

producción y distribución (a la economía de los medios) o a la recepción entendida como medición de audiencia en un marco semejante a las mediciones de la opinión pública. Cuando se intenta ingresar, desde esta perspectiva, en los discursos y mensajes mediáticos, en su creación o en su recepción, se termina repitiendo obviedades o realizando mediciones ingenuas.

Frente a esto, el salto hacia un análisis del discurso y los géneros de los medios, y no sólo de ellos, en sus formas de producción y recepción, que no desconozca sus genealogías históricas, sus retóricas, sus verosímiles, sus relaciones con saberes y contextos, sus sistemas de construcción de sentido, sus relaciones con la interacción simbólica y la comunicación «no-verbal», etc., estalla el campo hacia diversos conjuntos trasdisciplinarios, plurales, no unificados. Como las ciencias del conocimiento, las ciencias de la comunicación se expanden trasversalmente y nos dicen hoy más sobre la reformulación de los estudios sobre la sociedad, la cultura, el conocimiento, sobre la crisis contemporánea que sobre ese rubro aparentemente inocuo: la teoría de los medios. No es raro que la mayoría de los trabajos que aportan realmente al estudio de los medios vengan de especialistas formados en otras disciplinas o de las reflexiones que sobre su propia práctica realizan los «actores» de los propios medios.

7. Culturas populares y (medios de) comunicación¹

1

Poner en contacto la(s) cultura(s) de las clases populares con los medios de comunicación es ponerlas en contacto consigo mismas. Esto se debe a que los medios, la cultura de los medios «populares y baratos», nace, en gran medida, marcada y enancada en las tradiciones, los géneros, los saberes y las necesidades cognitivas existentes en las clases populares (un conjunto que obviamente tiene sus correlatos en formaciones culturales no populares pero tampoco hegemónicas).

En una etapa (hacia 1840) marcada por la aceleración de la revolución industrial, por un intenso desarrollo urbano (pero con un pasado rural muy cercano), y por el peso, en la organización social, del pasaje de la razón iluminista a la razón positivista —ambas educadoras, unidireccionales, «shannonianas», en fuerte contradicción con ciertas zonas de las culturas de las clases populares—, los medios, que no sufren la sistematización de la educación, parecieran hacerse cargo de esas zonas desplazadas por la razón modernizadora. Culturas del afecto y del sentimiento, del azar y la incertidumbre, del misterio y de lo negro, de la actuación y la improvisación, del humor y la irrespetuosidad, de la aventura y la «pulsión exploradora», de lo oral y lo «no-verbal», de la cotidianidad y de la construcción cotidiana del sentido (que abarca todas sus formas de construcción, incluso las más sofisticadas), del juego, la fiesta, la simulación y el entrenamiento, fueron desjerarquizadas por las culturas oficiales —aquellas que desde el Estado, o no, cumplían un rol organizador de la sociedad— que las consideraban bárbaras, irracionales o, en el mejor de los casos, mero campo de la curiosidad. Estamos señalando una doble lógica donde en una primera instancia más que el análisis del sentido progresis-

ta o no de una «obra» de humor o de misterio importa la desjerarquización, el desplazamiento o la supresión del humor o del misterio como formas «elementalmente humanas», fundamentales, en la exploración y la construcción del sentido.

2

Tal vez durante el trayecto hegemónico de la razón iluminista positivista, o mejor de la presión de algunas de sus clasificaciones, ningún intelectual serio e institucionalizado se hubiera detenido, por ejemplo, en la paradoja, como lo hicieron durante este siglo Russell o Bateson. La paradoja, en general, hubiese quedado en el campo de las curiosidades menores. No le decía nada a la razón instrumental institucionalizada. Sin embargo, este viejo lugar de la lógica, como muchos otros, estaba contenido en esas culturas marginales y populares que tomarían los medios, rompiendo y horadando clasificaciones.

Otro ejemplo de clasificación desviadora o descalificadora: cuando Antti Aarne y Stith Thompson, desde la lógica positivista, clasifican, en su sistematización del relato folk, el viejo relato «El debate por señas», que analizo en «Tráfico. . .», lo describen como un simple divertimento humorístico. Sin embargo, ese relato es una puesta en escena de toda la complejísima trama de la recepción tanto en sus instancias comunicacionales y semióticas duras como en su articulación cultural, antropológica y social.

Todas estas formaciones culturales, también objeto, sin duda, de preocupación de muchos intelectuales marginales o innovadores que desde otros lados chocan con la epistemología oficial (y pienso tanto en Baudelaire como en Cantor), fueron, en alguna medida, tomadas por los medios, es decir, por sus géneros y búsquedas. O por el sustrato epistemológico que subyace en ellos, por su densidad metacomunicacional, por su puesta en escena de las racionalidades de la vida cotidiana. Aquello que si bien es reconocido por la antropología o la etnografía se transforma en populista y «narodniki» cuando lo ubicamos en la crítica y el análisis cultural, tan distanciados de los saberes del hombre común.

3

Los medios avanzaron sobre esto desde una lógica que no era la del saber transmitido escolar, institucional o estatalmente, sino desde la dinámica de pequeñas empresas «aventureras», y desde los intelectuales pobres que trabajaban en ellas, que establecían, en gran parte desde afuera de la legislación —lo comunicacional casi siempre antecede a su legislación, aunque pese en su desarrollo la liberación de los impuestos—, un complejo y «negociado» diálogo con las culturas de las clases populares (a las cuales también representaban), con sus fuertes residuos y su reciclamiento en la urbe industrial, y también con las transformaciones que producían los nuevos espacios y tiempos de la vida cotidiana, el desarrollo tecnológico y las nuevas lecturas provenientes de las necesidades informacionales y comunicacionales que nacían de todo esto. Es el trayecto que va del pregonero que relataba crímenes de pueblo en pueblo —aquel de *El crimen de Cuenca*— o de la novela gótica —fuertemente marcada por la temática folk— o de la literatura de cordel, a los relatos de Poe, apoyados en la literatura de los periódicos restringidos del siglo XVIII, pero ya en estrecha relación con la crónica negra de los periódicos populares y baratos, con un nuevo sistema de lectura —la crítica de Poe, que escribía para grandes públicos, a los escritores de Concord— y con la estructura de la noticia moderna. (En otros trabajos he comparado la teoría del cuento de Poe con la teoría moderna de la noticia que elabora en esos mismos años Day para *Sun*, uno de los primeros periódicos sensacionalistas [Ford, 1971a].) Pensar que este proceso puede ser reducido, absorbido o explicado sólo desde las lógicas del capitalismo es como pensar que las culturas de las clases populares son «esencialmente» luditas o pasivas en los procesos de industrialización, urbanización y modernización. (La crítica elitista a la migración interna, típica en nuestros países, forma parte de este conjunto.)

Estamos señalando que los medios nacen encadenados con las culturas populares anteriores y no sólo con sus géneros sino también con sus saberes, con sus estrategias cognitivas; géneros y saberes que no pueden ser vistos como «tradicionales» pues son zonas constitutivas de la cultura del hombre reprimidas por las culturas oficiales del capitalismo. Y esta afirmación no sólo explica los orígenes sino lo que va a seguir siendo hasta hoy una estrecha y compleja relación. La lectura de estos fenómenos desde una concepción de la modernidad que no discriminaba entre aquellos elementos que las culturas tradicionales, preindustriales, tenían de retrógrados y aquellos que tenían de discusiones históricas de tiempos largos, de conflictos cognitivos ubicados aun en series antropológicas de tiempos mucho más largos, de crisis constantes en la «cultura del hombre» o en lo «elementalmente humano», así como la lectura en clave estética e ideológica (cuando no corporativa) de aquello que debía o debería ser tomado, en un primer momento, etnográficamente, o desde una historia cultural y social que no volteara los héroes históricos para erigir héroes intelectuales, impidió durante mucho tiempo entender la relación de las clases populares, y no solamente de ellas, con los medios de comunicación. El fracaso de los países socialistas —muy duros en esta discriminación antropológica por estar apoyados en una misma concepción de la razón— en la constitución de una industria cultural competitiva de la occidental no es ajeno a este fenómeno. Algo importante y no reaccionario nos estuvo diciendo la popularidad de los medios. De alguna manera se podría decir, siguiendo a Stuart Hall, que pensar que las clases populares consumen medios porque son idiotas es muy poco socialista (Hall, 1984).

En esta problemática actúan varias lógicas. Lo que estoy señalando no es una apología de los contenidos de los medios ni de la industria cultural del capitalismo, sino otro conflicto, que se inserta en sus fisuras: su puesta en escena

de formas de comunicación y conocimiento no jeraquizadas por las culturas institucionalizadas e incluso no tomadas en cuenta por las políticas culturales y comunicacionales progresistas como tampoco por las educativas. El fracaso de las primeras en América Latina está relacionado con lo que planteo, aunque ello no sea la causa principal.

Voy a ejemplificar lo que digo desde un hecho concreto: el alto rating de los programas de humor en nuestro país en medio de la crisis económica y social. Alberto Olmedo, por ejemplo. Un caso sobre el cual circulan muchas explicaciones superficiales y estereotipadas —de la alienación y la evasión a las lecturas eticistas sobre la crapulosidad, lo procaz, etc.—. Explicaciones que genealógicamente se ubican en aquel desplazamiento de formas culturales que señalamos al principio (aclaramos que estamos hablando de configuraciones culturales «cognitivas» y no de un simple traspaso de géneros y estilos de la sociedad preindustrial a la industrial). Sin embargo, este caso en particular nos remite a problemas no livianos, como la recuperación simbólica del cuerpo (en la puesta en escena o la exacerbación de la comunicación a través de lo gestual, de lo «no-verbal»), los procesos de construcción del sentido (en los recursos aleatorios y oportunistas de la «sanata», en la desagregación del «doble sentido», en los recursos metacomunicacionales), la desestructuración de las formas institucionalizadas del conocimiento (desde los mecanismos horadores, antifundamentalistas, relativizadores y también distanciadores del humor). También se podría decir que desde la improvisación y la actuación el hombre pelea las formalizaciones culturales. Una vieja historia, pero que hoy, informatización de la sociedad mediante, es fuertemente estructuradora de lo social. (Es importante recordar aquí que actuación e improvisación son dos fuertes escollos para la inteligencia artificial.)

Todo esto gustará o no, se lo valorará positiva o negativamente, pero etnográficamente está ahí. Por otro lado tampoco estoy confundiendo a Olmedo con Wittgenstein. Ni al árbol con la botánica. Lo que queremos decir es que hay problemas, conjuntos culturales que no han sido jerarquizados por la razón iluminista y positivista y que estuvieron en las culturas populares anteriores, que se filtraron en los medios y que hoy persisten tanto en estos como en saberes e intercambios simbólicos no massmediáticos. Y también en

disciplinas científicas que intentan explicar el desorden, el azar, el caos, la complejidad. Temas que son parte sustancial de la cultura humana.

Y esto es importante para salir de las explicaciones estereotipadas de la popularidad de los medios, desconociendo las múltiples lógicas que subyacen en su recepción, o en cómo esta, a través de complejas mediaciones, pesa en el mensaje. O cómo forma parte de las relaciones culturales: ver espectáculos o admirar a un actor no son signos de mera pasividad. Hay momentos «receptores» en la cultura. Negarlos es como pensar que el hombre sólo se estructura sobre el «hablar» y no también sobre el «ver» o el «escuchar».

6

Es bastante evidente que los Estados modernos jerarquizaron la escritura casi como única forma de comunicación y de información, desplazando otras formas, otros canales. De alguna manera nuestra cultura bloqueó la reflexión, el conocimiento sobre la percepción corporal, kinésica y proxémica, el rol de los sentidos en nuestra experiencia cotidiana. Aclaremos que estamos hablando en el marco del desarrollo del capitalismo pero que estos problemas tienen tiempos históricos y antropológicos muy largos. Muchas culturas tradicionales tenían un alto nivel de competencia sobre lo corporal, lo no-verbal (de las observaciones de los chinos sobre el significado de la dilatación de las pupilas, a los mapuches que le criticaban al «huinca» no saber leer los gestos, las manos). La discusión que tematiza Eco en *El nombre de la rosa* entre los que discutían si Cristo había o no reído es parte de estos conflictos culturales de tiempos largos. Aún hoy vivimos en una cultura donde la tragedia tiene más prestigio que la comedia.

Lo cierto es que los medios rompen la hegemonía de la escritura. El proceso que va del grabado y el daguerrotipo a los periódicos y revistas ilustradas, del rollo y el alambre al disco de pasta, la aparición del cine mudo y de la radio, y todos los procesos posteriores ponen en escena, recuperan, permiten reflexionar sobre los múltiples canales de la inter-

acción humana. No estoy haciendo un juicio de valor. Ni una apología macluhaniana.

Estoy señalando algo que no es lo suficientemente percibido en los medios a raíz de que son precisamente analizados desde un paradigma escritural: su función disparadora en el análisis de lo corporal, su función compensadora, tal vez coyuntural, frente a las ausencias en las culturas institucionalizadas. La cámara a veinte centímetros de la cara de un político estructura una lectura, y una competencia que no es la de aquel que lo ve desde una tribuna a cincuenta o cien metros. Y aquí funcionan saberes, «lores», que aunque hoy sean analizados o legitimados científicamente estuvieron siempre en la vida cotidiana y en las culturas de las clases populares, subyaciendo en el prestigio de la escritura. Saberes que tal vez no puedan ser formalizados, porque su semiosis no depende sólo de los códigos sino fundamentalmente del contexto. Aunque con diferencias en sus niveles de codificación. Entre el fracaso de Birdwhistell, sentado durante diez años frente a una película de doce segundos para descubrir los kinemas, y los hallazgos en los lenguajes de los sordomudos que comentamos a partir de Oliver Sacks en «Navegaciones» se abren caminos todavía no explorados. La comunicación del hombre nunca fue específicamente verbal.

Tal vez sea una de las razones de la popularidad de los medios. Pero también algo no asumido. Es curioso lo poco que se ha reflexionado sobre esto en los proyectos de políticas de comunicación progresistas en América Latina, marcadas por lo educativo y lo escritural, a pesar de que en el derecho a la información y a la comunicación se hable del derecho a ver y ser visto, a ser oído, a escuchar, a recibir una respuesta e incluso del derecho selectivo a no comunicarse y a no ser informado.

7

Estas reflexiones se disparan hacia varios lados. Debajo hay una pregunta curiosamente poco investigada. ¿Cómo clasifica la gente la función «ver medios»? Mi impresión, o

mi idea a partir de una lectura indirecta de ciertos trabajos sobre la vida cotidiana, es que no confunde (y pienso aquí en el trayecto que va de Korzybski a Bateson) al mapa con el territorio. Es decir, no confunde a los medios con la sociedad de fomento, con el sindicato, con las instituciones por donde transita. O que en algún plano los ubica en esa zona de transición, ni totalmente subjetiva, ni totalmente objetiva donde Winnicott (1986) coloca la cultura, el juego, la creación. Aquella zona donde se juega con fuego sin quemarse que explorara Geertz en sus trabajos sobre la riña de gallos (Geertz, 1987). El juego con la crisis, en el humor de Olmedo, implica no sólo distanciamiento de una realidad cruel, o humor negro, sino entrenamiento en las hipótesis que debemos elaborar para manejarla. No es evasión sino «precalentamiento».

Es obvio que todo esto implica romper modelos culturales puros; reconocer que es imposible analizar la cultura de las clases populares sin reconocer su relación (sus múltiples relaciones) con los medios, y viceversa; romper el tubo shannoniano y entender la recepción como acción eminentemente cultural, asimétrica, activa (lo cual no implica negar la necesidad de políticas culturales); analizar la constitución y la historia de los medios desde sus conflictos internos y no sólo desde el punto de vista de los intelectuales agredidos por ella (el «adornismo»); es decir, como señala Barbero, «ver la constitución de lo masivo por fuera del chantaje culturalista que los convierte inevitablemente en procesos de degradación cultural» (Martín Barbero, 1987); reconocer las racionalidades y las estrategias de las culturas cotidianas y romper desde ahí las culturas institucionalizadas dentro o fuera del Estado; eludir las tesis extremas de la massmediatización de la sociedad así como aquellas que las niegan, sobre todo en sociedades tan débilmente codificadas como las nuestras debido a sus debilidades y obstáculos para completar sus procesos de modernización.

Mucho de lo señalado impide encarar las fuertes relaciones entre las culturas massmediáticas y las nomassmediáticas. Para explorar esto encaramos un tema puntual que terminé incluyendo en una novela. El análisis de los sistemas de construcción social del sentido ante un hecho insólito: la lluvia de cenizas caída en Buenos Aires el 11 de abril de 1932. Es claro ahí ver la fortísima relación entre las series mencionadas. La superposición de saberes no sólo de tiem-

pos largos sino también de orígenes sociales muy diferentes; las articulaciones y desarticulaciones de los saberes institucionalizados desde adentro y desde afuera de los medios; la reelaboración constante de los diversos *feedbacks* y la reflexión «meta», en los periodistas y en el público, sobre cómo se construían los sentidos en ese hecho que comienza siendo una especie de tragedia bíblica y termina, después de pasar por la historia y por la ciencia externas a los archivos de los diarios, sumergido en la cotidianidad de la utilización de las cenizas del volcán para limpiar los platos. Con esto apunto a señalar la imposibilidad de entrar en las relaciones culturales, todavía tan poco conocidas, desde los criterios tradicionales y oficializados del saber o desde sus clasificaciones estereotipadas.

Poner en relación la lectura popular de los medios con la recuperación simbólica de lo corporal o con la persistencia de saberes que no por tradicionales hayan sido desjerarquizados son pistas abiertas, entre muchas otras, para repensar no sólo la crisis de la modernidad sino también una cultura que revalorice las densidades de lo cotidiano y la riqueza cultural del hombre común. Algo que, sin confundir lo político con lo cultural, está en el subsuelo de ambos.

Nota

¹ En este texto reelaboré, casi dos años después, pero conservando su espíritu, la conferencia que me hizo dar, «saliendo al toro», Néstor García Canclini en el Seminario sobre culturas populares del INA (1988). Utilicé para ello su desgrabación, más otros dos textos del mismo momento: «Los medios y las clases populares: una trabajosa negociación» (en *Crisis*, 67, págs. 74-6, enero-febrero 1989) y «Las fisuras de la industria cultural» (en *Alternativa Latinoamericana*, 7, págs. 36-8, 1988). En ese momento retomaba después de muchos años la actividad universitaria.