

ENTREVISTA A HÉCTOR SCHMUCLER

Estudios de comunicación en América Latina: del desarrollo a la recepción

**CARLOS MANGONE,
SILVIA MÉNDEZ Y MARIANO MESTMAN**

FOTOS: PABLO CABADO

LOS AÑOS SETENTA. LA MOVILIZACIÓN POLÍTICA.

—Para comenzar nos podés comentar lo que fue la experiencia de la Cátedra de Comunicación en la Facultad de Filosofía y Letras en los primeros años de la década del '70.

—Se llamaba algo así como "Introducción a los medios masivos de comunicación", y se incluyó como materia o seminario en la carrera de Letras. Era un momento muy especial y la verdadera significación la adquiere en el contexto político-cultural de la época: un contexto de gran sacudida política, de gran movilización de ideas, pero sobre todo, de gran movilización de actos. Quiero decir que predominaban los actos políticos sobre las ideas globales y sobre la propia práctica de tipo académico. En este caso se trataba de pensar cómo se enseñaba literatura y aparecieron ideas que en ese momento circulaban: la literatura la entendíamos en un espectro mucho más amplio; las formas de expresión no literarias también eran parte de este mundo que los estudiantes de Letras debían conocer. Y por lo tanto los géneros y los formatos perdían los límites. Porque además se instalaba el fenómeno literario dentro del espacio global

de la cultura. La discusión estaba en esto: qué se entendía por espacio literario. Pero yo no quiero extenderme mucho en el aspecto teórico. Quisiera destacar otra cosa; lo que dije antes sobre la voluntad política: el estudio de la literatura también estaba politizado. De ahí, entonces, el estudio de los medios masivos de comunicación, que en ese momento ya habían sido incorporados como uno de los temas —desde nuestra óptica— de la lucha ideológica, para usar un sintagma de moda en la época. Concebíamos la producción de la palabra escrita como un fenómeno más global. Y ya con la idea de que había que estudiar los medios, y como en la UBA no había nada de esto, nos pareció oportuno meterlo. Entonces hicimos este seminario que, tal vez influido por la situación global de animación político-ideológica, convocó "masas". La experiencia no fue mucho más que eso, duró tanto como nosotros estuvimos en la Universidad, es decir, hasta la intervención. En realidad muchos de los que ahora están en la Carrera de Comunicación de la UBA ya estaban en ese seminario y en lo que lo siguió inmediatamente: un centro de investigaciones de la Facultad y después un centro privado, que se llamaba algo así como Centro de

Estudios en Comunicación, y que tuvo vigencia durante un año o dos. Concluyó cuando las "Tres A" asesinaron al director del instituto que nos alojaba.

—¿Qué autores contemplaba el programa de la cátedra?

—Aunque no los recuerdo puntualmente, los puedo mencionar porque eran los autores que estaban en casi todas las cátedras. Desde los que escribían en ese momento, en el año '73, aquellos que aparecían en *Comunicación y Cultura*, por ejemplo Mattelart, hasta otros que eran más sostén teórico: Gramsci, Mao, Lenin, Escuela de Frankfurt. Había un poco de la Escuela de Frankfurt, que nos servía como crítica a la ideología iluminista, al papel ideológico de los medios. Althusser, curiosamente, no estaba demasiado presente en nuestro Seminario. Sería tal vez por las ideas que yo mismo sustentaba en ese momento, pero no tenía ese papel predominante que tuvo en otros lados. Exagerando, si tuviera que simplificar, diría que mis ideas eran más gramscianas que althusserianas. No es que fuera gramsciano. Era una cuestión de *énfasis* que se acomodaba mejor a nuestras posiciones políticas. En Mao leíamos lo "popular", por eso también el interés por la cultura popular. Era la veta —para caracterizarlo desde un punto de vista político o político/cultural— más adecuada al peronismo de izquierda.

—Por lo que estás diciendo, si se tomaba el tema de la cultura popular, y vos citás a Mao y además una zona del peronismo de izquierda, había una tensión ahí con la otra posibilidad en el peronismo de izquierda que era el populismo. Como el propio Mao planteaba, el tema era elevar la norma de las masas en lugar de la adaptación pedagógica que proponía la línea más populista del realismo socialista.

—Bueno, si lo pienso desde ahora, quiero aclarar que esto no era plenamente conciente. Era producto de nuestra historia. Para ubicarnos casi biográficamente (yo dirigía ese Seminario, más aún, dirigía en ese momento la carrera de Letras): éramos la gente que venía del marxismo hacia cierta simpatía por el peronismo y sobre todo por el peronismo revolucionario de la época. Nuestra impronta era marxista; entendíamos al peronismo desde el marxismo, no al revés. Gente como el poeta Paco Urondo, que murió como oficial montonero y que también había sido director de la Carrera de Letras, venía de ese lado. Quiero decir, el populismo, en el sentido de la vertiente nacional-popular, estaba en conflicto con nosotros. Concedíamos, no le cerrábamos las puertas ni hablábamos en contra, pero nuestras concepciones eran bastante distintas a las que inclusive podían tener en su momento las Cátedras Nacionales.

—Es interesante el tema. Esa tensión que se dio en el '73 entre vanguardia y populismo, tenía protagonistas diferentes que se cruzaban en lo político, pero se cruzaban también en lo cultural. Porque la lectura de Mao por la "izquierda nacional" es distinta de la lectura de Mao, con respecto a la cultura, que hacen los que provenían del marxismo.

—Por eso hablo de la impronta gramsciana, aunque tampoco se lo conocía mucho a Gramsci. No éramos estudiosos fanáticos de los textos. Gramsci nos permitía acomodarnos: a los marxistas les permitía entender el peronismo y a los peronistas les permitía aceptar algunas cosas del marxismo. Era esa zona difusa que admitía distintas conversiones.

—Y además por una impronta que

tenían los dos, Mao y Gramsci, en la historia del marxismo: el tema de las alianzas. Quizás los dos que teorizaron más el tema de la alianza social, Gramsci desde la teoría y Mao desde la política.

—Y yo creo que había una lectura gramsciana del propio Mao. A Mao se lo exageraba. Yo quiero decir esto para que no parezca que había grandes elaboraciones. Era la presencia dominante de la práctica política que condicionaba una manera de pensar, de ver los textos, de actuar. Pero igualmente me parece bueno enfatizar que si bien la cátedra no hubiera surgido sin esta raíz política, se planteaba como una cátedra severa, rigurosa, desde el punto de vista del estudio. Eran épocas de militancia y nosotros tomábamos examen —exámenes en serio. Eran centenares de estudiantes y estábamos a veces dos, tres días. Había una preocupación de cátedra aunque la actitud global era militante. Más de uno donaba su sueldo a las organizaciones políticas; a veces era una condición para estar ahí. Es interesante porque ahí también se armaron discusiones. Les doy un ejemplo: en un examen que venga alguien, con quien compartíamos la militancia política, y que no estaba preparado pero quería aprobar por ser militante. Esto parece una exageración, un tipo que quiera aprobar por ser militante. Es verdad que ahora se suelen aprobar exámenes sin demasiadas exigencias. Entonces se teorizaba sobre la acción intelectual que significa la militancia y el reconocimiento de este nuevo modelo de Universidad volcada a lo popular y a la revolución. Nosotros éramos de los que no lo reconocíamos. Había verdadero rigor. En la carrera de Letras nos cuidábamos bastante de cierto “energumenismo” que giraba por ahí. Claro, porque

también fue un momento de despotismo, hay que reconocerlo. Se podía echar a un profesor con tanta ligereza como después lo hicieron los militares. Nosotros, en Letras, le dimos lugar a todos. No podíamos exigirles a todos que fueran militantes políticos. Tal vez sea una veta para buscar ciertas matrices de pensamiento y ciertas contradicciones, y ciertas derrotas en todo esto.

LOS AÑOS SESENTA. ESTRUCTURALISMO Y VANGUARDIAS

—¿Qué pasaba ahí, o un poco antes, a mediados de los '60, con diferentes autores como Barthes y Mc Luhan?

—Este es un tema interesante. Quiero señalar que son dos líneas distintas, no aparecen juntos. Roland Barthes empieza a ser conocido aquí por los años '62, '63, muy fragmentariamente. Creo que uno de los primeros seminarios que hicimos con los *Elementos de Semiología*, fue en Córdoba con el profesor Luis Prieto; fue un ensayo de lingüística/literatura/semiología. Él no sabía casi nada de Barthes, pero era un gran lingüista. Yo tampoco sabía nada y no era lingüista, era más bien un estudioso de la literatura en ese momento. Esto debe haber sido por el año '63 ó '64. Barthes no era conocido y pasó mucho tiempo para que empezaran a utilizarse sus textos. Aparece lo que podríamos llamar el estructuralismo, al que en ese momento Barthes estaba bastante vinculado. Aparece, más bien Levi-Strauss en las carreras de Sociología y Antropología; Verón estudia ya a Levi-Strauss, tempranamente. Pero yo creo que hasta fines de los sesenta...

Hay que tener en cuenta que en Buenos Aires no existía Carrera de Comunicación. A fines de los sesenta habrá empezado a funcionar la de Córdoba. La carrera más tradicional era la de La Plata. Personalmente comencé a trabajar en Comunicación porque me invitaron a dar una Cátedra en la carrera de La Plata. Hasta ese momento nunca me había metido rigurosamente en temas de comunicación. Mi materia se llamaba "Semiología del periodismo escrito". En aquel momento se llamaba Escuela Superior de Periodismo. Se cambió el plan de estudios y se metieron varias semiologías. Estoy hablando de los años '70, '71, '72. En el '73, con el triunfo de Cámpora y del montonerismo en la Universidad, en La Plata se produce un fuerte corte con la semiología que algunos consideraban extranjerizante.

—A mediados de los sesenta, '65-'66, en el núcleo que estaba en el Instituto Di Tella alrededor de Oscar Masotta pueden encontrarse bastantes citas de Barthes, fundamentalmente de *Mitologías*.

—Claro, una cosa es el Di Tella y otra la Universidad. Después empiezan ciertos contactos en el pre-'66, lo que destruye el golpe de Onganía en la Universidad. Pero el Di Tella era la avanzada. Yo me estaba refiriendo a Barthes en la Universidad. Sí, en el Di Tella ya se conocía, porque ahí estaba Masotta, efectivamente. Yo no tengo una experiencia directa porque no vivía en Buenos Aires. Estaba en Córdoba en aquel momento, así que no puedo decir con qué sistematicidad o qué lugar le daban. Lo que ocurre es que hay un momento en que aparece todo el mundo del estructuralismo. Son los años '62-'63, cuando aparece Levi-Strauss. Insisto en su nombre no sólo porque es el padre de este pensamiento, sino porque es el

que más se lee. Son las traducciones de sus obras tempranamente en la Argentina y creo que ahí cumplió un papel bastante importante Verón. Es Masotta preocupado por el aspecto semiológico y el estudio de las historietas. A comienzos de los sesenta es la vanguardia actuante en el Di Tella. Pero insisto: no sé con qué sistematicidad se lo estudiaba. A fines de los sesenta empieza otro fenómeno: la influencia básicamente de Chile. En esto cumple un papel importante Mattelart, que viene de la demografía. Aparecen los primeros trabajos que se hacen en el Centro de Estudios de la Realidad Nacional, dependiente de la Universidad Católica de Chile; un gran centro de producción intelectual donde aparece parte de la base del pensamiento crítico en comunicación. Ellos tienen una fuerte impronta estructural "telqueliana": Julia Kristeva, entre otros...

—Pero también hay en Mattelart residuos del primer Barthes. Son muy fuertes los núcleos temáticos y el tema del tratamiento de la ideología de los medios en las mitologías modernas.

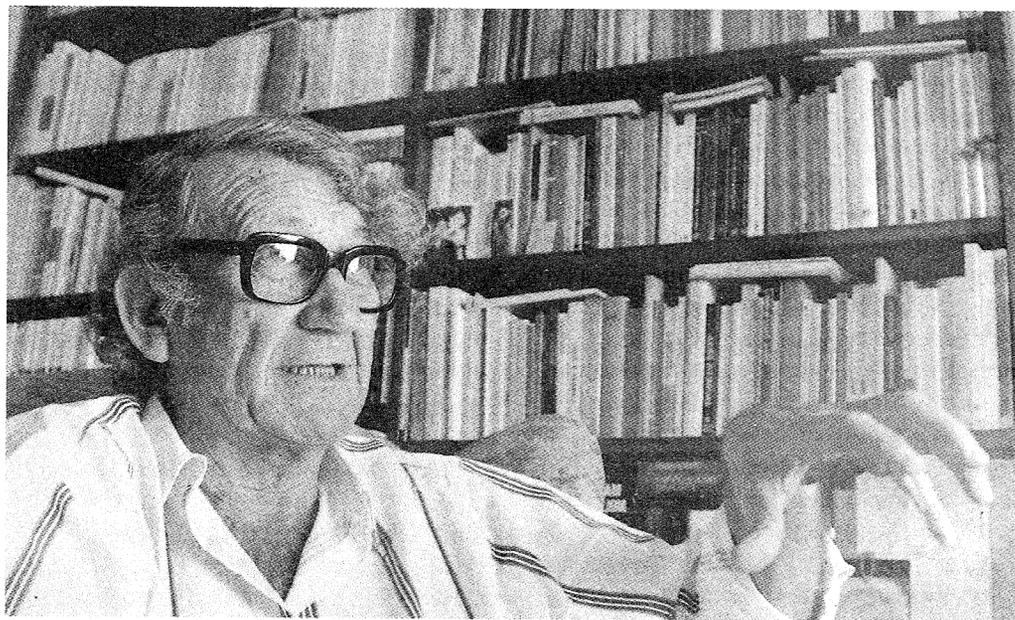
—Se junta efectivamente el Barthes de las *Mitologías* con las preocupaciones teóricas del grupo *Tel Quel*. Barthes era el ejemplo concreto de la aplicación de un método, más que de un método de un pensamiento, que habla del texto en cuanto portador de ideología. Para nosotros la semiología era un gran instrumento revolucionario. Esto parece una especie de extralimitación, pero así la defendíamos. Todavía no era "semiótica", era la semiología como el instrumento revolucionario que develaba la ideología oculta en el texto. Fíjense la impronta marxista de este pensamiento: así como el marxismo devela las relaciones sociales opacadas en el proceso pro-

ductivo, así la semiología era el instrumento que permitía mostrar la ideología que el texto encerraba. No hay que olvidarse que para los teóricos de *Tel Quel* su pensamiento era un verdadero acto revolucionario. Así pasaron al marxismo, luego al maoísmo. Era el descubrimiento de la materialidad del texto. El materialismo dialéctico, el materialismo histórico, vuelto a un estudio específico del texto. En ese espacio científico-revolucionario, Althusser cae perfectamente. Y *Los aparatos ideológicos del Estado* se vuelve una llave maestra para explicar la dominación. Para la idea de vanguardia política, la idea de la construcción foquista, la idea de aparato. Había aparatos que estaban trabajando para construir una ideología y que debíamos destruir. Aun mediante la violencia. En un momento dado, ya en las áreas más polí-

ticas, se lo lee a Gramsci desde Althusser. Althusser en su peor versión, es decir Marta Harnecker. La versión simplificada de Marta Harnecker era toda la ideología puesta en juego, la ideología de la simpleza del conocimiento. Harnecker dogmatiza a Althusser. Así como había manuales de la guerrilla donde se enseñaba táctica o cómo se arma o desarma una pistola; había el manual de cómo se piensa lo social. El libro de Marta Harnecker cumple ese papel. Creo que es uno de los daños más intensos que se debe haber hecho sobre el pensamiento de toda una época.

—Una divulgación que hace perder la tensión que existe en el autor original.

—En ese tiempo yo trabajaba en la editorial Siglo XXI y nosotros fuimos



“Para nosotros la semiología era un instrumento revolucionario”.

los introductores aquí de Marta Harnecker. Era el *best-seller* de la época. Debe haber sido uno de los libros que más se vendió. Indirectamente me siento culpable...

Pero volvamos atrás. Aparece la semiología como instrumento político, y por eso las *Mitologías*, tal vez el libro más político de Barthes. Un ejemplo de cómo se podía analizar algo. Por eso *Para leer al Pato Donald*, un poco después, en el '70, tiene toda esa impronta semiológica.

Permítanme subrayar esto: en esos años, para nosotros, para los que estábamos actuando en este campo, la unión de la política, de la acción, de la idea de acción sobre la sociedad, estaba íntimamente vinculada al instrumental teórico que se utilizaba. Y también tenía a ese material teórico. Por eso dije que Mao se volvía gramsciano cuando no se acomodaba a las expectativas y las posibilidades de orden práctico. Práctico quiere decir militante. Y esta es una diferencia fundamental, que algún día habrá que pensar, entre el Althusser de Europa y el de América Latina. En algún número de *Comunicación y Cultura* escribí eso: el Althusser que allá era disputa académica —lo digo dramatizando pero sin exageración—, acá (vía Marta Harnecker) estaba en el bolsillo de los guerrilleros. Acá se volvió acción, se volvió sangre, mientras en Europa era una disputa. El althusserianismo era una especulación.

—Quizá una conclusión derivada de *Aparatos...*, era el tema de la imposibilidad de copamiento de los aparatos, la necesidad de su destrucción. Es como una conclusión pos Mayo Francés, trasladada acá. Uno pensó siempre en la contradicción que esto planteaba en América Latina. Por ejemplo todas las alternativas a la escuela, todo una ten-

dencia a denunciar la escuela reproductivista de la ideología, etcétera, acá podía significar, en cambio, que la escuela era revolucionaria en la extensión de su alcance.

—Por ahí se podría rastrear la importancia que adquirió el pensamiento “liberador” de Paulo Freire. La práctica de la “pedagogía de la liberación” se mezcla con las otras ideas. Paulo Freire, cierto marxismo, Gramsci. Gramsci empataba bastante con el Freire de aquella época. Era la acción liberadora: la educación para la liberación. El dialogismo freireano tenía algo de culto a la espontaneidad, cierta creencia en un espíritu libertario inmanente en el pueblo. En algún sentido, aunque no estaba basado en eso, podría también vincularse con la idea de la ideología como aparato. ¿Por qué? Porque se presupone un destino revolucionario en las masas, que no se cumple porque está sofocado, encubierto, velado ¿Quiénes lo velan? Bueno, los Aparatos Ideológicos, como instrumentos concretos, materiales —como lo afirma Althusser— que están actuando. Si uno lo desmonta, aparece lo otro. Después iba a venir una infinita discusión sobre qué significa todo eso. Pero en la “praxis liberadora” que se llamó la Educación para la Liberación y también de la Teología de la Liberación, está inscripta esa especie de inmanencia que es sofocada por fuerzas concretas. No se piensa en la contribución de cada uno en la construcción de ideología. En ese momento la idea de alienación se confunde y creo que se tergiversa. Alienación y engaño andaban más o menos juntos. No se afirmaba así, pero era esto: “estar alienado es no ser concientes del papel que tenemos que cumplir en la historia”. Un lugar muy importante llegó a tener Paulo Freire. Sus ideas de educar en una relación dialógica, horizontal...

—*Extensión o comunicación.*

—La comunicación por sí misma iba a producir un cambio. Por eso digo, una idea de inmanencia. Me parece que ahí hubo ciertas coincidencias y ciertos conflictos. El conflicto entre los marxistas de la época y Freire surgía de una idea fuerte en el leninismo dominante: la imposibilidad de que desde adentro de la alienación surgiera la desalienación y por lo tanto la necesidad de una conciencia externa, papel de la vanguardia, papel del partido. Para lo que se consideraba el "populismo" de Freire no hacía falta ningún afuera. Si el pueblo se expresaba en libertad, sin engaño, sin coerciones, aparecía el pensamiento liberador. Ahí había una diferencia conceptual fundamental.

LA RECEPCIÓN

—Hay dos textos argentinos sobre comunicación que tempranamente hacían referencia al lugar del receptor. Por un lado el tuyo de *Comunicación y Cultura* (1975) y por otro *Neocapitalismo y comunicación de masa* de Muraro (1974). Cuando Muraro en su capítulo 3 cuestionaba el concepto de manipulación, fundamentaba la crítica por un lado en la propia realidad nacional con la vigencia del peronismo, aun con años de proscripción y con los medios en contra, y por otro lado en los estudios empíricos de la "mass communication research", donde citaba en particular a Lazarsfeld. En tu artículo del '75, el editorial del número 4 de *CyC*, decías que la práctica política popular planteaba la posibilidad de otro tipo de recepción frente a la manipulación, pero que de alguna manera era diferente cómo

ingresaba el modelo por el lado de la vida cotidiana; esto es, que si bien había una oposición en el campo de lo político-ideológico, había una aceptación de los modelos por el lado de la vida cotidiana.

—Sí, me acuerdo bien. Ya hace mucho tiempo hablábamos del problema del receptor; no es un invento de ahora.

—Pero la pregunta sería: ¿cuáles son las dimensiones del problema del receptor que aparecen en ese momento?

—Bueno, ahí estaba discutiendo mucho con la semiología/semiótica de Verón y de su grupo, que —digamos— se había profesionalizado. Concretamente discutía con una crítica que ellos hicieron a *Para leer al Pato Donald* en su revista *Lenguajes*. Tal vez mi idea no tenía un sustento rigurosamente teórico... Yo decía que el receptor otorga significado al mensaje a partir de sus prácticas. En aquellas zonas en que hay una experiencia contradictoria al mensaje, se establece una distancia. El "mensaje" no es creíble. Desde una fuerte experiencia política, el mensaje político es resignificado. Cuando se dice que "los medios no influyen" se quiere decir que los medios no hacen creer lo que no se cree. Pero cuando hay una coincidencia entre el que recepta y el que emite, porque es un mismo momento de producción, ahí es donde los medios... Pero no son medios; es la cultura de la época la que actúa. No es el medio. En ese sentido creo que los dos extremos no son correctos. Se dice "los medios significan todo" o "no significan nada". No. Significan en el espacio cultural en que se están moviendo. Si el espacio cultural es de una fuerte politización, un medio que diga lo contrario a las convicciones dominantes no funciona. Habría que

volver, tal vez, a la palabra "ideología". Un mismo espacio ideológico habilita el encuentro entre el emisor y el receptor. Pero insisto en que estábamos viviendo una fuerte experiencia política, donde la gente actuaba en política y eran multitudes que salían a la calle. Desde esa experiencia el mensaje es decodificado. El mensaje político. Pero en la vida cotidiana, en el mismo momento, había más coincidencias entre mensajes y experiencia. ¿Qué quiero decir con "vida cotidiana"? Bueno, la forma de vestir, de comer, de trabajar; la idea sobre la técnica, sobre el amor, sobre la familia. Ahí no había cuestionamientos. Ahí es donde el sistema, el tipo de cultura de la época, está metido. Creo que esta es una de las cosas que no se vieron y que siguen sin considerarse. Es el conflicto entre la postulación revolucionaria y las prácticas concretas. Porque no se cuestionaba esto. Es decir, lo burgués era la propiedad de los medios de producción y no, por ejemplo, la manera de pensar la naturaleza.

—En todo caso la semiología se tenía que encargar de develar lo que pasaba en la vida cotidiana. Porque Barthes un poco lo que hace es eso.

—Pero el propio Barthes, cuando lo leo ahora —y al margen del amor con el que leo textos como *Mitologías* que, por otra parte, traduje con deslumbramiento—, veo cuánto tiene de cierto simplismo, diría marxista. Hay una especie de esquematismo, aun cuando es difícil hablar de esquematismo en Barthes. Porque la semiología, como bien decís, iba a develar la lucha de clases en cada lugar. El problema es que no es sólo en la lucha de clases en cada lugar donde está la ideología, eso es tal vez lo que no se veía. Era el lenguaje de la época: la lucha de clases atraviesa todo. No estaba en

discusión la idea de progreso. El marxismo, al fin y al cabo, es una forma más del iluminismo. Hay una historia de progreso, de saber, de racionalismo positivista —para decirlo simplemente—, que actúa. Por eso el amor a la industria: ese contradictorio amor —dicho sea de paso— de Marx por la revolución industrial. Porque el capitalismo sentaba las bases para la liberación. No se cuestionaba este proceso: la cultura, aunque se dijera lo contrario, aparecía como un hecho autónomo; era la aventura del hombre que progresa en la Tierra.

—¿Esto que estás diciendo estaba como lectura en aquel momento, a partir de la cual surge la crítica, o es más bien una lectura actual?

—A veces se confunde lo que uno pensaba, lo que piensa ahora, lo que leyó después. Si dijera que pensaba algo de eso me parece que sería una especie de petulancia. Pero algo de eso había. Quiero decir, yo ahora pienso en eso, pienso que la técnica es parte del dominio. Yo no sé si en ese momento lo tenía tan claro. ¿Por qué hablo en primera persona del singular? Porque no eran temas demasiado debatidos colectivamente, eran más bien opiniones de algunos, lecturas irregulares de uno. Habría que hablar de un momento anterior, no directamente vinculado a la comunicación, que fue *Pasado y Presente* en Córdoba, donde se nos mezclaba todo. Nosotros éramos marxistas, creíamos en la revolución y participábamos en muchas cosas, pero a su vez la literatura era para nosotros un hecho autónomo, que tenía sus propias leyes. Y leíamos el Marqués de Sade. Quiero decir, estaba la impronta de otros elementos que no se resuelven en la lucha de clases. Todo lo que estoy diciendo sin duda es una interpretación de aquello. Pero a algunos nos preocupaba. Con Mattelart, recuerdo, lo

hablamos muchas veces en 1970. En algún sentido alguno de los trabajos que él hacía en Chile quería reflejar esto. Teníamos una impronta materialista racional que nos hacía muy difícil pensar en términos negadores de esta propia racionalidad.

—Hablando de este racionalismo material, ya que nos fuimos por el lado de la semiología y por Barthes y lo dejamos a Mc Luhan, lo que uno observa es que aquí hubo una crítica inmediata a Mc Luhan. Es lo que ocurre con el librito de Tiempo Contemporáneo donde aparece, por vía francesa, una crítica que podríamos llamar —más allá del nivel de difusión que tiene una parte del libro— lapidaria. ¿Esa era la sensación o conclusión en ese momento?

—Vamos a tratar de decirlo brevemente. Acá Mc Luhan fue casi un desconocido. Su mayor presencia fue, tal vez, ese librito que estás señalando y algún otro que incluían críticas. En la revista *Los libros* me acuerdo que publicamos un artículo sobre él, pero era como dar cuenta de un problema general. Pero acá —tal vez haya razones, no me animaría a señalarlas— Mc Luhan no tuvo ninguna presencia; quiero decir, no tuvo esa presencia que tuvo en Canadá, o en el mundo desarrollado o en otros países como Venezuela, México.

Dos observaciones, que no son explicaciones rigurosas ni mucho menos. Una, la influencia norteamericana sobre aquella zona era mucho más grande que acá. Acá se sospechaba. En los años en que aparece Mc Luhan y se difunde en el mundo, acá ya había esta sospecha por razones políticas. Bueno, circulaba un nacionalismo a veces prejuicioso. En Brasil también se habla mucho de Mc Luhan. Muy vinculado a la vanguardia de la época de fines del 50, años 60. Venía muy bien para la vanguardia.

—Bueno, acá Masotta también lo toma. Incluso en algunos textos trata de pensar el tema del lugar de los diferentes medios en la producción del mensaje en relación a la obra artística.

—Sí, uno encontró a Mc Luhan en el Di Tella, como encontró a los semióticos en el Di Tella. Creo, que la primera vez que yo escuché hablar de él fue justamente allí a través de lo que se conoce a Mc Luhan: algunos aforismos, algunos proverbios, insinuaciones. Pero en la Argentina yo diría que nadie pensó rigurosamente el tema. No sé si aparecieron muchos artículos. Me acuerdo del que sacamos en *Los libros*, pero estaba también en ese ambiente; en la Universidad yo creo que nunca se habló. Por lo tanto es un fenómeno que merece mucha atención, pero no porque haya una influencia directa.

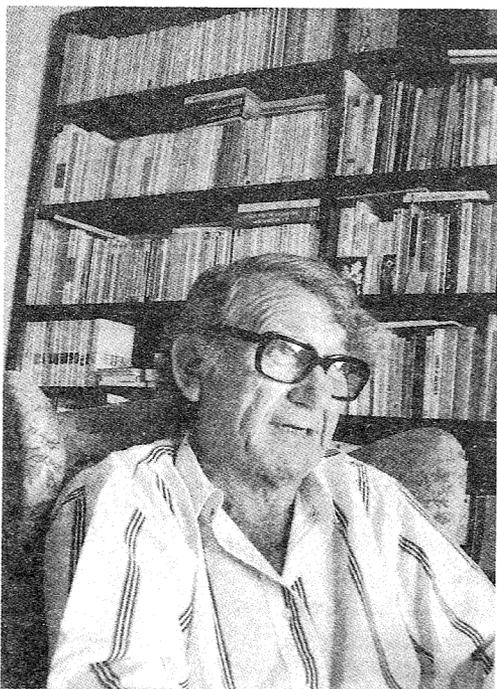
LA IDEOLOGÍA DEL DESARROLLO

En gran parte de América Latina —estoy hablando de los años en que se empieza a hablar de comunicación como problema, años sesenta— cuando empiezan los estudios de la comunicación, se la ve como un instrumento. Sí, rigurosamente como un instrumento, en ciertos proyectos económico-sociales, básicamente en proyectos de desarrollo. Así nace el estudio de la comunicación en América Latina, por eso se hacen las Escuelas de Comunicación, por eso aparece la CIESPAL como el gran difusor de una manera de estudiar. Es bien conocido que los estudios de comunicación, las Escuelas concretamente, se hacen bajo el signo del desarrollo, este es el modelo a fines de los años cincuenta. Este es el modelo voluntaria-

mente teorizado; no como una especie de engaño. No. Se dice: "Hace falta la comunicación para transformar, para modernizar; hay que producir el movimiento de la mentalidad tradicional a la mentalidad moderna". Rigurosamente este es el planteo que acompaña la Alianza para el Progreso, la revolución verde, etcétera.

—La planificación cepaliana, digamos.

—Es todo un modelo de desarrollo de América Latina. Lo cierto es que ahí nace, rigurosamente, concientemente, casi yo diría —un tanto paródicamente—



"La búsqueda del dominio del espacio no tenía por objeto difundir una película, era un dominio estratégico, la pugna entre las potencias. Por eso nacieron los satélites."

leninistamente, el interés por la comunicación. Es muy curioso como también Lenin, en ese aspecto iluminista, cree tanto en la prensa. Pero lo mismo ocurre con el Departamento de Estado, que es el que está empujando esto. Por eso todos los trabajos, y hasta hace no mucho, todos los trabajos se vinculan al desarrollo. El 80% de los trabajos incluían la palabra "desarrollo" en su título; y los centros de investigación que se forman, todos son para el desarrollo. Era la voz de orden. El desarrollo, era el modelo y era, por lo tanto, donde había plata para investigaciones. Si uno piensa instrumentalmente el medio, el pensamiento de Mc Luhan deja de tener importancia. Mc Luhan está planteado, sobre todo, a partir de los medios electrónicos, porque Mc Luhan se preocupa desde ahí, en este nuevo modelo de la cultura. En ese aspecto, me parece a mí que estas son las condiciones por las cuales Mc Luhan no entra como un autor, salvo como un autor exótico. Porque si bien el Instituto Di Tella es parte de esta modernización, no se preocupa de esto, no es para el desarrollo. Es por la vanguardia, por eso en el Di Tella puede aparecer, porque no están preocupándose si los medios sirven para que los campesinos aprendan a vacunar a los animales. Lo que digo es una simpleza, pero es así. Luego, el mismo modelo sirve pero del otro lado. Cuando empieza la tendencia que llamamos crítica, marxismo u otras formas de reacción contra el "papel ideológico" de los medios, se hace exactamente lo mismo, pero invertido. Se denuncia: "este modelo de desarrollo y la prensa al servicio de este modelo es la implementación del modelo burgués, de la ideología burguesa, del imperialismo, del dominio ideológico de estas fuerzas. Contra esto hay que actuar". ¿Cómo se define esta

actuación? Por las vías que ya hemos comentado. O la acción revolucionaria marxista, con todas sus teorías atrás, también iluministas, o mediante formas más populistas, llamémosle de espontaneidad. Yo creo que la influencia de Mc Luhan viene ahora, muy posteriormente. Hay un "revival" de Mc Luhan, de segunda, degradado. Porque creo que Mc Luhan es de un pensamiento muy rico, aunque uno no coincida con él. La "Aldea Global" ahora puede significar cualquier cosa.

—¿Cómo funciona históricamente el imaginario del Progreso, que acompaña el desarrollo de las nuevas tecnologías, con la situación de pobreza e injusticia de América Latina?

—El estudio de la tecnología era —y lamentablemente sigue siendo en buena medida— el estudio de la propiedad de la tecnología. Los satélites, por ejemplo, nos invadían. Desbordaban las fronteras, nuestra soberanía se venía abajo por el potencial uso de los satélites. Ahora, ¿quién se preocupa de eso? Es decir, esto ya es un hecho, no es un problema. En *Comunicación y Cultura* publicamos varias cosas sobre la concentración monopólica de los medios. Porque era algo incontestable: si tal tipo tenía los medios, los ponía a su servicio, material e ideológicamente. Así habíamos teorizado. La ideología de los medios depende de quien es el propietario, es decir, al servicio de quien está. Por eso, la denuncia de la concentración monopólica era lo más importante. Eso era lo que estaba demostrando la interacción entre el capitalismo industrial y el uso del Sistema de Medios, que se volvió un aparato ideológico. Lo mismo pasaba con la Escuela. Entonces, es importante destacar eso: la técnica no interesaba, porque estaba la idea de que si la ponemos al servicio de buenas causas, la técnica es excelente;



"Yo creo que (la apología del receptor) es un signo de los tiempos, de cierta perplejidad, de cierta derrota".

quiero decir, no hay un problema con la técnica en sí.

—Es la perspectiva que impregna el período de las Políticas Nacionales de Comunicación (PNC).

—En los dos o tres años que siguieron al '76, Argentina vive el ostracismo, no se habla casi estos temas, no participa. Bueno, relativamente ... Un delegado de la dictadura argentina apoyó las PNC en Costa Rica (1976). Esto merece ser reflexionado porque también era la idea de la instrumentalidad. Es cierto que la polémica internacional en la UNESCO, las Políticas Nacionales de Comunicación y Cultura, aparecían en el marco de

la descolonización. Esta era la impronta: el derecho de los pueblos a tener sus propios Sistemas de Comunicación. Se decía: "somos invadidos por las informaciones de los otros, tenemos que tener agencias nacionales, radios nacionales, no usar 'enlatados'". En fin, el tema era la distorsión producida sobre la cultura nacional por parte de aquellos que ejercen el control monopólico de los medios y de la producción cultural.

—Hacia 1975-77 podría decirse que ya hay un desarrollo de la temática comunicacional, así como una comunicación muy fluida del tema del desarrollo. Hacia 20 años que la temática estaba tratada, hubo intentos de PNC, etcétera. ¿Vos percibiste alguna tensión entre un corolario del desarrollismo, que es la formación de "castas tecnológicas" y la vanguardia política? En relación a esas tres nociones que hubo siempre: élite, vanguardia y tecnocracia, ¿ya en el campo de la comunicación se percibía una tensión? Porque estamos cerca del proceso nicaragüense. ¿En la discusión aparece el tema de cuál es la mejor manera de incorporarse a los procesos de desarrollo? Eso en el '73 aparentemente no estaba, vos mismo dijiste que las cátedras se vivían como una praxis. La pregunta sería si los propios acontecimientos histórico-políticos condicionaban tanto como para que la teoría racionalizara una nueva ubicación del comunicólogo, del crítico, del teórico.

—Hay cosas que nunca había pensado, pero me gusta la provocación. Hacia fines del '74 acá empieza el cataclismo y después vivo esto desde Méjico. Creo que acá ya no pasa nada. Hacia el '76, mientras aquí se produce el golpe de Estado, se viven los años medulares, están los mojonos de lo que fue el debate internacional. La verdad es que a esta

altura yo no sé cuanto tuvo de artificial y cuanto de auténtico todo eso que se llamó debate sobre el Nuevo Orden Informativo Internacional (NOII), que además produjo escándalos descomunales como el retiro de Estados Unidos de la Unesco, nada más ni nada menos que eso. Sin embargo me parece que era una cosa más de superestructura. ¿Por qué superestructural? Porque estaba más bien vinculado al gran conflicto de poderes, a los bloques. Son los años en que aparece la idea de Tercer Mundo, la idea de los países no alineados, la idea de una corriente nacionalista, popular, revolucionaria en algunos casos, como independiente de los bloques. Sólo tardíamente el bloque socialista se une a la defensa del NOII, tal vez cuando comprendieron que no era tan grave lo que se estaba haciendo. Es decir, que el NOII quería ponerle límites a las grandes agencias norteamericanas, propiciar un flujo más equilibrado de la información sin poner en tela de juicio lo que ocurría en el interior de cada Estado.

Pero de lo que se trataba era de que todos tengamos lo mismo, no otra cosa. Por eso hubo una tensión, no sé si manifiesta en algún lado pero sí conceptualmente, entre los criterios estatistas y la alternativa. El concepto de "comunicación alternativa" también aparece como producto de otro gran movimiento que se dio en América Latina: las formas de comunicación popular promovidas por los organismos de base donde cumplieron un papel fundamental todas las corrientes cristianas que, por otra parte, también asumen la idea del NOII. Entonces la idea del Nuevo Orden se vuelve una especie de matriz en la cual se mete cualquier cosa. Pero en esa idea de lo alternativo —que puede sonar en algunos casos como el desar-

mado de los grandes aparatos, porque también se piensa lo alternativo como lo más pequeño, lo de base— hay un cierto conflicto con las Políticas Nacionales que son, en última instancia, las de los grandes aparatos. Planteado en estos términos, los países socialistas se vuelven entusiastas del NOII: nosotros —dicen— justamente lo que hacemos es no permitir que el imperio se nos meta, somos los que tenemos Políticas Nacionales. En ese momento la discusión no tenía nada que ver con la idea de un replanteo en el concepto de la acción comunicativa.

Quiero unir estos elementos porque en esa época, en el marco de esta discusión que es amplia y tiene varios matices, ya está lo técnico desarrollado, ya están los fracasos del desarrollo —esto es muy importante—, ya están ciertas tendencias a formas basistas de la comunicación. Brasil fue un ejemplo de esa experiencia de comunicación: proliferaron lo que se llamaban las Comunidades Eclesiales de Base, que fueron miles: eso era un fenómeno ya de otro orden. Luego también viene la decadencia de esas experiencias cuando se restituyen los sistemas democráticos. Entonces se empieza a percibir otro problema: ¿lo alternativo era mera oposición política o había verdaderamente una alternatividad desde el punto de vista cultural en cuanto a la forma comunicativa? Lo cierto es que progresivamente lo que domina es la lucha por quién tiene la técnica. Al mismo tiempo aparece algo muy importante, la idea de lo transnacional. No porque a nadie se le ocurriera sino porque empieza el mundo transnacional. No era sólo una interpretación teórica, el mundo, el capitalismo se reconstruye...

—Es cualitativo.

—Es un cambio en el modelo de fun-

cionamiento del capitalismo mundial. Lo transnacional avanza también con la influencia de las nuevas tecnologías, que se incorporan entre otras cosas para que esto sea posible. Hacia los años '79-'80 ya hay un debate donde empezamos algunos a pensar que el tema tenía más que ver con una concepción de la cultura y no sólo con quiénes eran los propietarios de los medios. No es que esto no se lo haya pensado antes; quiero decir que en ese momento aparece en el caso específico de la cultura transnacional. La definición de una cultura transnacional aparece como un desafío. Así como lo transnacional en la economía es diferente al viejo capitalismo, a la vieja idea de imperialismo y a los dominios centralizados porque se dispone un aparato de funcionamiento económico distinto, también queríamos ver cómo eso funcionaba en el campo de la cultura; es decir, ya no era el "enlatado", no era el dominio ideológico de un centro...

—Hay otra capilaridad.

—Donde nos empezamos a plantear —muy modestamente, tal vez, muy residualmente— lo transnacional como una especie de cultura que hace, lo mismo que en la economía, que el lema aquel "hágalo usted mismo" empiece a ser dominante. Y éste es un momento importante porque acá hay muchas confusiones que creo que todavía están vigentes. Imaginemos: una producción norteamericana que se difunde en América Latina es negativa porque trae la ideología, etcétera; pero en cambio una telenovela hecha en Brasil, no; aunque sea exactamente lo mismo. Por eso digo esto de "hágalo usted mismo". Entonces se cree que si hacemos lo mismo que en Hollywood, pero acá, tiene un valor diferente. Y aparece una zona más difusa, porque el pensamiento alrededor de la co-

Estudios de comunicación, Universidad y empresa

"A VECES PIENSO QUE LAS CARRERAS DE COMUNICACIÓN NO TIENEN SENTIDO HOY"

—Voy a decir una cosa brutal. A veces pienso que las Carreras de Comunicación no tienen sentido hoy. Lo digo aunque en los últimos años he trabajado casi exclusivamente en Carreras de Comunicación. Me parece que nunca se va a terminar de constituir un objeto de estudio preciso, que es lo que caracteriza a las Carreras clásicas. Podría con el mismo criterio decir que no tiene sentido la Universidad tal como es. Pienso en una reflexión a fondo, con rigor, el leer libros, penetrar, saber que hay ideas antes que los propios hechos y que los hechos se dibujan en medio de concepciones, de una cultura determinada. Porque, ¿cuál sería el ideal de una Carrera de Comunicación? Sería reflexionar sobre esto que estamos hablando, pero "socialmente" no podés hacer una Carrera para reflexionar simplemente esto. Tal vez el lugar adecuado sean unos estudios de posgrado donde se reflexione sobre la comunicación. Porque lo demás, los aspectos instrumentales, pueden aprenderse en cualquier lado.

Uno de los peores daños que puede producir, sin querer, la Carrera de Comunicación, es estimular la idea de que en la comunicación está todo, y que esto que se le llama comunicación tiene algo que ver con algún sentido del existir de la gente. Habría que estimular las excepciones, ese peque-

ño núcleo que piensa cuestionándose las cosas en la magnitud que lo hemos hecho ahora. Porque si nos quedamos en la ilusión de hacer comunicadores cultos y eficaces técnicamente, que mejoren el sistema de comunicación, yo creo que no es sólo una fantasía, sino que triunfa el Sistema. Y cuando hablamos del Sistema ya no es el Sistema Capitalista, sino el Sistema Global de Cultura, este que se ha impuesto en todo el mundo.

—Cuando vos hacés la crítica sobre la unidad conceptual "empresa" como fórmula para interpretar el mundo y hacerlo funcionar, una discusión hoy es si la Universidad no tiene que ser cada vez más empresa.

—En algún sentido lo es. Hoy la Universidad está planteada necesariamente como una parte funcional al Sistema, que está imaginando la Empresa como el núcleo de identidad del hombre. Esta es la concepción. Además, tampoco se trata de mero pragmatismo, sino que son teorías que la sustentan. La idea del cliente como parte de la empresa, es increíblemente audaz. Una fractura con el pensamiento capitalista previo. Sería útil observar qué tiene de análogo con ciertas teorías sobre el receptor. Es decir, todos ya somos la empresa. Cuando el cliente se convence el mundo está cercano a la "perfección"; es el totalitarismo absoluto. El 1984 de otra manera. Todos convencidos de que es el mejor de los mundos. Y esto se impone como sentido común.

municación se empieza a hacer más complejo, no hay un núcleo, todo esto convive, no hay ya fuerzas dominantes en el campo de las ideas sobre comunicación.

Vinculado a lo anterior se expande el tema de la técnica. Dominar la técnica como defensa de la industria propia. Si antes la industria cultural como tal era un tema discutible por la idea industrial de la cultura que entrañaba, por la idea de reproducción, etcétera (versión a veces simplificada de lo que fue la Escuela de Frankfurt), ahora empieza a retomarse como valor en sí: "tenemos también industria cultural". Después de ridiculizar el pensamiento de Horkheimer y Adorno a partir de la lectura del famoso capítulo sobre la industria cultural, se dice: "no, si lo importante es la industria -y aquí hay también un pensamiento desarrollista- desarrollemos nuestra industria, vendamos; tengamos una gran televisión, una gran productora nacional". Lo más avanzado tecnológicamente, pero de producción nacional. Como una forma de autonomía; la autonomía cultural casi se identifica con la autonomía económica. Aparece la producción como un valor en sí. Esto empieza a crecer en los años ochenta. A lo técnico no se le pone objeción. Pero en ese mismo momento, fines de los setenta o comienzos de los ochenta, empieza ya el nuevo fenómeno, de una nueva economía, que ya no es exactamente la transnacional sino que es esta diversificación, transnacional pero con las nuevas características de la diversificación, la flexibilización, y sobre todo el hecho cortante de la historia que es la incorporación de las nuevas tecnologías, que concluye con la discusión pasada sobre Políticas de Cultura. Todavía en aquel momento era una gran discusión si podía permitirse o no el uso indiscriminado de satélites de comunica-

ción, qué sentido tenía la transmisión directa del satélite...

-La soberanía del aire...

-Interesante porque en esta discusión todavía se ve el satélite como la más avanzada tecnología. Como ustedes bien saben, era la Guerra Fría. La búsqueda del dominio del espacio no tenía por objeto difundir una película, era un dominio estratégico, la pugna entre las potencias. Por eso nacieron los satélites. Pero además que por eso nacieron y por eso se desarrollaron, también por eso ahora no se desarrollan más, esto es lo curioso, están en crisis todas las empresas productoras, casi por las mismas razones que la zapatería de la esquina. Todo apuntaba a esa gran maraña de satélites que escenificaba la Guerra de las Galaxias. Abandonado esto...

-Es decir que la lógica de la tecnología está en otro lado.

-Una lógica que avanza junto con este otro nuevo modelo político/económico en el mundo. Pero el problema sustantivo, es la desaparición de los modelos sociales, de los modelos estatales que habían estado vigentes hasta no hace muchos años, y cuyo símbolo fue la caída del Muro de Berlín. Bueno, diría que el símbolo es la caída del Muro de Berlín más la venta de los trozos del muro como recuerdos turísticos. Creo que ahí se sintetiza todo: es la caída para el turismo que compra las piedras que constituían el muro. Es desalentador pensar que cayó para eso. Simbólicamente se acabaron las fronteras, y por lo tanto se acabó la idea de la producción local o no local. Si hay más producción local es ya por un juego inmediato de intereses. Lo importante es estar abiertos al mercado. No estoy diciendo ninguna novedad. Pero a veces no se tiene en cuenta que este es el espacio cultural en el cual los medios actúan. Y entonces lo

técnico —para regresar al tema— deja de ser una preocupación como fenómeno cultural y es considerado como mero instrumento. Un instrumento neutro.

ESTUDIOS DE RECEPCIÓN, MIRADA TRÁGICA Y CULTURA DE MASAS

—En un artículo reciente, se dice que la tragedia pasa por la televisión. Es decir, los componentes de la cultura clásica hoy pasan por la televisión. Pero no se dice por el “tamiz de la televisión”, sino que la necesidad trágica de la sociedad pasa por la televisión. Pero quería plantearte esto: vos al comienzo de la charla hiciste referencia a si no habría que volver a usar la palabra “ideología”, luego transitamos por el tema de la imposición del código en la constitución del receptor, y en un reportaje que te hizo la revista española *Voces y Culturas* dijiste que hay un tema bastante ausente en los estudios de comunicación que sería el del poder. Entonces plantearía cómo vincularlo: la palabra ideología, el tema del triunfo del código en la constitución del receptor y el tema del poder. Porque es evidente, no se trata de estudiar el poder como se estudiaba en los sesenta/setenta, estás pensando en otra situación respecto al estudio del poder.

—En su último libro, *La comunicación-mundo*, Mattelart termina diciendo algo que me gustó mucho, parecido a esto: tal vez ya no se trate sólo de ver cómo se ejerce la voluntad de la gente —en el sentido de la democracia, de asegurar el ejercicio de la voluntad de la gente— sino de ver cómo se constituye

esa voluntad. Y cuando uno dice cómo se constituye esa voluntad, quiere decir, qué expresa esa voluntad. Es una manera de pensar en la ideología, en la ideología como esas formas de estructurar una visión del mundo, los presupuestos del actuar sobre el mundo que no se muestran explícitamente como tales. La ideología en la vieja tradición es la naturalización de ciertas ideas. Yo creo que estamos ante eso. Hacerse la pregunta es bastante importante: ¿cómo se construye la voluntad de ese receptor que decodifica, que resemantiza, que elige? Es decir, ¿desde dónde actúa? Desde qué ideología el receptor escucha? Podríamos decir que hay una ideología de receptor. Ser receptor es ya ser algo y no una especie de ciudadano virginal que actúa. Vivimos una cultura en la cual estamos constituidos como receptores.

No creo para nada que la tragedia pase por la televisión. La tragedia en la TV se vuelve un espectáculo liviano. En televisión los temas de la tragedia quedan diluidos; no hay tragedia. La televisión produce un efecto de distanciamiento, que también tiene la tragedia. Pero mientras en la tragedia el distanciamiento propicia un sentido dramático de responsabilidad, el distanciamiento de la televisión estimula la distracción, la indiferencia. “Pongo el televisor para desenchufarme”. La idea de la tragedia, en cambio, es “me enchufo en el mundo”, con toda la trascendencia que tiene el mundo. Quiero decir, son dos maneras de mirar: la tragedia nos compromete, no nos *distrae*, sino que nos *trae* al mundo en toda su dimensión, en toda la responsabilidad de uno ante cada hecho. El otro día un periodista experimentado señalaba que la selección de la información en los medios ya no sólo se realiza con el viejo concepto de la infor-

mación como lo que rompe la normalidad, sino como lo que distrae. En la televisión masiva sólo se selecciona aquello que puede distraer a la gente. Entonces ya hay una distorsión absoluta de la mirada del mundo que tiende a que todo nos distraiga. Aquí hay una filosofía, una idea que hoy encuentra un espacio confortable en lo que se llama postmodernidad. El dilema, muy esquemáticamente, podría plantearse de la siguiente manera: el mundo es una superficie casi llana en la cual nosotros nos movemos a lo "new age", lo más tranquilamente posible, o es en esencia trágico y la situación del hombre en el mundo es la conciencia de esa tragedia. Cuando digo tragedia, lo hago en el sentido de las grandes fuerzas inmanejables e impenetrables que nos atraviesan y que nos hacen que seamos hombres en ese gran misterio. Yo creo que la tragedia es el misterio de la vida. Pero sin ese elemento, los hombres, por lo menos, seríamos otra cosa.

El "mundo interactivo", "intercomunicado", se ha vuelto una especie de ideal al que debería tenderse. Es algo así como el triunfo de la comunicación. Todos estamos contactados con todos, dentro de un esquema que en buena medida se nos escapa. Se constituye la voluntad de ser receptor, una voluntad que no es inmanente, sino que se construye, que pone al hombre, a los seres humanos, ante el mundo de una manera -yo diría- no trágica, sino lo contrario, como puro espectador.

Hay muchos que imaginan al receptor como un ser con plena autonomía. Esta es la idea de ciertas teorías sobre la recepción que han circulado y están circulando en nuestros países. Por eso hablaba antes de pureza, virginidad. El receptor, se dice, hace distintos "usos" de aquello que se le ofrece. Pero, ¿es real

esa autonomía? Esta nueva categoría -porque yo creo que es una nueva categoría-, la de receptor, instala al individuo en un espacio común, sin solución de continuidad, entre receptor y consumidor. En el espacio genérico de consumidor. El consumidor sustituye aquello que tras la Revolución Francesa se llamaba el "ciudadano". Cuando se proclama el derecho de consumir, es porque previamente nos hemos formado como consumidores. Somos *consumidores*. El Sistema habla de la libertad de consumir. No, no somos libres. Ya somos consumidores, ya estamos constituidos así.

Me parece que este es un problema muy serio porque se está construyendo un mundo que a uno no le gusta. Pero están los que gustan de este mundo y al que le agrada, ¿por qué va a criticarlo? ¿Por qué va a tener una mirada trágica si es tan confortable tener una mirada "light"? Bueno, yo creo que en realidad, uno sólo se realiza profundamente si se instala en la otra mirada. ¿Por qué pensar que hay algo que está por encima, una ética que nos trasciende, valores a los cuales tal vez deberíamos tener como principios que rijan nuestro existir y hacer, si tal vez es más cómodo desdeñar esos valores? Yo creo que arriesgamos una deshumanización, que impide el verdadero goce que el ser humano está en condiciones de alcanzar.

Entonces, del ciudadano al receptor o receptor/consumidor, que es más o menos lo mismo. En los mismos términos se habla de la soberanía del receptor, como se habla de la soberanía del consumidor.

-En tu artículo de la revista *Sociedad* [núm. 1], planteas que en los estudios de recepción perduraría la perspectiva funcionalista. ¿Podés desarrollarlo?

ESTOS SON ALGUNOS DE LOS PRINCIPALES TEXTOS PUBLICADOS POR HÉCTOR SCHMUCLER

- “La investigación sobre comunicación masiva”, en *Comunicación y Cultura*, núm. 4, Buenos Aires, 1975.
- “El papel político-ideológico de los medios de comunicación. Argentina, 1975: la crisis del lopezreguismo”, en *Comunicación y Cultura*, núm. 5, México, 1978. (En colaboración con Margarita Zires).
- “25 años de satélites artificiales”, en *Comunicación y cultura*, núm. 9, México, enero de 1982.
- “La sociedad informatizada y las perspectivas de la democracia”. En *Comunicación y Democracia en América Latina*, DESCO/CLACSO, Lima, 1982.
- América Latina en la encrucijada telemática*, Paidós, Buenos Aires, 1983. (En colaboración con Armand Mattelart).
- “Un proyecto de comunicación/cultura”, en *Comunicación y cultura*, núm. 12, México, 1984.
- “La educación en la sociedad informatizada”, en Rodríguez, G. (comp.) *La era teleinformática*, Folios Ediciones/ILET, Buenos Aires, 1985.
- “Satélites de comunicación en México”, en *Comunicación y cultura*, núm. 13, México, 1985. (En colaboración con Ligia María Fadul y Fátima Fernández Christieb).
- “El mitológico advenimiento de los satélites”, en *Telos*, núm. 2, Madrid, abril-junio 1986.
- “Impacto de la informatización en la prensa argentina”, en *Diálogos* núm. 24, FELAFACS, Perú, junio de 1989. (En colaboración con Patricia Terrero).
- “Impactos socioculturales de la informática. Caminos y lagunas de la investigación”, en *Telos*, núm. 19, Madrid, septiembre-noviembre 1989.
- “Nuevas tecnologías y transformación del espacio urbano. Buenos Aires 1970-1990”, ILET, Buenos Aires, 1991.
- “Comunicación contra lo humano”, en P. Goicochea (editor): *América Latina: Las comunicaciones cara al 2.000*, IPAL, Perú, 1991.
- “La política como mercado o la desventura de la ética”, en Schmucler, H. y Mata, M.C. (coord.), *Política y Comunicación*, Córdoba, Catálogos, 1992.
- “Sobre los efectos de la comunicación”, en *Sociedad*, núm. 1, octubre 1992.
- “Técnica y cultura urbana”, en Delfino, S. (comp.), *La mirada oblicua*, La Marca, Buenos Aires, 1993. (En colaboración con Patricia Terrero).
- “La pérdida del aura: una nueva pobreza humana”, en *Sobre Walter Benjamin*, Alianza-Goethe-Institut, Buenos Aires, 1993.
- “La presencia de lo trágico”, en *La Caja*, núm. 6, Buenos Aires, noviembre-diciembre 1993.

—El funcionalismo permite entender cómo funciona la realidad, porque la realidad funciona como dice el funcionalismo. Es decir, no es el funcionalismo el que hace a la realidad, sino que describe una realidad que está adecuada con la idea del funcionalismo. El problema es que se pretende que esa es la forma “natural” de existencia de lo social. De la misma manera, se pretende colocar al receptor como una especie espontánea, no construida. Insisto, cuando el funcionalismo sostiene que la sociedad funciona así, no miente. Efectivamente funciona así, pero porque se construyó una sociedad de esta manera y no porque necesariamente deba ser así. Los actores no operan desde la nada, sino desde una cultura que ya los ha instalado en esta interrelación. Con el receptor pasa algo similar. Para el funcionalismo la crítica es parte del correcto funcionamiento de la sociedad. Lo mismo pasaría con este receptor que “usa” de diversas formas, o sea con diversas significaciones, la cultura masiva. No tenemos elementos “disfuncionales”: el receptor puede actuar con cierta soberanía, y por lo tanto puede hacer el uso que él elija. Bueno, tenemos la armonía total. Lo estoy diciendo un poco irónicamente, pero ese pensamiento no está muy alejado: hay un productor de bienes y después se hacen usos diversos de estos bienes, con lo cual el productor no es ni bueno, ni malo, ni influye demasiado. Se va construyendo una especie de armonía.

Si fuera así sería formidable, casi el orden paradisiaco. Un mundo en el cual no hay valores, no hay saber, un mundo de ofrecimientos: el supermercado, la televisión, todo se nos ofrece y cada uno consume como quiere. Es como si ese ofrecimiento fuera natural y no construcciones previas.

—La situación de apología (para utilizar algún término) del receptor, que forma parte de un tipo de investigación bastante dominante en los estudios actuales en comunicación, ¿qué estaría manifestando?

—Yo creo que es un signo de los tiempos, de cierta perplejidad, de cierta derrota. Es un problema de mirada sobre el mundo. Yo creo que el signo de estos tiempos es el signo de lo efímero; nada importa.

—Es ese intelectual que no ve como tan malo ahora lo que antes era malo, como vos decís en el artículo de *Sociedad*.

—Claro, es que ya no podemos ver como antes. Yo ya no creo que todas las cosas se resuelvan por la lucha de clases y creo que inclusive la concepción de lucha de clases es discutible. Y no es que haya existido y ahora no exista. Esto no significa que las cosas que condenábamos hayan mejorado. Tal vez nunca estuvimos peor que ahora. Yo creo que el gran dilema hoy está entre una mirada trascendente, trágica o una mirada inmanente, superficial. Claro, en esta dicotomía nadie va a querer quedar de este lado.

—Dos cosas: una sería que es posible que la construcción “lucha de clases” hoy no signifique lo mismo en “lucha” y en “clases”, pero quizá la construcción que la reemplace es muy parecida a “lucha de clases”. Lo que cambió son las características de la lucha y de las clases. La otra cuestión es que vos abris el artículo de *Sociedad* con dos citas: una del Apocalipsis y otra de Marx. Y acabás de plantear este tema de la trascendencia y vuelvo a Pasquali porque él cuando criticaba la cultura de masas o la industria cultural, también reivindicaba la categoría de “aristocracia espiritual” de Marx,

esa construcción que Marx usa como una especie de horizonte de expectativa, es decir, el momento de la personalización, el momento de la humanización.

—En los estudios de Pasquali —a quien, dicho sea de paso, estimo profundamente porque es el pensador latinoamericano sobre comunicación que más avanzó, y más tempranamente, en los análisis de la Escuela de Frankfurt— hay

un existencialismo sartreano, no kierkegaardiano, sino sartreano, menos volcado a la consideración de la trascendencia. La “aristocracia espiritual” de Marx, está en el espacio de la modernidad. Y el camino de la modernidad, desde el renacimiento en adelante, apunta a la construcción de la autonomía del hombre, un ser autónomo, un ser donde lo trascendente, la pertenencia a algo que nos trasciende dándonos sentido, no cuenta.