

0.45

1-?

Pensar sobre los medios

de ello. Ver a estas relaciones, exclusivamente, como la expresión de un esfuerzo imperialista, es ignorar el papel desempeñado en este fenómeno, de vital importancia, por la revolución tecnológico-científica (1)".

La hora de la estrategia de dominación cañonera estaba arrumbada en el cuarto de los trastos. La estrategia de dominación comercial y financiera, según pretendía, no sería, pronto, más que un recuerdo. Con las tecnologías de la información, se iniciaba la era de la tercera generación, en términos de redes.

035

14394

14394



TEXTO: La crisis de los paradigmas y el reencuentro con lo popular

AUTOR: Mattelart, Armand
Mattelart, Michele

EN: Pensar sobre los medios

COMUNICACIONES SOCIALES

C.E.P. / C.S.
OP. 53 SF -
Folio N° 29 D.F. 5

1. La crisis de los paradigmas

AQUÍ Y ALLÁ

La idea de la ruptura entre mundo desarrollado y tercer mundo sólo podía renacer en Europa, y, muy especialmente, en la Europa latina, en el contexto de la crisis de la intelectualidad, que afecta al conjunto de las relaciones de esta última con las otras clases y grupos sociales.

Más de diez años nos separan del momento en que Michel Foucault, en *Les Cahiers du cinéma*, decía lo siguiente: "Hay una batalla por la historia, en torno a la historia, que se desarrolla actualmente y que es muy interesante... Las luchas populares, hasta 1968, eran folklore. Para algunos, ni siquiera formaban parte de su sistema inmediato de actualidad. Después de 1968, todas las luchas populares, ya tuvieran lugar en América del Sur o en África, encuentran eco, resonancia. Por consiguiente, ya no se puede establecer esta separación, esta especie de cordón sanitario geográfico (1)". Diez años, pues, y este "cordón sanitario geográfico", al que invalidaba, parece haber sido sinuosamente restablecido. El vínculo que aspiraba a ver entre aquí y allá se ha disuelto en la idea de ruptura entre lo que ocurre aquí y lo que ocurre allí, entre lo que se piensa aquí y lo que se piensa allí, entre lo que se hace aquí y lo que se hace allí.

Un viento de etnocentrismo sopla sobre Occidente. Ojo por ojo, diente por diente, dirán algunos: no es más que la justa réplica de los fundamentalismos de cualquier índole ante la escalada de la violencia etnocéntrica. ¿Quién no recuerda a ese gentío sobre el asfalto del aeropuerto de Beirut, vociferando, puño en alto, ante el avión de la TWA, secuestrado en julio de 1985: "Muerte a los americanos!" ¿Quién ha olvidado la entrevista con el portavoz de los integristas chiitas libaneses, que desafiaba, indiscriminadamente, al imperialismo, al marxismo y al "superman blanco" (2)?

Imagen de un tercer mundo que huye deliberadamente de cualquier terreno de negociación y se encierra en radicalismos que excluyen toda posibilidad de entendimiento mutuo. Imagen tan excesiva que justifica el fin de la culpabilidad de Occidente (que, por cierto, no ha esperado a eso para empezar a despuntar). Entre tanto, aprisionada entre los apocalípticos políticos y los grandes gestos paternalistas provocados por el anuncio de catástrofes naturales, la imagen que Occidente tiene del tercer mundo guarda escasa relación con la reflexión que éste produce acerca de su propia vivencia. Y esta equivocación es percibida cada vez más dolorosamente por el otro. Un indicio lo tenemos en esa guionista de la película argentina *La Historia Oficial* que, al final de la rueda de prensa, en el festival de Cannes de 1985, se adelantaba al reproche que, sin duda, nadie le habría formulado, pero que ella consideraba implícito en este tipo de debates sobre las cinematografías del tercer mundo: "El cine

está un poco distribuido en zonas. Las zonas siniestradas hablan de su siniestro, las zonas de paz se permiten el lujo del arte y de la metafísica. Nosotros le dejamos la metafísica y las dudas del alma a Bergman. Nosotros, que estamos amenazados, perseguidos, disminuidos; nosotros los latinoamericanos, tenemos que hablar de lo que nos amenaza, de lo que nos disminuye o nos persigue. Pero, desde este punto de vista, se nos sigue tratando como a indígenas, de los que se duda que tengan alma. Nosotros también tenemos un alma y queremos hablar de ella. No sólo somos los espectadores del alma de los países ricos (3).

Muchos elementos conspiran contra la comprensión de ese tercer mundo: las ideologías del repliegue sobre uno mismo, cultivadas por la crisis; el rechazo del "Sur" a través de sus representantes entre nosotros, los inmigrados; las lógicas de las políticas de reindustrialización, que estrechan los lazos entre los grandes países que controlan las tecnologías de punta; las realidades de la competencia en los mercados internacionales, donde la presencia de las jóvenes industrias de ciertos países del tercer mundo, más concretamente, los "nuevos países industriales", perturba los antiguos equilibrios de un Occidente que disfruta en esos mercados de una renta confortable; los pensadores de la sociedad de la información, que centran la evolución del mundo en el determinismo de la ciencia y de la tecnología, y señalan que, "de ahora en adelante, resulta improbable" que el tercer mundo asuma la función de un sujeto crítico (4).

Pero, por encima de todo, es la aplicación a las relaciones internacionales de una clave de lectura reducida a un enfrentamiento planetario entre totalitarismo y democracia, la cual confiere coherencia al conjunto. Se acabaron los matices que, en su momento, inspiraron al grupo *Socialismo o Barbarie*.

Con la escalada del etnocentrismo, no es ya sólo la historia de las luchas la que enmudece: se silencia la génesis de las nociones que permitieron que los actores de esta historia identificaran las rupturas que han caracterizado a los últimos treinta años. Allí donde había diversidad, un cierto Occidente ha visto un todo homogéneo. Y se produjo el lanzamiento de la noción de sub-desarrollo, que sólo puede imaginar aquel que se considera desarrollado.

LA MODERNIZACIÓN

La noción de sub-desarrollo no vio la luz en los laboratorios de las universidades, sino en la Casa Blanca, donde fue revelada, a bombo y platillo, por el presidente Truman, en 1947, en un discurso que ha pasado a la historia como "El punto cuatro". En aquella época, el gobierno de los Estados Unidos afirmaba que la miseria era el terreno abonado para el comunismo. (Toda una fracción del *establishment* americano sigue afirmándolo. Los "halcones" nunca se lo han creído.). Por consiguiente, había que

apoyar a los gobiernos amenazados por movimientos de liberación de nuevo cuño. De entrada, se pretendió que la noción de sub-desarrollo movilizara a la opinión pública, a los recursos financieros, a la materia gris; pero no llegaría a ser operativa hasta 1957, es decir, diez años después. Europa tenía su Plan Marshall (1947). El tercer mundo tendrá los planes de la Agencia Internacional para el Desarrollo (USAID) que reconocerá a América Latina como su primer campo de actuación. En 1959, con la entrada de Fidel Castro en La Habana, las cosas se aceleran. En 1962, la Alianza para el Progreso, auspiciada por el presidente Kennedy, intenta, explícitamente, contrarrestar la amenaza de una alternativa violenta, a la cubana. Al financiar planes de modernización en los sectores de la sanidad, de la educación, del urbanismo, de la agricultura, el Estado americano asume el papel de Estado-providencia en el ámbito internacional. La partida de nacimiento de la noción de sub-desarrollo, por tanto, fue política, en el sentido estricto del término. Adquirirá posteriormente sus contenidos científicos.

Es en ese preciso contexto donde aparecerá la teoría de la modernización, que ha influido profundamente en las representaciones de la evolución de los sistemas de comunicación.

El concepto de lo moderno se opone, desde su nacimiento, al concepto de lo "tradicional". También está construido sobre otra bipolaridad gemela: folk/urbano (que, a su vez, puede evocar a la dicotomía cultura popular/cultura de masa). El desarrollo, sinónimo de "cambio social", es precisamente, el paso del polo tradicional al polo moderno.

El libro fundamental será el de Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society*, publicado en 1958. Le seguirán otros clásicos, *The Achieving Society* (1961), de David McClelland, *Communication and Political Development* (1963), de Lucien Pye, y *Mass Media in National Development* (1964), de Wilbur Schramm. Poco conocidos en Europa (ninguno ha sido traducido íntegramente al francés), serán ampliamente divulgados a través de todo el tercer mundo.

Son conocidas las referencias económicas y culturales vinculadas a los dos polos tradición/modernidad. Lo que resulta más difícil de imaginar es la connotación política relativa a los hitos "moderno" y "tradicional". De ahí el interés por volver al libro de Lerner. Como muchos sociólogos y antropólogos americanos, Lerner se alistó en la división "Psychological Warfare" del ejército de los Estados Unidos, durante la Segunda Guerra Mundial, llegando a ser editor-jefe de la sección "Inteligencia". A diferencia de otros sociólogos, especialmente Marcuse, que se alejaron de esta problemática, una vez acabadas las hostilidades, Lerner procuró sacar las consecuencias teóricas de esta experiencia de guerra psicológica. En 1949 publicó *Sykewar* (abreviatura de guerra psicológica) y, a partir de 1950, por cuenta de la "Voice of America", inició una gran encuesta que le conduciría por la mayoría de los países de Oriente Medio, por Grecia y por la R.F.A.. *The Passing of Traditional Society* es, precisamente, el resultado del análisis de 1.600 entrevistas realizadas en Turquía, en el Liba-

no, en Egipto, en Siria, en Jordania y en Irán (5). Este estudio de audiencia comparativa, destinado a contrastar la popularidad de la "Voice of America", de la BBC y de las radios soviéticas, clasificaba a las poblaciones en tres estratos: moderno, de transición, tradicional. En aquel Oriente Medio, marcado por la revolución de Musaddaq y por el régimen de Nasser, el grupo "de transición" representaba para Lerner la alternativa de otra vía de cambio social. La continuidad respecto del trabajo anterior (*Sykewar*) era manifiesta en la medida en que las tres categorías que utiliza para clasificar los objetivos de la guerra psicológica durante la Segunda Guerra Mundial se adaptan a la necesidad de abarcar los objetivos del modelo de modernización social. Según advierte Rohan Samarajiva, de Sri-Lanka: "Los modernos eran asimilables a las categorías antinazis. Ya estaban convertidos. Los "tradicionales" eran el equivalente, en Oriente Medio, al 35% de la población germano-occidental identificado como nazi. Los "de transición", así como los apolíticos, eran considerados como los más receptivos al esfuerzo de propaganda (6)".

En el contexto internacional de guerra fría que caracteriza al momento en que aparece la teoría de la modernización en el campo de la comunicación, la actitud respecto de los Estados Unidos o de la Unión Soviética definía, respectivamente, a los modernos y a los tradicionales. Era uno de los fundadores de la ciencia de la comunicación en los Estados Unidos quien, en 1952, escribía: "La función más inmediata de la investigación en comunicación es la de ayudar a modificar los modos de percepción del mundo no soviético en relación con ciertos puntos estratégicos [...]. Un marco de referencia común de percepción del mundo [...] deberá clarificar la identidad de los auténticos aliados y de los enemigos frente a los alineamientos, reales y potenciales, que surgen en la construcción de un bloque político unificado del mundo libre (7)".

Esta breve referencia a la primera obra que relaciona la noción de desarrollo-modernidad con la de comunicación es válida tanto para la pequeña como para la gran historia.

Nacida en la estela de las preocupaciones de los Estados Unidos por un Oriente Medio que se agita, la teoría de la modernización hallará en América Latina un campo de aplicación privilegiado. Entonces hubo otra obra pionera, la de Everett Rogers, formado en la escuela económica de Chicago. A las aportaciones de la ciencia política hechas por Lerner, Rogers añadirá las del marketing industrial, que habían empezado a dar prueba de sus aptitudes en los grandes países metropolitanos. Es en 1962 cuando aparece, en español, su obra sobre "la difusión de las innovaciones" (8).

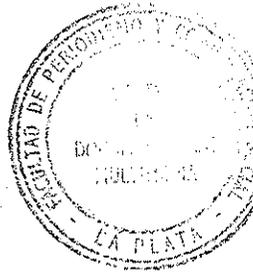
Con "la teoría de la difusión", más conocida como el "difusionismo", el primero en hacer su entrada es el concepto de "innovador", toda vez que la definición del innovador es meramente nominal y tautológica: el innovador es quien primero adopta o utiliza una innovación, y no quien la produce. Una innovación definida por Rogers como "idea, hábito u objeto percibidos como nuevos por un individuo". Es este concepto el que per-

mite clasificar a los individuos en cinco categorías, tanto en América Latina como en Asia o en los Estados Unidos: innovadores-adoptadores avanzados-mayorías avanzadas-mayorías atrasadas-retardatarios. Aplicado a estructuras agrarias extremadamente diversas, el concepto diseña una sociedad en la que la pertenencia a la clase y al grupo desaparece en beneficio de un conjunto de perfiles de personalidades más o menos favorables o reacias al "cambio". Con la teoría de la difusión, se produce la penetración de la ideología de la modernidad en los proyectos de desarrollo agrario, en la organización de las comunidades, en las campañas de alfabetización, de planificación familiar, de sanidad pública, etc.

Los expertos difusionistas elaborarán estrategias para que se adopten "los valores y las actitudes positivas" convertidos en sinónimos de cambio y de progreso, todos ellos asociados a la tecnología, a la ciencia, a la racionalidad, al cosmopolitismo, a la empatía. Además de vender la personalidad moderna, se trataba, al mismo tiempo, de preparar el mercado para mecanizar el campo, reducir el tamaño de las familias y velar, a la vez, por la reproducción de la fuerza de trabajo.

En respuesta a esta idea difusionista de la comunicación-desarrollo, definida en función del poder del emisor y del sentido unívoco de la relación emisor-receptor, un experto en campañas de alfabetización, el brasileño Paulo Freire, propone, a principios de los años sesenta, un dispositivo de educación que, ante todo, concede la palabra al "educado". La pedagogía de Paulo Freire, que tuvo y sigue teniendo una inmensa repercusión, primero en Brasil, y luego, en toda América Latina, en los Estados Unidos, en Europa y en el África de habla portuguesa, se basa en el rechazo a considerar la educación como "una palanca de progreso", en el rechazo de la idea de modernización al uso en la sociología de inspiración americana, es decir, de la aparente antinomia entre una sociedad "cerrada" y una sociedad "abierta", entre una "sociedad tradicional" y una "sociedad moderna", oposición en la que los elementos para la definición de uno de los términos se obtienen por la mera negación formal del otro (9).

No hay forma de comprender esta corriente de pensamiento y de acción, si no se relaciona con la historia de la izquierda católica brasileña. El movimiento de cultura popular puso en práctica, a partir de 1962, durante el gobierno populista de João Goulart, un extenso programa de alfabetización de adultos en el Nordeste, la región más pobre del Brasil, que contaba entonces con 16 millones de analfabetos sobre un total de 25 millones de habitantes. Este programa, dirigido por Paulo Freire, movilizó a un sector importante de profesores comprometidos y de estudiantes de la Unión Nacional de Estudiantes, así como al "Movimiento de educación de base", apoyado por el episcopado brasileño. Este movimiento no era sino una de las manifestaciones de la ebullición de cuestiones y de iniciativas que caracterizó, a partir de esta época, a numerosos grupos cristianos. También es en este contexto cultural y político donde se elaboran las primicias de la teología de la liberación, en Brasil y en otros países



latinoamericanos. Serán precisos veinte años para que el poder del Vaticano se inquiete por los efectos subversivos de esta "nueva doctrina" de una Iglesia de los pobres, sospechosa de haberse vuelto marxista. La Iglesia del *post-aggiornamento*, involucrada, ella también, en los esquemas del *prêt-à-porter* Este/Oeste, estima que no es la miseria la que abona el terreno del comunismo, sino el adoctrinamiento.

En 1976, Everett Rogers, pionero de la teoría difusionista, publicaba un artículo, titulado: "Comunicación y desarrollo: la superación del paradigma dominante (10)". Reconocía en este artículo el fracaso del enfoque teórico y práctico inspirado en el difusionismo y tomaba nota del auge de los nuevos modelos de desarrollo inspirados en la idea de *self reliance*, de desarrollo endógeno o autocentrado. Este texto estaba salpicado de numerosas referencias: Paulo Freire, Mao Zedong... Borrón y cuenta nueva. El abandono de esta concepción, tachada de centralizadora y conminatoria, del modelo lineal de la llamada comunicación "persuasiva", tenía lugar en beneficio de un nuevo modelo llamado modelo de convergencia. "La comunicación unilateral de persuasión se ajustaba al viejo modelo de desarrollo, mientras que el modelo de convergencia se acopla mejor a la concepción teórica del nuevo desarrollo, concebido como participación, autorrealización y justicia (11)". Las nuevas nociones-clave eran la comunicación dialógica y la comunicación participativa. Al *feedback* (o retro-alimentación) que en adelante figurará en el orden del día, se le añade el *feed-forward* (o pre-alimentación), que indica que los mensajes deben elaborarse partiendo de las necesidades expresadas por los campesinos.

Por primera vez, unos representantes del funcionalismo americano reconocían los primeros indicios de la crisis de las categorías dominantes, y ello como consecuencia de haber confrontado experiencias de campo en el tercer mundo.

No obstante, igual que sucediera antes, no se encuentran en los conversos del paradigma dominante interrogantes acerca del poder. Al tomar nota de las potencialidades de las nuevas microtecnologías de comunicación, extrapolaban sus virtudes descentralizadoras al conjunto de las relaciones sociales, asimilando descentralización con redistribución de los poderes, intercambio interpersonal de información con democracia. Procedentes de la teoría del difusionismo, nacida en la estela de las estrategias de persuasión del marketing industrial de masa, de hecho seguían el curso de aquella hacia formas cada vez más personalizadas y participativas, concediendo una gran importancia a la respuesta, al retorno de las reacciones del receptor. Así se explica, sin duda, por qué el nuevo paradigma sigue mencionando a estos receptores como "clientes"; se trata de ayudarles a determinar sus propias necesidades y a formular sus demandas de técnicas. Cabe añadir que esta revisión del paradigma ha superado ampliamente el marco de la comunidad académica, para emigrar hacia las grandes agencias del desarrollo del Estado americano, especialmente la USAID. Es esta una oportunidad más para comprobar

cuán pronto se incorporó el principio de lo "*small is beautiful*" a la nueva formulación del poder imperial.

LA DEPENDENCIA

Si hay una noción que ha resistido con dificultad las rupturas epistemológicas, esa es la de imperialismo cultural. Más que un concepto rigurosamente definido, esta noción de imperialismo cultural, que apareció a finales de los años sesenta, al amparo de una alianza de intelectuales comprometidos de los tres continentes (12), fue ante todo una noción movilizadora que permitió orientar cierto tipo de análisis hacia las nuevas modalidades de las relaciones entre las culturas en una economía en vías de internacionalización, dándole una nueva dimensión a los estudios clásicos sobre las relaciones entre metrópolis y antiguas colonias (13).

En aquella época, hablar de imperialismo cultural era romper con la tradición economicista de un movimiento obrero internacional, presto a condenar las experiencias que se atrevían a poner a la cultura por delante de la economía, a la conciencia por delante de la infraestructura. Esta noción se apoyaba tanto en la condena que el Che Guevara había hecho de las formas del realismo socialista durante los primeros años sesenta como en la idea de revolución cultural que agitaba a las izquierdas no ortodoxas a través del mundo. Se hacía eco de los análisis de Franz Fanon, prologados por Sartre, y no carecía de vínculos con el impulso del movimiento negro en Estados Unidos.

Se ha cometido el error, y se sigue cometiendo, de creer que la noción de imperialismo cultural guardaba una estrecha relación con la teoría leninista del imperialismo del capital financiero. Algunos se sorprenderán si les revelamos que quizás le debe tanto, respecto de sus aportaciones y de sus desviaciones, al pensamiento keynesiano como al pensamiento leninista. Los factores de naturaleza psicológica que han encauzado la historia de los expansionismos y de su dominación cultural, en efecto, ¡han atraído más la atención de Keynes que la de Lenin (14)! Sea como sea, la noción de imperialismo cultural, en sus principios, tiene que ver más con las nociones de etnocentrismo y de etnocidio que con la teoría económica. La noción de imperialismo cultural tuvo el mérito de estar presente en la apertura de nuevos frentes de resistencia de artistas y de intelectuales en los países del tercer mundo y, muy especialmente, en América Latina. Pero también movilizó a muchos intelectuales, artistas y militantes en América del Norte. Convocó a la joven cinematografía latinoamericana, enfrentada a un sistema de distribución internacional desequilibrado y discriminatorio. Convocó a sociólogos, economistas, antropólogos, educadores, que se distanciaban de la ideología funcionalista de la ciencia. En el ámbito de las ciencias de la comunicación, esta noción tendrá, para el análisis de las relaciones de fuerzas internacionales, la misma importancia que la alcanzada, unos diez años más tarde, por el concepto de inter-

nacionalización de los sistemas de comunicación y de las industrias culturales, en los círculos de la investigación crítica en Europa, y, especialmente, en Francia).

Si América Latina y otras regiones del tercer mundo, como la India, por ejemplo, han sido tan sensibles a la noción de relaciones de fuerzas internacionales, desde finales de los años sesenta, no es sólo por razones de radicalización política. También es porque han conocido, más precozmente que otras regiones, los retos planteados con la llegada de las nuevas tecnologías. Es, en efecto, a finales de los años sesenta cuando la cuestión del satélite se plantea abiertamente en América Latina y en la India. Según advertían los promotores de estos proyectos, los experimentos en los países en vías de desarrollo debían permitir la acumulación de conocimientos susceptibles de ser utilizados tanto en los países desarrollados como en el tercer mundo: "Incluso si los experimentos propuestos a la India y al Brasil pueden tener objetivos, dimensiones y costos distintos, es deseable que puedan proporcionar el enfoque que requiere la realización operativa de sistemas de satélites en los países desarrollados y en vías de desarrollo. El futuro de estos sistemas depende del resultado de estos estudios y de otros estudios similares. Se tiene que tomar nota de todos los errores, las deficiencias y los éxitos, si de verdad se pretende que los resultados sean beneficiosos para la planificación, la concepción, el desarrollo y la instalación de futuros sistemas (15)".

La noción de imperialismo cultural, obviamente, tenía defectos. Se le reprocha haber insistido demasiado en el emisor y no haber insistido lo suficiente en los receptores. Se le reprocha, sobre todo, el haber sido utilizada para hacer énfasis en un único actor del escenario internacional, el macro-sujeto "Estados Unidos", protegiendo así a las prácticas de los poderes interiores, de las miradas críticas. Pero condenar a esta noción por haber permitido esto, sería ignorar la estrecha vinculación que tenía con este extenso movimiento de producción teórica crítica que se desarrolla a partir de los años sesenta y que cristaliza en torno a la "teoría de la dependencia" (16)".

Aportación original de América Latina, la "teoría de la dependencia" es la primera tentativa de las ciencias sociales latinoamericanas para refutar los postulados de la sociología funcionalista y de la escuela económica neo-clásica, que eludían la dimensión histórica del desarrollo y del subdesarrollo. Primera tentativa, pues, para interpretar globalmente la realidad del sub-continente, desde un punto de vista autóctono. Nacida en Brasil y en Chile, se le reprochará, precisamente, haber hecho extensivas sus hipótesis al conjunto heterogéneo de América Latina, y haber trasladado sus modelos de interpretación a otros continentes (17).

También se le imputará a la teoría de la dependencia la tendencia a privilegiar al elemento internacional como único actor de la transnacionalización de las economías y a minimizar el papel de la sociedad-anfitriona. ¿Es preciso advertir que esta tendencia a centrarse en las macro-estructuras internacionales no obedece sólo a la teoría de la dependencia?

Tienen razón, por ejemplo, cuantos han puesto de relieve que la teoría sobre el desarrollo de la economía-mundo capitalista, elaborada por el americano Immanuel Wallerstein, incurre en errores similares. Al reducir al Estado a un estatuto instrumental, entendiendo por Estado a una institución "creada de la nada que refleja las necesidades de las fuerzas sociales que operan en la economía-mundo capitalista (18)", se pasa a una concepción de la dominación de lo económico, sin mediación, que instrumentaliza lo político. Al convertirse el Estado del siglo XX en una super-institución económica, apenas si queda sitio para una concepción del Estado como lugar de mediación y de negociación entre actores sociales, nacionales y locales, con intereses y proyectos divergentes. Esto nos remite a lo que hemos expuesto anteriormente (véase la IV Parte) acerca de la dificultad de articular los diversos niveles de la realidad.

La principal crítica que podemos dirigir a muchos de los análisis inspirados en la teoría de la dependencia es, pues, su confinamiento en una economía política poco atenta a la teoría política y que prescinde del análisis de las clases sociales, de los sistemas de poder y del Estado. Según advierte un politólogo brasileño: "Nunca se insistirá lo bastante en que el dualismo que está en la raíz de la teoría de la dependencia, y la «miseria» de su enfoque político proceden, en gran medida, de una concepción «economicista» del proceso social que considera al desarrollo económico como un fenómeno de carácter esencialmente cuantitativo, y, en este sentido, como un fenómeno «natural». El concepto de dependencia parece seguir el mismo camino que el del concepto de modernización, tal como lo emplea la ciencia política norteamericana. Entre el centro y la periferia, entre los países dominantes y los países dominados, discurre el flujo del desarrollo económico: algunos se apoderarán de él, otros bloquearán su curso; estará disponible para algunos, pero no para todos. Superar la dependencia equivale a "tener otra oportunidad" dentro del desarrollo, lo mismo que superar el tradicionalismo es una condición indispensable para llegar a ser "moderno". Uno de los escasos autores "dependentistas" que intenta escapar de la miseria de esta teoría política es F. H. Cardoso, con su trabajo sobre las clases sociales y el Estado, así como el economista C. Furtado, a través de sus más recientes formulaciones (19)".

El economista chileno Gonzalo Arroyo ve, en esta reducción a lo económico, la explicación al hecho de que el campo cultural y el de las resistencias populares hayan interesado tan poco a la investigación económica y política influida por esta particular idea de la dependencia. "El análisis del proceso histórico, sobre todo de los movimientos sociales de base, de la forma en que se constituyen, se estructuran y se expresan, su dimensión ideológica, cultural y religiosa, ha sido, por lo general, dejado de lado por los economistas, los sociólogos y otros intelectuales identificados con la corriente de la dependencia (20)".

Y son precisamente estas cuestiones postergadas las que volverán a surgir con las crisis del dilema revolución/reformismo, las que verán

cómo una renovada mirada crítica se dirige hacia la pluralidad de los nuevos sujetos históricos, más próximos a la base, más populares, más próximos a las colectividades reales y concretas, que los partidos tradicionales y las organizaciones sindicales, más próximos a la cotidianeidad de la experiencia de la opresión y de las injusticias.

Entre el momento en que aparecen las nociones de dependencia e imperialismo culturales y esta nueva etapa, también hay un largo período de incubación durante el cual el tercer mundo no se conformó con denunciar los mecanismos de su sujeción internacional, sino que empezó a crear relaciones de fuerzas que le fueran más favorables en el juego de las negociaciones con los macro-sujetos económicos. Lo cual demuestra, una vez más, que los conceptos también corresponden a estados de conciencia. El mérito de la teoría de la dependencia consiste en haber preparado la aparición de esta nueva fase.

2. El reencuentro con lo popular

UNA EXPERIENCIA CLÁSICA Y MODERNA A LA VEZ

No tiene nada de extraño que la noción de dependencia cultural, y la de resistencias y culturas populares, hayan discurrido por separado en los años sesenta, época en la que la izquierda latinoamericana está atravesada por estrategias contradictorias en las que el protagonista popular no ocupa el lugar preponderante. Por un lado, la extrema izquierda inspirada en la revolución cubana pone énfasis en los aspectos puramente militares de la lucha. Es la época de la teoría "focista", en la que un grupo ilustrado piensa poder movilizar a una masa que difícilmente se mueve. Por otro lado, los partidos obreros están convencidos de su papel de vanguardia en la preparación de la toma del Estado. Por último, la concepción dominante de lo político aparta deliberadamente la idea de la necesidad de crear progresivamente una hegemonía popular y la posterga para los mañanas revolucionarios. Concepción que privilegia lo que Gramsci llamaba "la guerra de posición" en detrimento de una "guerra de movimiento", una guerra que tenga en cuenta los movimientos contradictorios que recorren a la sociedad civil y al Estado.

La llegada de la Unidad Popular en Chile, en 1970, empezará a agrietar ese bloque de convicciones demasiado firme. Clásico, este proceso lo fue desde muchos ángulos. Clásico, por lo que se refiere a sus actores. ¿Acaso no se asemejaba la izquierda chilena a esa izquierda internacional? La organización y la historia de sus partidos obreros reflejaban la génesis del movimiento obrero occidental. Desde este punto de vista no tenía nada que ver con sus vecinos, Argentina y Bolivia en particular, la primera a causa de sus formas de populismo que había reducido al Partido Comunista a una ínfima minoría, la segunda debido a la fuerza del movimiento sindical minero que se proyectaba sobre la sociedad civil. Tampoco tenía nada que ver con Brasil, donde el populismo, tanto en la etapa de Getulio Vargas como en la de João Goulart, había dejado profundas huellas en las organizaciones políticas, en las de derecha y en las de izquierda.

Desde otro punto de vista, Chile dejaba de ser clásico. Y la pregunta "¿Qué hacer?" con los medios heredados por la izquierda, sirvió para calibrar la escasa utilidad de muchos de los enfoques consagrados, cuando se trataba de buscar una alternativa frente a los medios hegemónicos. La Unidad Popular tenía que enfrentarse con una burguesía, ciertamente dependiente, pero dotada también de inteligencia política, que le había proporcionado su larga trayectoria de gestión de los asuntos públicos en una democracia representativa muy real. Se trataba para ella de enfrentarse con una burguesía que había permanecido en su sitio y de aceptar el envite del pluralismo político. Lo que separaba a los textos de los clásicos marxistas de la realidad vivida por el pueblo chileno era el hecho

de que bajo las formas más variadas, la cultura de masa interpelaba incesantemente a ese pueblo. En efecto, no se trataba para nada de repetir la experiencia de Cuba, que había empezado a construir el socialismo en una isla haciendo tabla rasa de los medios anteriores, por convicción y, a la vez, forzada por el bloqueo americano. Se trataba, aún menos, de ignorar soberanamente el peso de esta cultura y de volver a la concepción predominante en los países del socialismo real donde la norma de la democratización de la cultura es, ante todo, la del acceso a la alta cultura. Lo que separaba a estas realidades del Este de la que había vivido el Chile popular era precisamente que la realidad vivida por los chilenos se desarrollaba en una área cultural en la que la cultura industrializada y un modelo de democratización de los bienes culturales a través del mercado habían dejado huella en las mentalidades colectivas, configurando una relación con el ocio y con el trabajo.

La cuestión ideológica y cultural estaba de nuevo en primer plano, desafiando los enfoques mecanicistas que habían convertido a la ideología y a la cultura en un sub-producto de la economía. Era preciso tener en cuenta esta cultura de masa convertida en elemento de la cultura cotidiana. Por primera vez, la cuestión de la contradicción entre conciencia y deseo, conciencia y gusto, aparecía entre líneas, al menos en los debates sobre la transformación de las formas y de los contenidos mediáticos: "El pueblo aprecia los productos de esta cultura, incluso en sus capas más movilizadas". Existe una contradicción entre los análisis políticos de los dirigentes y de los intelectuales, que hablan de alienación, y la experiencia subjetiva del consumidor.

La estrategia puesta en práctica por las fuerzas de la oposición, incluso si ésta tenía que estar agradecida al apoyo logístico de los Estados Unidos y de ciertas firmas multinacionales, no venía dictada desde el exterior, sino que estaba realmente producida a partir de un análisis de las relaciones de fuerzas entre los diversos actores de la sociedad chilena. Forma eminentemente moderna de resistencia frente a un proyecto socialista la de esta estrategia que combina una amplia alianza entre las corporaciones del empresariado y las asociaciones profesionales de la pequeña burguesía. Moderna porque se apoya en la defensa de intereses vinculados con la función profesional y no ya con una vaga pertenencia a una clase media; moderna, precisamente, porque rompe con la idea de una clase media amorfa, pasiva, despolitizada, vientre flácido de la sociedad de masa (1). Además ¿no era acaso la presencia masiva de esta clase media y de los diversos intereses de los gremios que la componían, lo que otorgaba a la cuestión de la cultura y de la ideología un lugar preponderante?

Tres años, 1970-1973, fueron muy pocos, pero también muy largos, para deducir algunas preguntas que, a partir de entonces, obsesionarán a las teorías y a las prácticas de transformación de los medios. Enfrentados durante los años sesenta con las fuentes del estructuralismo francés (Althusser, Barthes, Greimas y muchos otros), ciertos sectores de la izquierda,

comprometidos con el proceso chileno, calibraron la distancia entre el trabajo de lectura ideológica y la construcción de las alternativas. Por primera vez, en un momento revolucionario, la cuestión de las lecturas singulares, de las lecturas activas, de las lecturas de resistencia opuestas por los consumidores a la lógica unívoca del esquema estímulo-respuesta, emerge como cuestión insoslayable.

Por primera vez también, se impone la dificultad de disociar forma y contenido, creando una separación entre aquellos que sólo consideran la cuestión de la alternativa como un cambio de contenido y los que no la consideran fuera de una profunda modificación de las relaciones sociales de producción. No habría que esperar mucho tiempo para que la misma cuestión fuera planteada por las izquierdas europeas, en los albores de las primeras experiencias de radios libres.

Después de Chile, ya no podrá hablarse de historia de la comunicación alternativa, únicamente en términos de uso de los medios por parte de los movimientos de liberación. El Chile popular ha permitido que se reflexione sobre su uso alternativo en los juegos de poder de una democracia parlamentaria.

Proceso moderno, pero también proceso clásico: el proceso chileno permanecerá todavía encerrado en unas problemáticas de clase y no en unas problemáticas de movimiento.

NUEVOS SUJETOS HISTÓRICOS

Las competencias unitarias que convertían a la ideología en un poderoso elemento de agregación tienden hoy a ser sustituidas por una multiplicidad de formas de ver las cosas, procedentes de horizontes muy diferentes. Lo que desde hace algún tiempo se ha hecho añicos es la imagen de un poder sin fisuras, sin contradicciones, dejando paso al interés por estas figuras y por estas contradicciones que, al mismo tiempo que aseguran la supervivencia del poder, lo exponen, lo hacen visible y vulnerable. Esta problemática es, de ahora en adelante, un lugar de encuentro entre lo que la guionista argentina, a la que antes citábamos, llamaba las "zonas siniestradas", y las "zonas de paz".

El colombiano Martín-Barbero expresaba bien las tensiones que habían sobrevenido y los desplazamientos que implican, señalando tres puntos de ruptura: la primera, que refuta el funcionalismo de izquierdas según el cual el sistema se reproduce fatalmente, dentro y a través de lo social, y que afecta, por tanto, a las concepciones monolíticas, instrumentalistas del Estado, lo mismo que a las concepciones que atribuyen a las sociedades transnacionales una omnipotencia, una ubicuidad y una omnisciencia míticas; la segunda, que ve en la aparición de los movimientos sociales la expresión de la multiplicación de las contradicciones. Por último, la tercera, que consiste en la toma de conciencia de la actividad de

los "dominados" en cuanto cómplices de la dominación, pero también sujetos de la réplica al discurso del amo (2).

Interrogante que se hace eco de aquel que en el campo de la acción política pone en tela de juicio a la centralidad de la clase obrera, interpretada como depositaria exclusiva de la conciencia histórica. Junto con esta prioridad de la clase y de las luchas obreras, resulta incriminada la adhesión global y acrítica al modo de desarrollo y de crecimiento industriales, presentado por las naciones más desarrolladas (lo mismo que por los países del socialismo real). Al mismo tiempo, también, se cuestiona el sentido que tienen "la identidad social" y "la identidad cultural": en el centro, el interrogante acerca de la correspondencia Estado-nación-pueblo, pero también acerca de la identificación del pueblo con un solo actor social.

Si bien en los años setenta prevaleció la influencia de las escuelas estructuralistas, y, particularmente, la escuela althusseriana y la escuela semiótica, en los años ochenta, un enfoque más antropológico, de filiación gramsciana, señala las diferentes tendencias que comparten la vanguardia de la investigación crítica en América Latina.

La existencia de estas corrientes críticas no puede, sin embargo, hacer olvidar la influencia, cada vez más predominante, de las teorías sistematizadas, en sus diversas variantes. Con motivo de los replanteamientos de la clase intelectual, se vuelven a encontrar las mismas tendencias que se aprecian en los debates en España, en Italia y en Francia.

Nadie puede negar que los nuevos interrogantes críticos conviven con representaciones colectivas heredadas de los paradigmas clásicos, que proyectan sobre la definición de lo "popular" los particularismos de las ideologías local-nacionalistas. Y, sin duda, es una de las paradojas del momento.

Tampoco puede negar nadie que estos nuevos interrogantes recorren grupos de muy distinta naturaleza, en continentes situados en las antípodas, desde las comunidades eclesiales de base, en América Latina, hasta las asociaciones de consumidores en el Sureste asiático. Y es precisamente este estallido de puntos de vista y de centros de interés el que ha permitido que emergieran otras concepciones de la "interdependencia" internacional, las cuales, al intentar apartarse de las relaciones de fuerzas entre Estados-nación, recogen los intereses convergentes de las sociedades civiles situadas en latitudes geográficas y culturales muy diferentes.

Este nuevo paradigma actúa sobre cada realidad de forma muy particular. Para persuadirse de ello, basta con recorrer la numerosa producción teórica que lo reivindica, pero también las nuevas formas de comunicación y de expresión artística a las que da lugar esta nueva sensibilidad. En lo que concierne a la reflexión sobre la cultura mediática, el testimonio personal de Martín-Barbero, que reproducimos en la III Parte, refleja muy bien el nuevo espacio que se abre a la investigación en este ámbito.

Esta nueva sensibilidad se manifiesta a través de unas realidades ubi-

cadas en regímenes políticos de signo muy diferente, siendo compartida, por ejemplo, en América Latina, por los movimientos de oposición a las dictaduras militares que apelan al neo-liberalismo, por los movimientos de comunicación y de educación popular, por las comunidades étnicas en los países andinos, por ejemplo, por las comunidades cristianas de base del Brasil, por los movimientos intelectuales en la mayoría de los países (3). Esta nueva sensibilidad anima a numerosos actores de la revolución nicaragüense, escindida entre la lógica de la guerra y las lógicas plurales de la democracia, entre la reproducción de los esquemas verticales de agitación y de propaganda y la inventiva de los nuevos movimientos sociales, movimientos étnicos, movimientos de mujeres, movimientos cristianos, que sustituyen a una estricta noción de vanguardia por la reivindicación de la pluralidad de los sujetos democráticos (4).

Frente a la negación de lo político que supone el ascenso de las tesis neo-liberales, en países como Chile, donde el público sólo existe bajo la forma de "públicos" y de "publicitario", el reto para los movimientos sociales es el de reconquistar espacios de sociabilidad comunitaria públicamente ejercida, el de rehacer un "espacio público". Es lo que explica muy bien el chileno José Joaquín Brunner en su ensayo sobre "La vida cotidiana en régimen autoritario", donde la única comunidad que se permite es la del mercado, y la de sus intereses específicos, un mercado "que despersonaliza, al valorizar las diferencias personales". Hoy en día viene a cumplir una función generadora de política, el conjunto de las actividades y de las instituciones que crean, mantienen y transforman la sociabilidad comunitaria pública: las iglesias, las actividades de solidaridad, los sindicatos, las actividades culturales, los centros académicos, los movimientos de ideas y artísticos, los medios de comunicación alternativos, los grupos de jóvenes y de mujeres, las actividades y las instituciones de defensa de los derechos humanos, etc. Esto explica el énfasis puesto en los movimientos sociales: hay que reconocer que en las actuales circunstancias, la política de partido no basta para renovar completamente la política en la sociedad. En efecto, el partido organiza la sociabilidad comunitaria ejercida públicamente, pero carece de fuerza cuando no existe, porque es incapaz de crearla por sí solo (5).

Una preocupación común inspira las múltiples expresiones de este regreso a una reflexión acerca del espacio público y de la sociedad civil: la atención prestada a lo vivido, el lenguaje cotidiano, en el espacio concreto de la familia, del barrio, de las relaciones de vecindad y de proximidad, de las fiestas religiosas y profanas, de los mercados, de las múltiples manifestaciones de la religiosidad popular. Según lo expresa una socióloga peruana, tras haber realizado un análisis crítico de las formas de encuadramiento de la organización popular en los barrios periféricos de Lima, habitados principalmente por una población de cultura andina, procedente de zonas rurales y de habla quechua: "El deporte, la relación y la frustración amorosa, el encuentro y la conversación puerta a puerta, en el mercado o en el colegio de los hijos, el club provincial, su música

andina, la fiesta y el velatorio, el presente urbano y la memoria popular campesina... no son de competencia de la organización popular. Este universo cotidiano se expresa consecuentemente, en otra lógica, otros lenguajes, en otras perspectivas semánticas y otros medios y formas de comunicación radicalmente diferentes al mundo de la organización vecinal cada vez más disminuida (6)". Y concluye: "La manera de comprender lo social requiere de una lectura de la vida cotidiana".

Vida cotidiana, actualidad del movimiento a la vera o en vez del partido, pluralidad de sujetos y de ideologías, expresiones todas ellas de la reconquista de la subjetividad en la cultura contemporánea. El mundo desarrollado no tiene el monopolio del retorno al sujeto.



NOTAS DE LOS AUTORES

V Parte

- (1) BRZEZINSKI, Z., *La Révolution technétronique*, Calmann-Lévy, 1971, p. 56-57.

Capítulo 1

- (1) Entrevista con Michel FOUCAULT, *Les Cahiers du Cinéma*, julio-agosto 1974, p. 13.
- (2) *Libération*, 6-7 de julio de 1985, p. 23.
- (3) Citado por DANÉY, S. *Libération*, 11-12 de mayo de 1985, p. 28.
- (4) Cf. LYOTARD, J.F., *La Condition post-moderne*, Paris, Ed. de Minuit, 1979, p. 28. [Ed. en castellano: LYOTARD, Jean-François, *La condición post-moderna*, Ed. Cátedra, 1984, trad. Mariano Antolín Rato].
- (5) Todas estas informaciones proceden de un artículo, todavía sin publicar, de R. SAMARAJIWA, de la universidad Simon-Fraser, Canada, 1984, titulado "The Tainted Origins of the Communication and Development Field: Voice of America and the Passing of Traditional Society".
- (6) *Ibid.*
- (7) LASSWELL, H., *Public Opinion Quarterly* (1952), p. 498, citado por R. SAMARAJIWA.
- (8) La obra más representativa de E. ROGERS, no obstante, es *Communications of Innovations: a Cross-Cultural Approach*, escrita, también, en colaboración con F. FLOYD SHOEMAKER, y en la que se reproducen tesis anteriores. (Nueva York, Free Press, 1971). De esta obra se han publicado numerosas críticas en castellano y en portugués. Véase en concreto SOUSA MARTINS, J. DE, *Capitalismo e tradicionalismo* (Pioneira, Sao Paulo, 1975); RAMIRO BELTRAN, L., "Premisas, Objetos y Métodos foráneos en la Investigación sobre Comunicación en Latinoamérica", *Orbita*, n.º 22, julio 1978. Véase igualmente, MAHO, J., "Diffusion de l'innovation: Valeur et limites de quelques concepts", *Epistémologie sociologique*, n.º 8, 1969; CAPRILES, O., "La nouvelle recherche latino-américaine en communication", *Communication Information*, otoño 1982, vol. V, n.º 1, Universidad Laval, Quebec. Otro crítico importante del concepto de "difusionismo" ha sido el paraguayo J. DIAZ BORDENAVE, uno de los grandes especialistas de la comunicación rural en América Latina.
- (9) WEFPORT, F., "Education et politique", prólogo a la obra de Paulo FREIRE, *L'Education, pratique de la liberté*, Ed. du Cerf, Paris, 2ª edición, 1973.
- (10) ROGERS, E., "Communication and Development: the Passing of the Dominant Paradigm", *Communication Research*, vol. 3, n.º 3, abril, 1976.
- (11) En palabras de un antiguo alumno de E. Rogers, en la Universidad de Standford, J. O'Sullivan Ryan, asesor del ministerio de Agricultura de Venezuela, en *Bases Teóricas para la formulación de una política de comunicación agrícola*, Caracas, sept. 1980.
- (12) En enero de 1968 es cuando la noción de "imperialismo cultural" adquiere carta de naturaleza, con ocasión del Congreso de la Cultura celebrado en La Habana. Un congreso en el que estaba presente la crema de la intelectualidad de la izquierda francesa y de la izquierda europea, antes de su estruendosa ruptura, en 1971, con la revolución cubana. Entre los participantes ca-

- hía mencionar a los británicos David Cooper, Eric Hobsbawm, Ralph Milliband, la italiana Rossana Rossanda, el español Jorge Semprún, Michel Leiris, el alemán Hans Magnus Enzensberger. Tanto Bertrand Russell, como Jean-Paul Sartre y Ernst Fischer, enviaron un mensaje de apoyo. Entre las numerosas delegaciones de América Latina y del Caribe, Aimé Césaire, René Depestre, Mario Benedetti, Julio Cortázar... En este congreso que tenía por tema "El intelectual y las luchas de liberación de los pueblos del tercer mundo", Julio Cortázar lanzó una frase que fue coreada por el conjunto de los participantes: "¡Todo intelectual pertenece al tercer mundo!" Los documentos de este congreso han sido publicados en inglés, bajo la dirección de I. SILBER, con el título de *Voices of National Liberation: The Revolutionary Ideology of the "Third World" as expressed by Intellectual and Artists at the Cultural Congress of Havana, January 1968*, Brooklyn, N.Y., Central Books, 1970.
- (13) Para un análisis de la trayectoria del concepto de imperialismo cultural, véase LANTERNARI, V., "L'imperialismo culturale di ieri e di oggi", en *Terzo Mondo*, Roma, n.º 37-38, Anno XII, gruppo IV, enero-junio de 1979.
 - (14) Véase a este respecto LATOUCHE, S., "L'impérialisme précède le développement du capitalisme", *Les Temps modernes*, septiembre de 1982. Véase también BARRAT BROWN, M., *Economics of Imperialism*, Penguin books 1974.
 - (15) POLCYN, K., y otros, *The Use of Satellites for Educational Television in Developing Countries. Report on the Munich Conference, 1972*, Internationales Zentralinstitut für das Jugend- und Bildungsfernsehen, Munich 1973, p. 70.
 - (16) Entre los principales teóricos de la dependencia, citemos a Vania Bambirra, A. Gúnder Frank, Theotonio dos Santos, Ruy Mauro Marini, Fernando Enrique Cardoso, y en el ámbito de la educación, a Tomás Vasconi. Cf. en particular GUNDER FRANK, A. *Capitalisme et sous-développement en Amérique Latine*, Maspero, 1972. [Obra publicada en castellano por Ed. Signos, Buenos Aires].
 - (17) ARROYO, G., "Acerca de la dependencia", *Amérique Latine*, oct-dic. 1980, p. 32. Según advertía este autor, "las estructuras económicas y sociales y la forma asumida por el Estado difieren tanto como los movimientos sindicales y políticos. El contraste es evidente si se considera, por un lado, al Cono Sur, a México y a ciertos países andinos como Perú y Colombia, y por otro, al Paraguay, a Bolivia y a América Central en general. Una interpretación general del capitalismo dependiente de América Latina, sin duda no es válida, incluso si la dominación capitalista se extiende a toda la región salvo a Cuba. De hecho, las formas que reviste en cada formación social varían considerablemente.
 - (18) WALLERSTEIN, I., *Capitalisme et économie-monde*, Flammarion, 1980, tomo I, p. 19.
 - (19) SOUZA, H., *An overview of Theories of Multinational Corporations and the Quest for the State*, Toronto, Latin America Research Unit (LARU), febrero 1977.
 - (20) ARROYO, G., artículo citado, p. 34.

Capítulo 2

- (1) Para un análisis más profundo de la cuestión chilena, véase MATTELART, A. y M., *De l'Usage des médias en temps de crise*, op. cit.; MATTELART, A., *Mass Media, idéologies et mouvement révolutionnaire*, Anthropos, 1974. MATTELART, M., "Le coup d'État au féminin", *Les Temps modernes*, enero,

1975; MATTELART, A., *La Comunicación masiva en el proceso de liberación*, Siglo XXI, 1983; MATTELART, A. y M., *Frentes culturales y movilización de masas*, op. cit.

- (2) MARTIN-BARBERO, J., "De quelques défis pour la recherche sur la communication en Amérique latine", enero-marzo 1982. [Este artículo ha sido publicado en castellano con el título de "Retos a la investigación de comunicación en América Latina", en el n.º 9 de *Comunicación y cultura* (p. 99-113).]
- (3) Citamos, a título de recordatorio, sendos números especiales de la revista publicada en México, *Comunicación y cultura* (n.º 10, agosto 1983), y de la revista del Instituto de Investigación en Comunicación de la Universidad Central de Venezuela —ININCO— (n.º 3, 1981).
- (4) Véase el conjunto de textos recopilados en *Communicating in Popular Nicaragua*, por MATTELART, A., Nueva York, International General Editions, 1986.
- (5) BRUNNER, J.J., "La vie quotidienne en régime autoritaire", *Amérique Latine*, oct.-dic. 1982, p. 43.
- (6) ALFARO, R.M., "Democracia y comunicación en la organización popular", *Cuadernos del Servicio de Documentación de ECO* (Educación y comunicaciones), Santiago de Chile, diciembre 1984.

CENTRO DE DOCUMENTACIÓN MULTIMEDIA
CDM - BIBLIOTECA

Facultad de Periodismo y Comunicación Social - U.N.L.P.

Inv. 14394

Fecha 9-11-74

Origen.....

Clas.

