario a lo necesario, para llegar de ahí a lo desesperadamente esencial, o en tantos otros casos, al hambre. El acceso a los bienes del mercado, que inserta la rutina cotidiana del ciudadano en la modernidad, ha dejado de permear intercambios habitualmente percibidos como naturaleza para que éstos se transfiguren en arbitrariedad. Los objetos ofertados lucen ahora ajenos, distantes, desnudados en componentes de un tenso e incontrolable proceso de producción social. La lógica de la crisis —sobre la cual todos especulan pero que nadie acierta realmente a explicar— favorece el discurso del cálculo con su cifrado vaticinio de costos, ingresos, precios, como si ante el colapso del progreso, éste necesitara existir aunque sea en tanto ideología, a falta de poder manifestarse como realidad. De esta suerte, “todo” ha devenido en económico.

Ello ha puesto en desmedro la espesura del sujeto, privilegiándose un razonamiento de lo social basado en los “agentes económicos”, dándose la mano una mentalidad tecnocrática muy contemporánea, proclive al autoritarismo, con una regresiva y sintomática vuelta al imagi-

nario totalista del siglo pasado —el de Bentham, y porqué no, el de cierto Marx—, que retoma el deslumbramiento ante el incipiente capitalismo industrial enfatizando la centralidad del trabajo, la utilidad y el comercio en inquietante menoscabo de lo simbólico.

Frente a ello, huelga extenderse en demostrar que la crisis peruana y de otros países de la región, sin perjuicio de su especificidad económica y financiera, acontece englobada en un largo y agitado período de transformación cultural. Durante éste, la redefinición de expectativas individuales y colectivas ha sido tan profunda como la de los modos de intercambio que les subyacían. Referirse a fenómenos como la migración o el acceso al mercado es también aludir a cómo hoy, sin que nos terminemos de percatar, ocurre un desplazamiento secular de los dispositivos de comprensión y significación de la realidad de quienes los protagonizan. No es equivocado señalar, como lo hacen actualmente los historiadores de las mentalidades, que la mirada del "tiempo corto", al detenerse a explicar las crisis económicas y políticas, soslaya la historia del "tiempo largo", de lo que permanece: de las culturas y de los modos en que los hombres se comunican.

El verdadero rostro de nuestra modernidad, consecuente a la disolución de los localismos y a la apertura a la transnacionalización, refleja ahora algo tan inocultablemente distinto de la ilusión de identidad nacional cultivada pocos lustros atrás, conscientemente o no, desde bases indigenistas, como de los sueños desarrollistas de una cultura de masas homogeneizante. Precisamente con esta crisis del mercado de bienes económicos —utilizando los términos de Bourdieu— el modo de formación del otro, el de los bienes simbólicos, se cuestiona. Y las interrogaciones que se abren conciernen no sólo a los economistas sino a quienes se ocupan de la comunicación y la cultura. Por ende no basta con examinar la territorialización de la información periodística, la publicidad o los géneros narrativos. Es preciso comprender cómo la amalgama de modos presentes de resignificar, sentir o actuar traza en escorzo el mapa de nuestra multiculturalidad, constituyéndose en el reverso significante, vivo, de la medalla con que esta crisis económica nos premia, en sus vertientes de descomposición y recomposición.

En este ensayo me referiré en primer lugar a dos actitudes contrapuestas respecto a comunicación y cultura, derivadas de experiencias y horizontes ideológicos y profesionales diversos, que en cada caso enfatizan un campo en detrimento de otro, generando recíprocos reduccionismos. Esta constatación nos conducirá más adelante a señalar cómo sin embargo los procesos de cambio cultural, cara a los medios masivos, admiten más de una sola lógica, para ver finalmente cómo esta década replantea las relaciones entre tradición y modernidad.

DOS VERTIENTES DE ANALISIS

Muy en la tradición del universalismo occidental, las tendencias hegemónicas en materia de comunicación aspiran a crear una ilusión de totalidad. Es necesario recordar que éstas se sustentan en una base eminentemente instrumental: la teoría de la información. Gracias a ella todo es cuantificable, clasificable de modo que lo real se agota en su sistematización y en el conocimiento de la lógica de sus procesos constitutivos. De esta suerte, todo podría descomponerse en *bits* de información y todo ser transmisible, comunicable. Ese modelo, inspirado en los estudios de Shannon y Weaver sobre la comunicación entre máquinas —el del emisor, el mensaje, el canal y el receptor— tiene por telón de fondo una hipótesis discutible: la homología entre lengua natural y lenguajes artificiales a través del concepto-puente de *código*.

En efecto, si bien es fundamental la asimilación metodológica del conjunto de reglas de una lengua a su código, ello no supone *naturalizarlos*, es decir, substraerlos del conflicto histórico del que son producto. Oscar Landi¹ anota que la reducción de la lengua al código conduce a que éste último sirva de modelo a las lenguas artificiales, en las que los signos se corresponden entre sí de manera absoluta. Plantea que la univocidad de los lenguajes informáticos le cierra el paso a la polisemia y a la ambigüedad de la lengua natural. De esta falsa homología se desprendería por un lado que "... El emisor y el receptor de los signos deben poseer el mismo sistema de reglas y se debe reducir al máximo los ruidos que puedan interferir entre ellos",² y por otro, que en última instancia, la cultura es

1. Cf. Landi, Oscar. *Crisis y lenguajes políticos*. Buenos Aires, CEDES, 1981.

2. *Ibid.*, p. 46.

no solamente pensable en términos de modelos formales sino asimilable en su conjunto a éstos.

Esta idealización (o ideologización) es indisociable del *ethos* de las economías altamente avanzadas, capitalistas o socialistas. Huelga describir cómo en nombre del culto a la eficiencia cada vez más áreas de la organización social tienden a ser copadas por criterios tecnocráticos de funcionamiento, derribando precisamente a todo "ruido" que escape o resista a su racionalidad productivista: así, si todo es desagregable en unidades mínimas de información todo es reproducible o simulable. Por más que quienes como J. Baudrillard³ lo anuncian bajo la forma de una contra-utopía apocalíptica cuya presencia ya es sensible, estamos lejos de poder generalizar semejante situación para América Latina. No obstante, sería erróneo afirmar que la reducción de la cultura a la comunicación se detiene en los medios masivos, pensando que ambos conceptos se intersectan sólo en la televisión, el libro o el periodismo.

Lo que hoy en día pone en juego la magnitud del desarrollo tecnológico de la comunicación va más allá de los mensajes mismos, pues la etapa en que la industria cultural se establecía principalmente en base al espectáculo y la noticia, es decir trabajando en un terreno aún en buena parte pre-tecnológico, viene siendo desbordada. Al respecto Carlos Monsiváis⁴ nos hizo recientemente una ilustración comparativa entre el melodrama cinematográfico de los años cuarenta y la telenovela actual. Decía él que ese cine populista ofrecía en espectáculo los modos de vida modestos de la ciudad aún tradicional que despierta al cambio, permitiendo que el público lo mirase sin avergonzarse de su pobreza, vinculando sus avatares individuales o familiares a la trama de un proyecto histórico vivido entonces como colectivo. En la telenovela de los ochenta en cambio, el comportamiento y el consumo de las nuevas clases dirigentes desempeña un rol modélico. Diríamos que ejerce una suerte de pedagogía moral de la movilidad social para proyectos de vida concebidos en un enfoque más individual. Y eso tiene poco que ver con la eficacia o mérito artístico de estas obras, pues en la más

3. Véanse por ejemplo sus observaciones acerca del "éxtasis de la comunicación" en Baudrillard, Jean. *L'autre par lui-même (Habilitation)*. París, Ed. Galilée, 1987. París, Ed. Galilée, 1987.

4. Entrevista a Carlos Monsiváis en *Contratexto* No. 3. Lima, Universidad de Lima, 1988.

acabada de las telenovelas, la brasileña, la promoción de objetos por medio de la publicidad indirecta lograda gracias a sofisticados procedimientos de *merchandising* narrativo se ha tornado en un asunto central.⁵

La actitud inversa de subsumir lo comunicativo a lo cultural la encontramos en una actitud que predominó en las ciencias sociales de los sesenta a los setenta. Básicamente, la exclusión de la pertinencia de los procesos constitutivos de la significación y de su circulación en el entendimiento de la cultura. Los compartimientos estancos que separaban el ejercicio de las diversas disciplinas propiciaron que la selección, y construcción de objetos de estudio estuviesen con frecuencia subordinadas a rutinas académicas o a querellas administrativas cuando no al dogmatismo. La escisión entre los campos sociológico y antropológico es ejemplar a ese respecto. De un lado, la antropología halló su terreno de ejercicio predilecto en las áreas andina y amazónica inventariando y clasificando acervos tradicionales. El peso de la actitud etnográfica y folclorística, con su inclinación a observar comunidades cerradas y reducidas, se avenía con su localismo y con una imagen estática y pasadista de las culturas andinas legada por el indigenismo. La clausura de los sistemas de significación locales ha caucionado metodológicamente el aislamiento de lo superestructural disociando el "espíritu" andino casi inmóvil para algunos, de la dinámica de los modos de producción desde la cual efectivamente se pensaba el cambio y con la cual se trabajaba. Lo que es más, se creó una equívoca unidad de la cultura o el mundo andino desde lo tradicional —un constructo de los intelectuales para Rodrigo Montoya⁶— que vivía de espaldas a su evolución real, por mucho que se tome en cuenta la existencia de orientaciones panandinas desde épocas tan remotas como las del Taki Onqoy.⁷

No se propone desconocer aquí la madurez actual del trabajo antropológico sino simplemente constatar que abordar las dinámicas actuales de los procesos de mestizaje ha implicado pensar de otra manera el dispositivo de la enunciación en que éstos funcionan, es decir, ubicar la posición correlativa de los sujetos en que se articula el acto de producción del sentido y reinsertarlos en las *mediaciones*

5. C. Marcondes Filho comenta que en tal virtud "... Crece el desinterés por la reconstrucción social o realista de los ambientes externos, que se limitan a tener piezas-símbolo de los locales imaginados". A Telenovela e a lógica do capital. En *Comunicação e Sociedade*, No. 14, São Paulo, 1986, p. 14.

6. Cf. Montoya, Rodrigo. *La Cultura Quechua hoy*. Lima, Hueso Húmero, 1987, p. 19. Montoya hace hincapié en el *localismo* de las sociedades andinas contra concepciones generalizadoras que él estima ajenas a las mentalidades y organizaciones de esa región.

7. Obviamente no está en cuestión la existencia de un enfoque comunicacional y antigua preocupación lingüística por lo vernáculo y el parentesco cercano entre la semiología y la etnología como por ejemplo lo demuestran la presencia de Saussure y Jakobson en la obra de Lévi-Strauss, quien veía converger a las ciencias humanas en una común ciencia de la comunicación. Cf. Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie Structurale*. París, ed. Plon, 1958, p. 329.

ofrecidas por el intercambio mercantil. En otros términos, se ha replanteado la lógica de la simbolización ya no sólo en base por ejemplo al ritual como sistema de comunicación incontaminado, cerrado, sino considerando la recontextualización de las matrices culturales, situándolas en la perspectiva de la radio o la escuela, la migración o el mercado, o en suma de lo que exige el tópico etnia-clase.

No obstante, la superación del impasse para analizar la comunicación desde la cultura requiere vulnerar las fronteras que separan a las diferentes prácticas de las ciencias humanas. Con Jesús Martín-Barbero se puede afirmar que "... Los límites (al establecimiento de un campo de estudio) no provenían de una u otra disciplina, sino del modelo que propone pensar los problemas desde ese lugar teoricista y ahistórico que son las disciplinas".⁸

Por otro lado, la práctica de la sociología ha seguido un camino muy diferente. No es que en ella —por ejemplo en la teoría de la dependencia— se redujese lo comunicativo a lo cultural, sino que a menudo simplemente se le evacuaba del campo de análisis para privilegiar el estudio de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales de producción bajo el prisma de la crítica al desarrollo capitalista. Erigir en dogma las categorías de un método materialista acarrea que éstas paradójicamente resultasen naturalizadas, es decir idealizadas. La práctica sociológica se centralizaba en diagnosticar los modos de producción, sus "articulaciones" y su inexorable derrotero. La sobredeterminación de la instancia económica conllevaba expulsar lo cultural a los dominios de la falsa conciencia, poniendo en sordina que lo económico inevitablemente *significa*. Cuestionada así la relación sentido/acción, la importancia del tema del sujeto social quedaba venida a menos cantonándose al actor al rol de marioneta, mero soporte de las estructuras.

Ignorar la significación ha equivalido a algo más que alojar el trama de la mass-mediación en lo superestructural o a sobredimensionar la fuerza de sus discursos. Ha contribuido a olvidar la ubicuidad del poder y del deseo, a las relaciones de complicidad, ambivalencia o seducción que subyacen al entramado del conflicto de clases y que atraviesan la cultura de palmo a palmo, desde lo que Rodrigo

8. Martín-Barbero, Jesús. *La Comunicación desde la cultura: crisis de lo nacional y emergencia de lo popular*. Seminario latinoamericano sobre cultura transnacional, culturas populares y políticas culturales. Bogotá, 1985, p. 10 (mimeo).

Montoya ha llamado la "hipocresía estructural"⁹ de la relación entre el dominado y su *alter* cultural, pasando por el encuentro de nuevos modelos de autorrepresentación corporal.

En suma, tal como la antropología no integró a la comunicación a distancia, la identificación sociológica del orden urbano-industrial con los procesos de extracción y acumulación de valor soslayó a los del engendramiento y circulación del sentido, restándole especificidad a sus mediaciones. En los últimos años se rediseña el panorama. Ello se ilustra en dos tendencias distintas en las que hoy se actualiza la relación entre comunicación y cultura en este país.

TENDENCIAS HORIZONTALES Y VERTICALES DE INTEGRACION

Debemos considerar en primer lugar el efecto integrador de cuatro décadas de migración, que relega definitivamente una visión dualista de la realidad. Al margen del fenómeno de mezcla subsecuente a la confluencia física y demográfica, las luchas por la ocupación y el uso de la ciudad, en lugar de disolver los principios andinos del intercambio, los han reeditado en una nueva versión sin la cual es imposible comprender ni las diversas formas de autoorganización de un importante sector de los limeños ni el dinamismo empresarial de los migrantes y sus descendientes. Mucho podría también decirse acerca de las prácticas y creencias religiosas populares de hoy.

Lo que es más, este desarrollo de lo popular ha acontecido a contrapelo del sistema político, cuyas instituciones y partidos han andado a remolque de la demanda social. Precisamente este déficit político es prueba tangible de la bancarrota de los principios de agregación nacional emanados de lo estatal y de la dificultad de lo que Portantiero y de Ipola llaman los "populismos realmente existentes"¹⁰ para procesar lo nacional-popular. El corolario del hiato entre Estado y sociedad civil no consiste en una mecánica dominación al desnudo. Aparecen "... Sujetos de la acción histórica (que) no se constituyen como tales en las relaciones económicas, sino 'fuera' de ellas",¹¹ esto es, en aquella cultura política no permeada por el sistema institucional.

9. Montoya, Rodrigo, *op. cit.*, p. 16.

10. Portantiero, J.C. y de Ipola, E. Lo Nacional-popular y los populismos realmente existentes. En *Nueva Sociedad* No. 54, Caracas, 1978.

11. *Ibid.*, pp. 9-11.

El nuevo rostro de las ciudades, al desdibujar la vieja ilusión criolla de una cultura hegemónica ceñida a la idea de una aculturación limitada a la asimilación de lo occidental invierte el lugar desde donde se aprecia lo cultural. Hablar de cultura deja progresivamente de ser referencia a gustos académicos.

12. Bourdieu, Pierre. *La Distinction. Critique Sociale du Jugement*. París, Ed. de Minuit, 1979.

En la perspectiva de Pierre Bourdieu,¹² la actividad cultural supone que productores y consumidores (en el sentido más amplio) concurren a un tenso *campo* común en el que recíprocamente se valoran, y despliegan sus estrategias de distinción y definición social en el espejo de los bienes simbólicos que admiran o critican. En ese caso, hacer genéricamente mención por ejemplo a la pintura impresionista o a la música barroca es aludir también a un gusto interiorizado y a un canon estilístico como hechos sociales. Implícitamente representan a una época o a un lugar determinados como a un todo arquetípico, universal, cuyo "espíritu" atraviesa en conjunto a la sociedad a la que se refiere. Es evidente, siguiendo a García Canclini,¹³ que la noción de campo es de escasa aplicabilidad en América Latina dada nuestra heterogeneidad. De ahí que erigir a las bellas artes y las bellas letras en simbólica de predilección en nuestro contexto provoque una discriminativa identificación entre arte occidental y cultura, lo que no es lo mismo. De ese modo se puede afirmar que las escuelas o estilos cumplen en su decurso con una función muy distinta aquí que en la metrópoli. Al respecto, el hieratismo de los personajes y paisajes de Francisco Laso, pintor preindigenista del siglo pasado sería la digna efigie de un clasicismo espúreo, alejado de la realidad y del público, en contraste, digamos, con la pintura de Renoir, que valiéndose de una nueva gramática plástica, restituye con su luz el clima afectivo de una época de eclosión social en el que se reconoce el nuevo pueblo urbano. Análogo es el abismo que separa la ópera de Verdi en Italia de la de Valle Riestra en el Perú.

13. García Canclini, N. *Desigualdad Social y Poder Simbólico*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1984 (mimeo).

14. Brünner, J.J. *Un Espejo trizado. Ensayos sobre Cultura y Políticas Culturales*. Santiago de Chile, FLACSO, 1988, p. 177.

Queremos decir con José Joaquín Brünner que en América Latina no hubo un proceso "desde arriba" de "profundización y diferenciación positiva a lo largo de varios siglos"¹⁴ que vinculase lo erudito con lo popular

como en Occidente. Eso, como veremos más adelante recién está ocurriendo pero bajo otras modalidades.

Por el contrario, nuestras urbes presentan un panorama hasta cierto punto inverso, en donde la heterogeneidad inventiva del movimiento social es la contrapartida del vacío inventiva del movimiento social es la contrapartida del vacío de lo nacional-estatal y de la escasa convocatoria de las instituciones dirigentes. Hoy, con casi la mitad de la población auto-organizada¹⁵ y la quiebra de las mentalidades señoriales, el interés se desplaza de los temas canónicos hacia las especies aun sin género ni nombre de la vida cotidiana, a los intersticios de sentido que no sueldan bien en la cadena oficial de la cultura.

Si las grandes corrientes urbanizadoras portadoras de su "mito del progreso" han replanteado la relación entre la ciudad y el campo dándole "desde abajo" nueva substancia a la primera, eso no significa que en otra tendencia el carácter centralizador de los grandes medios, no se haga presente. Si la "cholíficación" anunciada por Quijano en los sesenta se hizo entre otras cosas con la radio, el final de los setenta inaugura el auge de la televisión y esta década lo ha consolidado. Más útil que subrayar la territorialización del espectáculo televisivo por la red de microondas o la multiplicación de los receptores en los últimos años, es preciso destacar cómo se jerarquizan la televisión y la radio.

Sabemos que la radio es el medio de comunicación de mayor cobertura, el más y mejor diferenciado, pero también el más pobre. Su particular fisonomía se debe a la estrecha relación entre su variado uso social, la índole de la programación transmitida y las condiciones económicas de su funcionamiento. Los trabajos de Rosa María Alfaro¹⁶ muestran cómo su carácter interlocutivo y personalizado favorece la apropiación popular de este medio, cuyo contenido resulta crecientemente cotidianizado y dirigido hacia audiencias locales. Tomemos nota de que esta popularización se logra ya sea dinamizando un mercado de pequeñas empresas y actividades comerciales o semi-artesanales con cuyo aporte publicitario se solventan las emisoras, o ya sea con el auspicio de empresas más grandes, pero siempre anunciando artículos de consumo popular.



15. Tomo como referencia los trabajos de E. Ballón y T. Tovar en Ballón, E. (ed.) *Movimientos Sociales y Democracia. La Fundación de un nuevo Orden*. Lima, DESCO, 1986. También el importante trabajo de J. Golte y N. Adams. *Los Caballos de troya de los Invasores. Estrategias campesinas en la Conquista de Lima*. Lima, IEP, 1987.

16. Alfaro, Rosa María. *Modelos radiales y proceso de popularización en la radio limeña*. En *Contexto* No. 1. Lima, 1985.

Lógicamente, la diversidad de la programación y la exigüidad del capital comprometido impiden el crecimiento de estas radios sobre la base de economías de escala con públicos extensos y mayores ingresos publicitarios. Se establece una suerte de círculo vicioso que las encamina a desarrollarse hacia adentro (o en todo caso a que proliferen nuevas y pequeñas unidades) y no hacia afuera, dándole valor a la comunicación oral y sobreviviendo modestamente, pero en un *topos* cultural muy propio.

Frente a ese cuadro, que ha llegado a estabilizarse, el modelo de desarrollo de la televisión no sólo exhibe algo muy diverso, sino opuesto. Juega con principios oligopólicos: costos de producción globales descomunadamente mayores para aumentar ingresos merced a públicos más extensos. La lógica de la televisión es por ende tentacular, pues lejos de trabajar con las diferencias, su vocación sería la de pasar por encima de ellas, lo que adquiere un sesgo especial en la crisis económica actual. La rentabilidad de las empresas televisivas se ha ido reduciendo a causa de la disminución real de la inversión publicitaria,¹⁷ y a pesar de la notable ampliación de la red de transmisión y del número de aparatos receptores. Momento desafortunado, pues la televisión es lo suficientemente avanzada (en el nivel técnico) para emitirse a lo largo y ancho del mapa, pero es justo también lo suficientemente indigente para no estar en capacidad de absorber a una escala aceptable (no tan) nuevas tecnologías como el cable y la banda ancha. Irónicamente, en países de mayor desarrollo, en las que la diferenciación de las culturas de masas es mayor, rige ahora una lógica diferente en el empleo de esas tecnologías. La televisión unitaria, masiva, motivadora de imaginarios adornianos, va cediendo el paso a lo que Missika y Wolton¹⁸ llaman la televisión *fragmentada*, asentada sobre la multiplicidad de audiencias y usos, prefigurando el imperio de los self-media. Así vemos que la gran mass-mediación peruana se sostiene no en la innovación técnica sino en un anacronismo que facilita la verticalidad y toda suerte de discursos autoritarios y paternalistas.

En las dos tendencias que hemos examinado —no entidades concretas sino principios de concepción y operación— se deja entrever que la problemática homogeneidad/

17. Según estimados de la Compañía CPI el monto global de la inversión publicitaria peruana en televisión pasa de más de 60 millones de dólares en 1982 a menos de 18 en 1988, con el agravante de tenerse que repartir en ese año entre cinco canales más.

18. Cf. Missika, J.L. y Wolton, D. *La Folle du logis. La Télévision dans les Sociétés Démocratiques* París, Gallimard, 1983.

diferenciación y la de los diferentes tipos de mestizaje o interculturalidad es mucho más compleja que el lugar común o la retórica oficial. Ello lleva a revisar los conceptos de modernidad y tradición.

TRADICION Y MODERNIDAD

La facilidad con que los términos de tradición y modernidad permitían a las ciencias sociales aplicar un principio de explicación dicotómico es ahora ya una cosa del pasado. A través de la investigación antropológica se ha entendido que la secularización no marcaba fronteras muy claras, destacándose más bien la reedición contemporánea de ciertas tradiciones bajo la forma de resistencias. Pero el asunto no es tan simple. Al atenuarse el antagonismo entre esas nociones, la visión de nuestra historia cultural deja su marcha unilineal, del pasado al futuro. Al irle ganando terreno los hechos a las interpretaciones, la idea de mestizaje se ha tornado insuficiente por ser demasiado genérica, quedando descalificada la idea ingenua de uno nivelador o sumatorio, o la ideología de una aculturación pasiva de lo indígena por lo occidental. Si al contrario le damos continuidad a la relación tradición/modernidad, suprimiéndole su carácter antinómico y distinguiendo sus diversas modalidades de co-presencia, se evidenciará una multiplicidad de procesos de mestizaje, o si se quiere, de interculturalidad.

Louis Dumont señala que "... Dos culturas no entran directamente en contacto sino sobre ciertos puntos y en ciertas regiones solamente".¹⁹ En esta perspectiva, se debería dejar de ver en el sujeto cultural a una entidad homogénea y unificada, dotada de códigos que aprehenden la realidad como a un todo armónico. Este presupuesto, de resonancias kantianas, otorga sin mucha prudencia un carácter casi trascendental a los códigos o matrices culturales proyectando en el sujeto el espíritu de sistema y dándole la coherencia de un microcosmos. De esta suerte no se admiten brechas, doble manejo de códigos, cohabitación de gustos, ni nada de aquello que aparente contradicción. Extrapolación mecánica de los valores de la modernidad occidental precisamente reñida con los rasgos de discontinuidad, fragmentación o incluso equivocidad que sin embargo en nuestro medio permiten construir realidades "negocia-

19. Dumont, L. *L'individu et les cultures. En Communications*, No. 43. Le Croisement des Cultures. Paris, Ed. du Seuil, 1986, p. 231.

20. Lotman, Y. y Uspenskii, B. Sobre el mecanismo semiótico de la cultura. En Lotman, Y. (ed.) *La Escuela de Tartu*. Madrid, Ed. Cátedra, 1983.

das" desde fuera de lo que el saber académico señala como cultura tradicional.

En esa medida es útil la distinción de Lotman y Uspenskii²⁰ entre culturas con énfasis en el plano del contenido y en el de la expresión. En las primeras —que juegan con la oposición orden/no orden o cosmos/caos— prevalecen las reglas o gramáticas por encima de los "textos" en que éstos se actualizan. La práctica o producto ("texto") que no corresponde a esas reglas no significa, no existe. En cambio, en aquellas que subrayan el plano de la expresión la oposición correcto/incorrecto es medular: los textos funcionan con autonomía respecto a sus reglas, lo que dota al texto cultural *alter* de substancia, permeando nueva información. Por ejemplo, si en la teología escolástica el mal es la ausencia del bien (el mal no existe al carácter de substancia), en las mitologías populares sí tienen substancia, positividad, y se incorpora, más que a una doctrina, a una experiencia religiosa.

Si el énfasis en el contenido favorece la clausura en lo tradicional (o en lo "clásico"), el de la expresión, por su ductilidad al aceptar la contradicción, admite la inclusión de una pluralidad de textos o de especies culturales, a la sazón lo tradicional y lo moderno.

En este modelo, que obviamente supone muchos matices y mayor precisión, es necesario considerar también el grado de organicidad alcanzado por una cultura y la articulación de sus diversas zonas de significación, tomando en cuenta que no todas entran en contacto entre sí ni del mismo modo ni con la misma intensidad. Siendo imposible elaborar aquí un "mapa" exhaustivo de combinaciones o situaciones interculturales, dejamos constancia de la complejidad del tópico.

Es sugerente para nuestro propósito el conflicto entre la cultura de la autorrepresentación corporal y los modelos ofrecidos por la mass-mediación. Constatamos que a lo largo de los años se han consolidado cambios en la vestimenta, el sociolecto, el arreglo personal y hasta en la expresión gestual de algunos sectores de origen campesino. Por medio de esos cambios sería posible ver cómo el rechazo y la asimilación de modelos corporales y conductuales presentados pueden ser simultáneos y requieren resolverse

a través del manejo de una doble lógica en la "negociación" imaginaria entre un referente textual externo (televisado, digamos), y el "texto" que vive y muestra el sujeto, en una simbólica nueva. Así, la adopción imitativa del aspecto físico de los personajes de una telenovela, por dar el ejemplo de mujeres televidentes de estratos populares peruanos, no les impide que en su vida diaria se relacionen con los hombres de acuerdo con arquetipos lejanos a los de esa telenovela y de modo distinto. Dicho de otra manera, el entendimiento de los códigos de un lenguaje como el televisivo, o aun el fuerte reconocimiento especular del televidente no es óbice para que en otras zonas de la personalidad se compongan otros "textos".

En un ensayo reciente, Julio Ortega sostiene que la cultura nacional oscila entre períodos de intensa incorporación de nueva información y otros de destrucción de información "(...) Los primeros son períodos de apertura innovadora, de progreso social y democratización, los segundos son de un retroceso social de todo orden".²¹ Cierro, pero bajo condición de no atribuirle a la cultura nacional una unidad abstracta (asimilándola a la memoria colectiva que tampoco es una totalidad cohesionada y continua). Postula además que los mecanismos de procesamiento, intercambio y registro de información operan en un solo sentido (incorporación o destrucción) mientras que esto no es secuencial y puede ocurrir al mismo tiempo en ámbitos separados.

Recordando el contraste entre el funcionamiento de la radio y el de la televisión señalado más arriba, se puede afirmar que en la primera no hay primordialmente destrucción de información, estableciéndose la modernidad sobre el trabajo con las diferencias y la recontextualización de tradiciones. Por el contrario, en la televisión el proceso es bifronte. Su desarrollo material y su forma de enunciación tienden a disolver las diferencias, aun así el consumo varía según códigos de recepción. Y es que ese doble proceso de creación y desagregación cultural opera aquí sobre un vínculo distintivo entre tradición y modernidad. En éste lo que prima es la discontinuidad. Pieza maestra de un modelo societal hegemónico, la modernidad televisiva incorpora a formas tradicionales de socialidad otras pero



21. Ortega, J. Para una interpretación semiótica de la cultura peruana. En *Socialismo y Participación*, No. 36. Lima, CEDEP, 1987, p. 42.

que son construidas desde el propio dispositivo de ese medio. Sería excesivo por ende sustentar que los programas humorísticos televisivos reproducen la veta cómico-obsce-na popular tradicional, sin ruptura de continuidad. Más bien, afirmaríamos con Luis Peirano que "(...) Los programas cómicos ensayan distintos tipos de dibujos costumbristas de nuevo cuño. La televisión (...) tiene la posibilidad de definir de manera propia el cuento, el chiste, la risa popular",²²

El *mainstream* que surte nuestra memoria colectiva está parcialmente en los medios, pues aquélla transforma en información sólo lo que se valida en el mundo-de-vida de cada uno, es decir lo acogido en un habla cultural, lo incorporado, que se nutre de muchísimas otras experiencias. No obstante lo expuesto, no se debe mistificar a lo tradicional prestándole esencias de las que carece. Es menos un asunto de *contenidos* que de *posición*. Pero si bien el tema de los intercambios entre tradición y modernidad confronta, según afirma J. Ortega, lo retrógrado con lo democrático,²³ en éste no puede por ello recurrirse a una concepción a veces simplista de lo popular. Para evitar el esquematismo hay que prestar atención a las ideas de Brünner acerca de la cultura popular en América Latina. Este autor plantea con claridad las dificultades de construir una cultura integrada y coherente desde lo subalterno (si ésta no existe como proyecto organizado y cosmovisión), y que por lo tanto "(...) Tal vez debiera uno preguntarse (...) si alguna vez pudo existir algo que legítimamente pueda llamarse cultura popular por diferencia con *folklore* (en sentido gramsciano)".²⁴ Este razonamiento se sustenta en reconocer la abismal diferencia entre los procesos de constitución de lo masivo en América Latina y en Europa. La masificación occidental fue no sólo más temprana sino mucho más profunda. Si bien la cultura popular-cómica, tal como la refiere Bajtin,²⁵ tuvo visos de ser una cultura popular orgánica frente a la de los clérigos a pesar de su discontinuidad, progresivamente se disolvió ante los embates de la escuela y de los otros dispositivos de enclaustramiento discursivo e institucional —o de domesticación, si se quiere— que a lo largo de un penoso proceso de tres siglos desembocó a lo que se denomina hoy civilización y

22. Peirano, L. *Televisión y cultura popular: el caso de los programas cómicos en la Televisión del Perú. En Comunicación y Culturas Populares en Latinoamérica*. México, FELAFACS-G. Gili, 1987, p. 299.

23. Ortega, J. *op. cit.*, p. 44.

24. Brünner, J.J. *op. cit.*, p. 165.

Por otro lado, el concepto de cultura popular es también cuestionado por los antropólogos y comunicadores del CEPES, quienes señalan que "(...) *Cultura popular* no tiene estatuto teórico propio, no es una categoría con rigor. El concepto científico tiene que ser el de cultura, simplemente". CEPES (*Centro Peruano de Estudios Sociales*). *La Experiencia del programa radial campesino Tierra Fecunda* (Perú). En CLACSO. *Comunicación y Culturas Populares en Latinoamérica*. México, Felafacs-G. Gili, 1987, pp. 270-271.

25. Cf. Bajtin, M. *La Cultura popular en la edad media y en el renacimiento*. Barcelona, ed. Barral, 1974.

cultura de masas. En la América indígena en cambio el cuadro es diverso: el poder colonial ejerce un dominio fragmentario, discontinuo que da lugar a desiguales formas de resistencia, necesitándose además utilizar y mantener ciertas formas de intercambio tradicionales en beneficio de los colonizadores, Culturas locales y localistas que aunque su funcionamiento pueda ser arriesgadamente extrapolado al de la cómica-popular mencionada más arriba,²⁶ tienden a disgregarse en *folklore* (en sentido gramsciano) en la medida en que han venido siendo afectadas por el mercado, la escuela o los medios. De esta suerte, un proceso de masificación comparativamente muy posterior las subsume y les permite existir o expresarse en sus diferencias. Como bien apunta Brünner, no ha habido en el pasado en América Latina una "cultura de las élites" o un paradigma de la alta cultura bajo el cual albergar una *paideia* de las masas. En contrapartida, la crítica iluminista a lo Adorno y Horkheimer hacia el carácter homogeneizante o "alienante" de la industria cultural no buscaba proteger a las "culturas populares" europeas (pues éstas ya sólo existían en tanto cultura masificada) sino impedir la destrucción de la alta cultura por los medios masivos. De ahí entonces que las formas de existencia de lo popular en la cultura estén inevitablemente ligadas a nuestras versiones de la industria cultural, y para decirlo con Brünner, ello "(...) Tiene que ver, íntimamente, con el problema más central de la *modernidad* en América Latina",²⁷ más allá de cualquier propuesta de comunicación alternativa o de base.

¿CULTURAS DE LA POSTMODERNIDAD?

La historiografía contemporánea está privilegiando el estudio del "tiempo largo", procesado en las culturas de la vida cotidiana frente al tiempo "corto" del sistema político y de las crisis económicas. Esa perspectiva²⁸ de la historia de las mentalidades está demostrando la sobrevivencia de tradiciones y sensibilidades en períodos muy extendidos, renuentes a los voluntarismos acaecidos y medidos en el "tiempo corto" que pone en relieve más lo que cambia en detrimento de lo que permanece.

Debe interrogarse en el horizonte de la larga duración a las transformaciones de los últimos lustros. Sin duda el

24. Como lo hace Martín Lienhard en su análisis de la tensa relación entre el universo de los migrantes andinos en el Chimbote de los años '60 y el relato "carnavalizado" de Arguedas que intenta verter en su escritura el torrente mítico oral del que esos migrantes son portadores. Cf. *Cultura popular andina y forma novelesca. Zorros y danzantes en la última novela de José María Arguedas*. Lima, Tarea, 1980.

27. Brünner, J.J. op. cit., p. 183.

28. Véase Vovelle, M. *Idéologies et mentalités*. Paris, PL, 1985.

mercado, el Estado y los medios están marcando a fuego este período y como nunca antes converge hacia las grandes ciudades de la región un abanico tan variopinto de creencias y gustos, compuesto de migración interna pero también de muchos elementos internacionales. Apoteosis de las diferencias, pero no obstante signos de una identidad colectiva en formación. ¿Cómo se resuelve esta aparente paradoja? Sin lugar a dudas difícilmente extrapolado a la historia latinoamericana el modo en que adviene la modernidad en Europa: aquí no sólo no ha habido ni proceso profundo y temprano de "domesticación" (en la acepción de Foucault), ni una experiencia colectiva, unitaria de la visión iluminista del mundo. La constitución de una cultura de masas en nuestra región, además de ser comparativamente tardía y singularmente heterogénea, está muy subordinada a la incorporación dependiente a mercados internacionales cuya lógica es precisamente la de esa otra modernidad. Por ello, debemos definir la nuestra como al conjunto de alternativas más viables para mantener continuidad entre las hablas culturales de ayer y las que hoy debemos adoptar. En esa medida, toda utopía tecnocrática sobre una "sociedad de información" latinoamericana resulta tan inaceptable como el apego diametralmente opuesto a tradiciones andinas que no pueden ya ser pensadas desde fuera de los procesos de modernización y mercantilización. La permanencia de muchas hablas culturales locales en el estado de cabos sueltos, como un significado flotante, buscando refuncionalizarse en lo masivo, sale al encuentro de quienes ven en la relación comunicación/cultura de esta época la señal de un "agotamiento de la modernidad". Esto pone sobre el tapete de modo muy diferente en nuestros países a la polémica en torno a la postmodernidad.

De acuerdo con las tesis de Lyotard,²⁹ el carácter del conocimiento científico habría sufrido una profunda transformación al ir perdiendo valor los saberes no cuantificables o traducibles a información formulada en bits. Ello no sería obviamente ajeno al auge de la cibernética y de las nuevas tecnologías de la comunicación, las que al extenderse rediseñarían el paisaje social al hacer de él un tejido interconectado y autorregulado de mensajes.

29. Cf. Lyotard, F. *La Condición Postmoderna*. Madrid, Cátedra, 1986. Véase también los comentarios de D. Sobrevilla en *El Problema de la Modernidad: el debate entre Lyotard y Habermas*. En *Socialismo y Participación*, No. 43. Lima, CEDEP, 1988, y de J. Martín-Barbero en *Euforia Tecnológica y Malestar en la Teoría*, en *DIA LOGOS de la Comunicación*, No. 20. Lima, FELAFACS, 1988.

Anotemos que la postmodernidad no se caracterizaría sólo por la hipersistematización de la vida social y la eliminación del carácter formativo o humanístico del saber. Antes bien lo sería por el debilitamiento de los "grandes relatos" en los que se han sustentado el saber de los proyectos de libertad y progreso de la modernidad occidental (y por supuesto del sentido que tenían las creaciones artísticas y literarias correspondientes). Cedería una historicidad épica, de procesos lineales y centralizados, ante la entropía de un tejido comunicativo favorable por el contrario a lo local y descentralizado. Supuestamente terminada la era de la lucha por el bienestar colectivo, estas sociedades programadas y opulentas³⁰ tenderían al repliegue sociopolítico, revalorizándose la socialidad del pequeño grupo y la calidad de la vida cotidiana e íntima.

De ahí entonces que una de las vertientes del pensamiento postmoderno desemboque en los países desarrollados del norte a una visión neoconservadora de lo político, asimilando la nueva vigencia de la comunidad local con la excelencia de las leyes del mercado, la inocencia del sector privado empresarial, el desmantelamiento del Estado y la desmovilización social. Las nuevas derechas no dejarán de insistir en perspectivas tan lejanas a nuestra realidad, rica aún en visiones colectivas y progresistas de la historia y de la cultura por sus desiguales niveles de secularización. Pero ello no es óbice para reconocer, sin hacer concesión alguna a cualquier conservadurismo, que el asunto es más complejo.

La atracción mágica de la cultura transnacional difundida por los medios y del consumo masivo son insuficientes para caracterizar a la modernidad en nuestro país. Es preciso subrayar con Dumont que la modernidad conlleva también la producción histórica del individualismo y la separación absoluta entre el sujeto y el objeto; la existencia de un *ethos* del saber y de la producción que ve en la sociedad a un conjunto organizado, dotado de un centro y sometido a reglas y jerarquías que administran su racionalidad: con ello se vertebra la identidad social del individuo como proyecto. En esa perspectiva, el voluntarismo y la centralidad de la modernidad peruana son un hecho inacabado, apenas segmentario, atenazado entre desarro-

30. La exacerbación más pesimista de la postmodernidad (pero ciertamente no la más rigurosa) es la de los apocalípticos ensayos de J. Baudrillard: "Lo transpolítico es la transparencia y la obscenidad de todas las estructuras en un mundo desestructurado (...), del cambio en un universo deshistorizado, (...) del espacio en la promiscuidad de las redes, (...) de la información en un universo sin acontecimientos..." *Les Strategies Fatales*. París, Grasset, 1983, p. 29.

31. Muniz Sodré señala con agudeza que existe un lazo entre el sujeto televisivo contemporáneo y el del consumo mercantil porque en ambos trabaja el mismo principio de artificialidad. Afirma que el espejo de los medios "(...) Deja de ser algo que trascendientemente refleja duplicando lo real (...) sin necesidad de una realidad externa para validarse a sí mismo en cuanto imagen el simulacro es al mismo tiempo imaginario y real..." *A Miquê de Narciso*. Rio de Janeiro, Achiamé, 1984, p. 29.

llismos a medias y el tiempo largo de la tradición. De ahí que las facultades homogeneizantes de lo "masivo" (así, entrecorrido) de la mass-mediación sean aquí una falsa generalización. En cambio, la convivencia mal o bien avenida ya no sólo de producción artística o de patrones de consumo diversos, sino de los proyectos y tiempos de vida mismos, muestran un panorama sin centro y carente de derrotero. Predominio de la alteridad que atenúa los límites entre lo substancial y lo aparente, proveyendo condiciones para una estética del simulacro y de la imitación.³¹ Este modo de diferenciación cultural enlaza irónicamente —al menos en algunas ciudades de América Latina— con otros temas de la postmodernidad sin que realmente hayamos alcanzado la modernidad.

La heterogeneidad de referentes simbólicos que anima una vida social urbana sin centro desjerarquiza un orden cultural jamás terminado de construir. De esta suerte, cada bien o forma cultural se desplaza, variando su posición correlativa respecto a otros, según las posibilidades que brinde para verter sensibilidades emergentes o expresar conflictos indefinibles de otra manera. Véase por ejemplo, como el rock, ayer juzgado reaccionario y extranjerizante, acoge hoy un problematizado universo juvenil urbano, creando un espacio vecino pero diferente al de la cumbia andina, pero cuyo tono subterráneo es definitivamente ajeno al del vals criollo, que languidece. O mientras los "nuevos cines" de los años sesenta y setenta quedan atrás, cantonados al medio cinéfilo, la telenovela es revalorizada, y en las grandes ciudades Rambo, Cobra u otros guerreros fascistas convocan largas colas delante de los cines. A ello añadamos la circularidad y rapidez de las modas de todo tipo —semejante a la circulación del dinero en el pánico inflacionario— con las que vertiginosamente se resignifica lo ofertado a un lado u otro de la pantalla, incorporando arquetipos, para dar cuenta de cómo pierde fuerza la oposición élite-masas o el clásico distingo entre lo erudito y lo popular-masivo. Ante esto, ¿cómo no constar con J. Martín-Barbero que en confluencia con el postmodernismo de los países del norte se "abre un desafío a la hostilidad modernista hacia la cultura de masas", y "(...) Cuando menos lo pensábamos, cuando creíamos estar hablando de las

formas de sociedad y las figuras de cultura y comunicación más alejadas de nuestro mundo latinoamericano nos topamos con cuestiones y búsquedas, con ocupaciones y preocupaciones de lo más nuestras".³²

Por otro lado ¿cómo no reconocer también en el nuevo vigor que a lo largo de esta última década adquieren las organizaciones locales y populares de base una quiebra de las propuestas de unidad cultural planteadas desde arriba, es decir desde lo nacional-estatal? Sin duda estamos ante un nuevo modo —más auténticamente democrático— de hacer política. Pero también debe verse en ello la señal de un desconfiado repliegue que confusamente se entremezcla con lo primero, motivado por visiones de una ciudad insegura y como nunca violenta, en la que la lucha por la vida conlleva refugiarse en lo cotidiano y en los ámbitos locales. Repliegue extendido a todos los grupos sociales sin que en ninguno deje de albergarse el cinismo o la regresión narcisística que evocan a lo que Lasch o Sennet han denunciado como rasgo de la postmodernidad en otras latitudes.³³

Los millones de ojos que miran las noticias de la televisión cada noche desde la segura calidez del hogar expresan en espejo el reconocimiento de un espacio público poco o mal vertebrado. Con sus temores demuestran la paradoja de unas fuerzas de integración u homogeneización generadas desde arriba formando parte de un proceso de segmentación, y el sueño de la identidad basado en el desarrollo, el acceso de las clases populares al poder y la recuperación creadora de tradiciones que constituyó el programa de nuestra modernidad, desemboca irónicamente en los ochenta a una dramática amalgama de temporalidades.

J. Ortega ha destacado la importancia de las obras de Guamán Poma, Mariátegui y Arguedas afirmando que son "textos de cultura", ya que éstos "(...) actúan al modo de un lenguaje nacional que reordena los otros textos culturales en subsistemas cambiantes. Estos son programas condensados de nuestra condición cultural".³⁴ En otros términos, condensan los "grandes relatos" de la historia de una cultura. Sin menoscabar la importancia de Mariátegui y Arguedas, no existen los textos de cultura de esta época. Pensamos no en un texto escrito sino en un montaje teatral: el Encuentro de Zorros del grupo Yuyachkani, en el

32. Martín-Barbero, J. op. cit., pp. 14-15.

33. Cf. Lasch, Ch. *The Culture of Narcissism*. New York, Norton, 1979. Sennet, R. *The Fall of Public Man*. New York, A. Knopf, 1974.

34. Ortega, J. op. cit., p. 46.

que a través del mito hablan el sufrimiento, el deseo y la marginalidad de la gran ciudad, expresándola en su substancia trágica y nocturna. Ese texto liminar quizá presagia un texto de cultura futuro en el que figurará el conflicto de lo postmoderno sin que los precedentes se hayan aún resuelto.

Lima, noviembre de 1988