

JESÚS MARTÍN BARBERO: LOS APORTES A LA AGENDA EN COMUNICACIÓN/CULTURA

Por **Amparo Marroquín Parducci**
amarroquin@uca.edu.sv

Departamento de Comunicaciones y Cultura
Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas»
República de El Salvador

RESUMEN

Este texto constituye una aproximación al pensamiento del filósofo y comunicador Jesús Martín Barbero desde dos coordenadas. Primero la geográfica, esto es, pensar desde América Latina como territorio político y temporal (la América Latina de las dictaduras, pero también de la esperanza), lo que configura su pensamiento. La manera como se aproxima a lo popular se constituye desde este lugar donde decide pensar. En un segundo momento, el artículo se ocupa de explorar otra coordenada: la que se vincula al lugar disciplinario de enunciación, esto es la academia, y a dos campos, la comunicación y la filosofía. De esta manera, el trabajo transita por los delgados y fronterizos caminos que se constituyen cuando se piensa de manera crítica la comunicación y la cultura.

PALABRAS CLAVE

Martín Babero
comunicación
filosofía
nacional-popular

ABSTRACT

This text constitutes an approximation to the thought of the philosopher and communicator Jesus Martín Barbero from two coordinates. First the geographical one, this is, to think from Latin America as territory politician and temporarily (the Latin America of the dictatorships, but also of the hope), which forms his thought. The way like brings near to the popular thing is constituted from this place where it decides to think. In the second moment, the article is busy with exploring another coordinate: the one that links itself to the disciplinary place of statement, this is the academy, and to two fields, the communication and the philosophy. Hereby, the work passes along the thin and frontier ways that are constituted when the communication and the culture is thought in a critical way.

KEYWORDS

Martín Barbero
communication
philosophy
national-popular

JESÚS MARTÍN BARBERO: LOS APORTES A LA AGENDA EN COMUNICACIÓN/CULTURA¹

por Amparo Marroquín Parducci

Todo pensamiento toma forma según de dónde viene, ese conocimiento siempre es hasta cierto grado «posicional». Uno nunca puede escapar a la manera en que su formación le pone una impronta o una plantilla sobre aquello en lo que uno está interesado, el tipo de posición que tomará sobre cualquier tema, los vínculos que hará y así sucesivamente.

Stuart Hall (2007)

Aproximarse al campo de la comunicación y la cultura es aproximarse, también, a ciertos autores que han apostado, desde éste, por una manera de comprender el mundo. En el presente trabajo, me propongo revisar las localizaciones que constituyeron una sensibilidad particular en Jesús Martín Barbero, un filósofo que hace suyo el llamado de Héctor Schmucler a trabajar una agenda de la comunicación/cultura.

Stuart Hall (2007) mostró la importancia de la categoría de localización. Para él, el término no señala un proceso de constricción o de limitación geográfica del pensamiento, sino, más bien, el entendimiento de esa posicionalidad de la que no es posible escapar. En este sentido, una localización geográfica es, también, un lugar político desde el que se suceden ciertos acontecimientos vinculados a los ejercicios de poder, y es América Latina.

En un segundo apartado trabajo el lugar disciplinario de enunciación. Martín Barbero no habla sólo desde un lugar geográfico-político, sino también desde un campo de construcción del poder: la academia. Y desde la academia optará por ciertos ámbitos con los que dialoga: la comunicación latinoamericana y la filosofía. Desde estos lugares, desde estas apuestas, es que se ha constituido el aporte de Martín Barbero.

PENSAR DESDE AMÉRICA LATINA

*América Latina [es] espacio a la vez
de debate y de combate.*

Jesús Martín Barbero (1998a)

La agenda sobre comunicación/cultura se constituye desde varios textos. Retomo la tercera parte de *De los medios a las mediaciones*, el texto más citado de Martín Barbero (1998a), pues ahí encontramos un planteamiento sistemático que localiza la reflexión desde América Latina. El autor evidencia que si bien en América Latina los movimientos de independencia se llevaron a cabo en la primera mitad del siglo XIX, es a lo largo del siguiente siglo que las masas urbanas se apropian de la construcción narrativa de estas identidades nacionales a través de los medios de comunicación.

Gracias a José Luis Romero, revisa cómo a partir de la década de 1930 distintas ciudades en América Latina vivirán un prolongado éxodo rural y la instalación de las masas en la ciudad. Junto con el estallido demográfico, las masas se volverán un espacio fundamental de disputa de poder para los gobiernos nacionales, que buscarán constituir un discurso anclado en la estética, en los miedos, en las luchas y en los sueños de las clases populares.

El análisis trabaja cómo esta cultura de masa tuvo expresiones diferenciadas en los países latinoamericanos; el cine, en algunos países, y la radio, en la gran mayoría, fueron los medios que en la primera mitad del XX proporcionaron a las diversas regiones un discurso homogéneo y nacional desde el cual se construyó un sentido de pertenencia; durante esos años, los medios reforzaron el discurso que la escuela proporcionaba de manera más local y anclada.

En el caso de México, se encuentra una sociedad que se reconfiguró a partir de la revolución que se inició en 1910 contra el gobierno de Porfirio Díaz (1830-1915). La revolución mexicana, señala Martín Barbero, otorga al gobierno una representatividad que traspasa lo formal y que se ancla en la aprobación popular; pero esa visión, que coloca lo popular en el centro, adquiere sentido completo en 1934, cuando el cine juega un papel protagónico en la construcción populista a la que se le apostó, con la llegada al poder del general Lázaro Cárdenas (1895-1970).

Para revisar estos procesos, Martín Barbero se apoya en el cronista y escritor mexicano Carlos Monsiváis, quien detalla los dispositivos que configurarán la edad de oro del cine mexicano: la *teatralización*, que pone en escena los gestos, la forma de hablar y los paradigmas propios de la clase popular como parte de ese «ser mexicano»; y la *degradación*, que coloca la nacionalidad al alcance del pueblo, es decir «bien abajo». Monsiváis dirá que lo nacional es «lo irresponsable, lo lleno de cariño filial, lo holgazán, lo borracho, lo sentimental, la humillación programada de la mujer, el fanatismo religioso, el respeto fetichista a la propiedad privada» (en Martín Barbero, 1998a: 228); y, finalmente, que el cine mexicano implica un dispositivo de modernización que en el discurso narrativo introduce nuevas costumbres y moralidades.

Con todo, para Martín Barbero, lo que engancha a los públicos con el cine mexicano será de nuevo el *melodrama*. Y mientras México se construye desde el cine, las masas argentinas aclaman al general Juan Domingo Perón (1895-1974) y lo eligen presidente en 1946. Se inicia, así, «el gobierno populista por antonomasia de América Latina» (1998a: 219). Además de un proyecto de desarrollo económico, Perón buscará fortalecer la relación del Estado con las masas, y, para ello, se apoyará en el papel de los sindicatos, en la fuerza simbólica de la figura de su esposa Evita y en la fuerza de los medios de comunicación. Para Martín Barbero, los análisis que en la década de 1980 sitúan intelectuales como Ernesto Laclau, permiten entender la renovación del marxismo en América Latina, y tienen como operación fundamental colocar en el centro la reflexión sobre el populismo. Es necesario replantear el viejo esquematismo que afirmaba que todo populismo es fascista y pasar a una teoría latinoamericana.²

En la Argentina, y mediante los estudios de María Cristina Mata, Martín Barbero recupera el rol fundamental de la radio, que recobra y que prolonga el gusto por lo popular oral que ya se había situado en el circo criollo, en el folletín gaucha y en los cómicos ambulantes que precedieron la radio. En sus inicios, la programación argentina se basó en la música popular y en los partidos de fútbol. A partir de 1931, apareció el radioteatro, que tendrá apoyo gubernamental un poco más tarde, en 1947, cuando el peronismo otorgue, por medio de la Comisión Nacional de Cultura, premios y estímulos similares a los que existían para otras artes, como el premio nacional de literatura o de teatro.

En la Argentina encontramos que es el circo donde se forja un teatro popular que recoge la memoria de los payadores y la mitología gaucha poniendo en escena «las historias» de los Juan Moreira, Juan Cuello, Hormiga Negra, Santos Vega y Martín Fierro. Con la pantomima de Juan Moreira –circo de los Podestá (1884)–, que adapta para el teatro el folletín de Eduardo Gutiérrez publicado entre 1879 y 1880, el circo criollo hace el puente que une la tradición narrativa inserta en el folletín con la puesta en escena de los cómicos ambulantes. Es justamente la mezcla de comicidad circense y el drama popular la que da origen al radioteatro, son los mismos actores y el mismo tipo de relación con el público (Martín Barbero, 1998a: 232).

De nuevo el melodrama. Desde ese recorrido, Martín Barbero continúa su revisión con la música urbana negra, que en Brasil expresa «de modo tan fuerte la conexión secreta que liga en ella el *ethos* integrador con el *pathos*, el universo del sentir. Y que la hace, por ello, especialmente apta para usos populistas» (1998a: 235). Los soportes serán la radio y el disco y se posicionarán no solo a partir de la crisis económica nacional, que deviene de la recesión mundial de 1929 sino, sobre todo, de la crisis de hegemonía interna que llevó a esa sociedad a la revolución de 1930 y que permitió a Getulio Vargas (1882-1954) su primera presidencia.

Para Martín Barbero, la música popular urbana encuentra su lugar en el discurso nacional en una lucha abierta de la masa popular contra esa música popular, campesina, legítima, que desde las políticas culturales se comercializa como propia pero que en realidad es una síntesis del folklore y de la tradición europea. Por ello, si «el Estado busca legitimación en la imagen de lo popular, lo popular buscará ciudadanía en el reconocimiento oficial» (1998a: 237); de ahí deviene lo *popular-masivo*:

El gesto negro se hace popular masivo, esto es, contradictorio campo de afirmación del trabajo y el ocio, del sexo, de lo religioso y de lo político. Un circuito de idas y venidas, de entrelazamientos y de superposiciones carga el pasaje que desde el *candomblé* conduce la música hasta el disco y la radio. Es el circuito de las escaramuzas, las estratagemas y las argucias de que ha estado siempre hecho el camino de los dominados hacia el reconocimiento social. Como ese otro modo de lucha que los negros de Brasil llaman *capoeira*, mezcla de lucha y de juego, de lucha y de danza, cargado de *mandinga*, de seducción y de malicia (1998a: 238).

Y mientras Brasil se reconocía en la música y construía a partir de ella procesos de ciudadanía –esto es, de visibilidad política para el pueblo–, la prensa chilena se constituía también como un medio que transitaba desde su habitual círculo letrado hacia las masas urbanas de lectores apenas alfabetos: era la llegada de la prensa sensacionalista, que Guillermo Sunkel ha estudiado en varios momentos. Apoyado en Sunkel, Martín Barbero revisa cuáles son los antecedentes de esos nuevos periódicos, que marcarán los primeros años de la década de 1920, un momento de grandes transformaciones periodísticas: cambios del oficio, homogenización de posturas en la redacción y en la masificación del tiraje. Antes de 1920, en Chile existían más de cien periódicos con diversidad de posturas ideológicas; para 1929, sólo quedaban cinco publicaciones.

Para Martín Barbero, la prensa sensacionalista chilena no sólo debe ser estudiada como ejemplo de la penetración de modelos norteamericanos, debe entenderse, sobre todo, desde estos antecedentes locales en los que se anclan las formas del sensacionalismo, los grandes titulares, el protagonismo de las decisiones gráficas, la melodramatización que se fascina por lo sangriento y por lo macabro, la exageración y la atención a los ídolos de las masas; esto es, el espectáculo. Lo que se plantea es entonces «la cuestión de las huellas, de las marcas en el discurso de prensa de otra matriz cultural, simbólico-dramática, sobre la que se modelan no pocas de las prácticas y de las formas de la cultura popular» (1998a: 244).

Además de los modelos y de los gobiernos populistas que se instalan en América Latina a mediados del siglo XX, el equipamiento y la apropiación tecnológica serán también proyectos buscados. Un afán modernizador recorre el continente y el desarrollo de los medios masivos para homogenizar y para controlar se vuelve un tema importante en la agenda política:

La comunicación se vuelve una medida más del desarrollo según los índices de la ONU: cuántos periódicos, cuántos aparatos de televisión o de radio, cuánto alcance. Este enfoque desarrollista permitió la hegemonía de la televisión y la funcionalización de la radio, y afectó otras posibilidades de desarrollo, sobre todo en la medida en que la apuesta fue «la constitución de un solo público» (1998a: 248)

Posterior a ese embrujo por el desarrollo, a finales de la década de 1980 Martín Barbero constata la instalación de un nuevo escenario para la comunicación: el protagonizado por las «nuevas tecnologías», que para el caso de América Latina prolongan una cierta «esquizofrenia» entre la modernización deseada y las posibilidades reales de apropiación social y cultural de estas tecnologías.

Su última discusión en *De los medios...* consiste en rastrear las maneras en que lo popular, activado por lo masivo, continúa presente en América Latina. En una rápida y novedosa agenda de procesos que es necesario investigar ,y que han empezado a ser explorados, Martín Barbero sitúa la forma circense, en particular, la que en Sao Paulo junta lo serio del drama con lo cómico de las burlas; las fiestas urbanas, las ferias, que articulan prácticas populares y llevan a cabo un despliegue de industria cultural, de diversión programada y de identidades locales que se posicionan; la radio popular, en particular el caso de Gil Gómez, cuyo programa sobre historias de crímenes en Brasil llevaba once años en el primer lugar de las listas de audiencia, con un millón diario de radioescuchas; la televisión, no sólo desde la telenovela sino también desde los programas cómicos peruanos que constituyen un mosaico racial donde se muestran «sin pudor» los rostros del pueblo.

El recorrido finaliza con la televisión brasileña, que llevó a cabo una cobertura masiva y en directo de la enfermedad, la muerte y el sepelio del presidente electo Tancredo Neves (1910-1985) y que en esa transmisión dio voz y presencia corporal a un pueblo que transformaba y que daba vida propia a la ciudadanía desde sus estéticas de la exageración, del melodrama, del romance y de la pasión:

El melodrama y la televisión permitiéndole a un *pueblo en masa* reconocerse como actor de su historia, proporcionando lenguaje a «las formas populares de la esperanza». Ese es el reto que entraña nuestra propuesta y la mejor síntesis de lo que a lo largo de todo este libro se ha intentado formular (1998a: 333).

También esta urgencia de aproximarse a lo popular activado en lo masivo, a lo popular que se actualiza en una cultura de masas que es algo más que ideología. América Latina se vuelve punto de partida y punto de llegada:

Los procesos políticos y sociales de esos años –regímenes autoritarios en casi toda América del Sur, cercadas luchas de liberación en Centroamérica, emigraciones inmensas de hombres de la política, del arte y de la investigación social, destruyendo viejas seguridades y abriendo nuevas brechas– nos enfrentaron a la verdad cultural de estos países: al mestizaje que no es sólo aquel hecho racial del que venimos, sino la trama hoy de modernidad y de discontinuidades culturales, de formaciones sociales y de estructuras de sentido, de memorias e imaginarios que revuelven lo indígena con lo rural, lo rural con lo urbano, el folklore con lo popular y lo popular con lo masivo (1998a: xxiii).

En esta época de tecnología, en que algunos afirman que aparecer en Internet es existir, Martín Barbero, sin dedicarse a las redes sociales ni buscar algo distinto al debate intelectual, aparece en Google con 716 000 referencias a su nombre.³ Su urgencia por pensar desde/sobre América Latina, y en particular desde/sobre Colombia, sus políticas culturales, sus medios públicos, sus urgencias desde la comunicación hacia la sociedad, se evidencian en los numerosos textos y conferencias que se han difundido en muchos ámbitos.

En la segunda parte de este ensayo me ocupo de su otra coordenada de localización, aquella que intenta pensar desde dos ámbitos disciplinares: la comunicación y la filosofía.

ENUNCIAR DESDE EL CAMPO ACADÉMICO: TRAVESÍAS, LÍMITES Y POSIBILIDADES

*La reflexión es una tarea de vagos y maleantes.
Hay que saber perderse para trazar un mapa,
salir de los caminos trillados, vagar:
deambular por las encrucijadas, abrir senderos
a través de las mieses o el desierto,
penetrar en callejuelas sin salida; asumir que todo camino
recorrido sin mapa es caótico (luego será posible tender
o recoger puentes, bordear pozos o simas,
perforar agujeros o taparlos).
Y hay que saber subvertir la ley –y/o acaso pervertirla-:
aparearse de todo lo dicho y lo sabido, quedar solo;
hay que romper con todos los grupos,
disentir de todos los consensos,
hasta tocar la muerte o el silencio
(luego será posible confraternizar y conversar)*
Jesús Ibáñez (1992)

Los campos académicos, las disciplinas establecidas, dan certezas, pero también nos llevan por caminos conocidos. En distintos momentos, Martín Barbero ha recurrido al pensamiento del sociólogo español Jesús Ibáñez, para señalar que su trabajo ha consistido en elaborar una cartografía del campo de la comunicación. Su llegada fue doblemente externa, desde la filosofía y desde la antropología, y le permitió traer una mirada fresca. Se perdió, para seguir la imagen de Ibáñez, de los lugares comunes a los que se suponía que debía llevar la investigación sobre la comunicación y mantuvo más bien una visión interdisciplinaria para abordar su objeto de estudio.

Fue esta doble exterioridad la que le permitió entender que la comunicación no eran los medios, sino las personas. Estudiar comunicación no fue entonces aprender a usar editoras, a publicar un reportaje o a tomar una fotografía. Formarse en comunicación implicó entender, además, los usos, los nuevos regímenes de lo sensible, configurados desde el consumo de una telenovela, la lectura de un periódico amarillista o la mirada a una fotografía en la vida cotidiana de las grandes mayorías latinoamericanas. Esta segunda parte del capítulo recupera lo que implicó pensar desde ese territorio que es la academia.

EL CAMPO ACADÉMICO DE LA COMUNICACIÓN

Frente a una disciplina como la filosofía, que acumula una tradición de más de veinticinco siglos y cuya primera elaboración teórica se encuentra en un poema que se escribió 500 años antes de nuestra era, la comunicación lleva, cuando mucho, un siglo de pensamiento

como disciplina que abarca una reflexión teórica más allá del oficio periodístico. Por ello, como marco heurístico para pensar la estructuración científica de la investigación en comunicación, el investigador mexicano Raúl Fuentes Navarro (1998) recurre a la teoría de los campos, de Pierre Bourdieu, El trabajo de Fuentes Navarro permite delimitar tres modelos fundacionales en los planes de formación, específicamente, para las escuelas mexicanas de comunicación: el del periodista, el del comunicador como intelectual (en la década de 1960) y el del comunicólogo como científico social (a partir de 1970). Es en este contexto de 1970 que la propuesta de Martín Barbero circulará con mayor fuerza.

Para este investigador, la preocupación por pensar la comunicación se relaciona, por un lado, con la reflexión disciplinar del campo, pero, por el otro, con una apuesta política:

En el proceso de construcción y de apropiación teórica del campo de la comunicación en América Latina hubo un tiempo en que la *politización* condujo a hacer gravitar el campo todo sobre la cuestión de la ideología, convirtiéndola en el dispositivo totalizador de los discursos legítimos. En los últimos años los estudios de comunicación experimentan una tentación análoga al transformar la relación comunicación/cultura en otra forma de totalización. En la conformación de esa tendencia están pesando decisivamente las inercias ideológicas y las modas académicas [...]. Parecería [de un lado] que no hay forma de *tomarse en serio la cultura* sin caer en el culturalismo que deshistoriza y despolitiza los procesos y las prácticas culturales; y del otro, pensar la comunicación desde la cultura implicaría irremediablemente salirse del terreno «propio» de la comunicación, de su ámbito teórico específico (Martín Barbero, 2002: 209-210).

Esta apuesta busca ir más allá de la discusión sobre la ideología, implica, ante todo, los complejos entresijos del poder y de la legitimación de los medios; esto es, la batalla política por la dimensión simbólica, que es lo que se juega al pensar los medios y las mediaciones.

Una vez que fue publicado *De los medios a las mediaciones*, algunos académicos que dialogaron con la propuesta expresaron su interés en que Martín Barbero iniciara una reflexión que invirtiera el título, esto es, *de las mediaciones a los medios*, de manera que el énfasis y el nuevo rumbo de la agenda de investigación se colocara del lado de unos medios que claramente estaban protagonizando los procesos de globalización mediante las tecnologías audiovisuales e informáticas, lo que permitiría, además, introducir «la omnipresencia mediadora del mercado» (1998a: xi).

Sin embargo, dirá Martín Barbero, este énfasis por pensar desde los medios tiene, en su caso, la apuesta por alejarse de las visiones más instrumentales, para apuntar a la construcción de una razón comunicativa que, más allá de la propuesta habermasiana y de sus posibles idealizaciones, recupera «la insoslayable relevancia que cobra la comunicación en la renovación de los modelos de análisis de la acción social, en la renovación de la agenda de investigación y en la reformulación epistemológica y política de la teoría crítica» (2001: 10).

No me detendré en detalle en los temas que continúan presentes en el trabajo de este pensador, pero me interesa dejar señaladas tres preocupaciones académicas. Su agenda puede ser leída de manera histórica en *Oficio de cartógrafo*, publicado en 2002 por el Fondo de

Cultura Económica en Chile. Para Martín Barbero, pensar la comunicación como lugar estratégico para entender los cambios más importantes de las sociedades latinoamericanas ha implicado, entre otros, los siguientes puntos de agenda:

Pensar el campo académico de la comunicación desde la cultura. Desde que entró al campo, pero con más fuerza en la década de 1990, la preocupación en esta discusión pasará por algunos temas que ya he señalado, empezando por la preocupación por entender la comunicación más allá de la visión instrumental y mediática y colocar en el centro las culturas populares, los usos masivos, las mediaciones, las resistencias que se anclan en matrices culturales que se ubican en una construcción histórica de largo aliento. También aquí se insistirá en la manera como la academia de comunicación en América Latina alcanzó legitimidad a partir de las publicaciones, de los congresos y de los posgrados, pero aún sigue discutiendo su objeto y su especificidad. ¿Dónde se inserta? ¿En las ciencias sociales, en los estudios culturales? Para Martín Barbero ambas reflexividades han sido fundamentales para movilizar la investigación en comunicación.

Pensar la influencia de la tecnología desde la globalización hasta entender una nueva figura de razón. Esta lectura no abandona el pensamiento de lo popular-masivo, sino que lo coloca en el ámbito de reflexión sobre una mediación particular: la de las tecnicidades. Desde ahí, se insistirá en pensar la comunicación desde la técnica como algo que la transforma en su esencia y no como un accesorio más superficial que estructural. Desde su análisis, una tecnología como el celular debe ser entendida desde la figura de razón que posibilita: la oral, que está anclada en matrices culturales populares. Desde la pregunta por la técnica, la reflexión filosófica emerge con mayor contundencia: «La pregunta de Heidegger por la técnica, en cuanto último avatar de la metafísica, resulta hoy mucho más reveladora que cuando fue formulada, ya que nunca antes la técnica había dejado tan radicalmente de ser mero utensilio para hablarnos de su “esencial relación con el develar en que se fundamenta todo producir”» (2002: 258). Por este pensar la tecnología pasan también dos preocupaciones vinculadas, pero que tomarán su propio corpus: la preocupación por la educación, por la escuela y por sus transformaciones; y sus trabajos de reflexión que se ocupan, con mayor detalle, de pensar los distintos lenguajes (oral, escrito, audiovisual, multimedia) y las matrices culturales que se encuentran detrás.

Pensar las transformaciones de la experiencia urbana. La ciudad ha sido, desde siempre, el territorio que habita la modernización. La apuesta de esta temática será que la identidad y la cultura no se pueden pensar sin las configuraciones de la ciudad que progresivamente, a partir de la década de 1970, se vuelve ese lugar caótico que se habita a veces desde los miedos; otras, desde los medios (Barbero, 1993). A partir de un diálogo que transita de Walter Benjamin al historiador argentino José Luis Romero, Martín Barbero encuentra en la ciudad el territorio que posibilita construir una «fenomenología de la experiencia» (2002: 273) y explorar la construcción de nuevas narrativas y sensibilidades, pensará las ciudades y pensará su ciudad, Bogotá. Lo popular-masivo aparece de nuevo vinculado a la fiesta del barrio, al cine, a los espacios de encuentro y a los destiempos:

La comprensión de nuestra modernidad periférica está exigiendo pensar juntos la innovación y la resistencia, las continuidades y las rupturas, el desfase en el ritmo de las di-

ferentes dimensiones del cambio y las contradicciones no solo entre diferentes ámbitos, sino entre diversos planos de un mismo ámbito (2002: 283).

La ciudad implicará pensar también los actores: los artistas, los jóvenes, los indígenas y campesinos migrantes que se han urbanizado, para desde ahí revisar los procesos que configuran sus sentires, sus formas de contar(se) y de ser tenidos en cuenta.

El 12 de agosto de 1984, el investigador argentino Héctor Schmucler lanzaba su invitación a construir un proyecto de comunicación/cultura. En ese momento Martín Barbero se encontraba construyendo una genealogía de lo popular y lo masivo que permitiera pensar, más allá de la razón dualista, los procesos de comunicación, de cultura y de política que se vivían. Su agenda de investigación se ha mantenido cercana a estas temáticas, pero la contribución de su pensamiento y de sus investigaciones no se limitó al campo de la comunicación; ese campo que cuando él inició se encontraba en su momento de emergencia y que en la actualidad tiene un lugar protagónico en las academias contemporáneas. Su trabajo se produjo a la luz de la tradición en la que se formó y que pocas veces ha entrado en la discusión; sobre ello reflexiono en el siguiente apartado.

PENSAR DESDE LA FILOSOFÍA

El trabajo simultáneo en las dos zonas [filosofía y antropología] me llevó a pensar, junto con autores como Pierre Bourdieu, que la filosofía nutrida por las ciencias sociales puede avanzar de un saber ensimismado a un saber polifónico, un contrapunto, y a la vez entender –como lo vi en el diálogo entre Claude Levi Strauss y Paul Ricoeur- el papel necesario de la filosofía para encarar los problemas irresueltos de la antropología, entre ellos los que aparecen como supuestos impensados. De todos estos autores podría decirse, como escribió Nathalie Heinich de Bourdieu, que sus logros e innovaciones dependían de haberse «fabricado antenas en la mayor parte de las disciplinas»
Néstor García Canclini (2012)

Después de presentar en Lovaina su tesis de filosofía, en 1972, Martín Barbero se ocupó poco de las discusiones que acontecían en dicha disciplina. Esta década fue importante para el campo: en 1975 se constituyó el «Grupo de Bogotá», que buscaba reflexionar desde dos líneas: la que intentaba construir una filosofía desde lo latinoamericano y la vinculada a la historia de las ideas. Sobre este colectivo de filósofos, que se inició en la Universidad Santo Tomás, el filósofo colombiano Santiago Castro Gómez dirá:

El grupo realizó una notable labor de discusión y de difusión de estos problemas en un país que, como Colombia, jamás tuvo una vocación latinoamericanista. Creó instituciones que aún hoy perduran, como la revista *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, el Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED), la Biblioteca de Autores Colombianos (BAC), la Maestría en Filosofía Latinoamericana y los congresos internacionales de filosofía latinoamericana, que por aquella época causaban desconcierto y revuelo en la comunidad filosófica local (2011: 236).

Esto permitió apuntalar un ejercicio profesional de la filosofía que inició en 1946, cuando el 20 de marzo se inauguró el Instituto de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Colombia, y que tuvo un desarrollo accidentado –dos años después fue asesinado Eliécer Gaitán y se inició la época de la violencia– hasta que en 1959 se fundó la Sociedad Colombiana de Filosofía y llegó al «Grupo de Bogotá». En medio de regímenes represivos que perseguían cualquier discusión que sonara «marxista», la filosofía se fue construyendo como actividad normalizada (Tovar, 2000).

Si bien Martín Barbero utilizó en muchos momentos la caja de herramientas que había heredado de la filosofía, poco se ocupó de las discusiones y de las publicaciones en la academia colombiana. Como señala García Canclini al pensar su propia trayectoria, se trabaja en varias zonas, para ser escuchado y para construir discusiones: la comunicación, la antropología o los estudios culturales.

En el caso de Martín Barbero, una vez que obtuvo su doctorado no publicó de manera sistemática en revistas académicas, no participó en congresos filosóficos, no dictó cursos vinculados a los programas existentes de filosofía ni trabajó en un departamento o en una unidad que desarrollara dicha área del conocimiento. Pese a esto, me interesa situar que su reflexión tiene un sentido filosófico que aún no ha sido considerado y que ha hecho que en América Latina no se le considere como un interlocutor válido desde el ámbito filosófico más duro.

En la introducción de *De los medios a las mediaciones* aparece la siguiente frase: «Venía yo de la filosofía y, por los caminos del lenguaje, me topé con la aventura de la comunicación» (1998a: xxvii). De allí que para pensar el ejercicio académico de este español colombiano resulte muy útil acudir al pensamiento que Alessandro Baricco le dedica a Walter Benjamin:

Él nunca intentaba entender qué *era* el mundo, sino, en todos los casos, saber *en qué estaba convirtiéndose el mundo*. Quiero decir que lo que le fascinaba, en el presente, eran los indicios de las mutaciones que acabarían disolviendo ese presente. Eran las transformaciones lo que le interesaban: los momentos en los que el mundo reposaba sobre sí mismo no le importaban (2008: 24).

De la misma manera, el interés de Martín Barbero no se vincula a la metafísica, sino a esa comunicación con la que se «topa» y que le parece más interesante. Su reflexión sobre los medios, no obstante, tendrá resonancias filosóficas importantes; como bien dijo Stuart Hall, no es posible escapar de la tradición, de la impronta de nuestra formación. De esta impronta me ocupo a continuación.

En primer lugar, Martín Barbero insistirá en que más que pensar los medios hay que ir a los sujetos. Sobre todo, a los usos, a las mediaciones. Este pensamiento contiene una resonancia de la fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty –que dará una profunda importancia al saber del cuerpo y que entenderá la experiencia del arte como una interfaz que se coloca entre la percepción y la expresión–, y, especialmente, de su diálogo con Paul Ricoeur:

Mucha gente me ha preguntado de dónde tomé el concepto de mediación, y casi siempre he solido apelar, según fuera el campo desde el que se me formulaba la pregunta, o bien a la fenomenología de Hegel (1952) o a la sociología de Martín Serrano (1977). Pero en estos últimos meses, releendo mi tesis de doctorado al tiempo con un libro que recoge en una larga entrevista la biografía intelectual de Paul Ricoeur (1995), descubrí que mi tesis trabajó el entrecruce, la intersección de tres tipos de mediación muy presentes en la obra de Ricoeur: la que produce el espesor de los signos, la que emerge en el reconocimiento que del otro implica el lenguaje, y la que constituye la relación al mundo como lugar de emergencia del sentido. Esto se halla explícitamente en las tres partes que, como ejes de la reflexión, organizaban el texto de mi tesis. Primero, las formas de objetivación de la acción en el lenguaje y las formas de objetivación del lenguaje como acción. Segundo, la comunicación como emergencia del otro, el lenguaje como pregunta e interpelación. Y, tercero, lo que yo quise compendiar a través del concepto de expresión y que por exigencias de J. Ladrière, director de mi tesis, se denominó auto-implicación, esto es la emergencia y la constitución del sujeto en el cruce del lenguaje y de la acción (1998b: 202-203).

De alguna manera, es en respuesta a esa agenda que marca Ricoeur, que Martín Barbero buscará no explicar la comunicación, sino, sobre todo desde ese camino, entenderla. Y entenderla no desde el lenguaje positivista, sino desde aquello que se encuentra en la narración como una *métaphore vive*, no como un juego de palabras, sino como aquello que permite entender el mundo de la vida.

Una reflexión más reciente será la que trabaja las subjetividades, preguntándose por lo sagrado y por lo global. Desde ahí, Martín Barbero apunta cuatro pistas de reflexión para entender las transformaciones de lo sagrado en un tiempo de globalización que deslocaliza las prácticas: la primera se vincula al modo en que se piensa y se constituye la incertidumbre como una experiencia; la segunda se relaciona con la «metaforización deslocalizadora de lo sagrado» (2009: 34), en donde el concepto de lo popular-masivo y su estética se juegan al señalar la necesidad de revisar los nuevos espacios de lo festivo y del denso tiempo de lo comunitario, que ahora no pasan por una vivencia religiosa tradicional, sino que en los jóvenes puede vincularse con acontecimientos tan profanos como un concierto de rock. La tercera pista está vinculada con la necesidad de repensar la inseguridad urbana, pues el miedo es uno de los mayores productores de reencantamiento en un tiempo en el que las sociedades se decantan por la búsqueda de la seguridad; la cuarta, en tanto, se refiere al debilitamiento que sufren las identidades personales, ese «desencantamiento del yo cartesiano, racional y seguro de sí» (2009: 35), pero que de a poco se transforma en un reencantamiento de lo comunitario que ya no pasa por el trabajo o por la política, sino por unas identidades que se vinculan a las raíces o a lo sagrado, y que tanto puede unir, como separar.

En segundo lugar, el ejercicio de filosofar de Martín Barbero puede ser reseñado desde su discusión con una escuela filosófica y social (la ya célebre Escuela de Frankfurt), y su particular diálogo con Theodor Adorno y Walter Benjamin. Las disputas de sentido que establece sobre la manera en que desde ahí se constituyen el concepto de cultura popular, el cine, la experiencia urbana, la noción de las fronteras de lo estético. De lo que se trata, de alguna manera, es de recuperar el pensamiento crítico en un momento en que este parecería no tener sentido, pero que justo por ello se vuelve un lugar mucho más profético. Esta discusión aparece, en un primer momento, en *De los medios a las mediaciones*, y se referirá a ella como «el debate de fondo» (1998a: 52). Su reflexión se aleja de algunos de los reparos ilustrados de Adorno sobre la música del jazz y el cine de Hollywood, para acercarse más a la filosofía mística, profética y aparentemente anárquica de Benjamin, como lo mostrará en sus conversaciones con Hermann Herlinghaus (2000). Benjamin se mantiene en sus trabajos como una referencia obligada que le permite una cierta consistencia al concepto de *cultura popular y masiva*, pero sobre todo le permite mantener un horizonte utópico que si bien se encuentra vinculado a la modernidad, se constituye desde Benjamin y desde su pensamiento anclado en América Latina.

Mi reflexión inicia el camino de vuelta –de la comunicación a la filosofía– a fines de los años ochenta, con la caída del muro de Berlín y con la disolución del mundo socialista, con la desubicación del intelectual, con el desdibujamiento de las utopías y con la crisis de la representación política. ¿En nombre de quién hablan hoy los intelectuales y los investigadores sociales? Al desbordar el orden de la explicación especializada en que se mueven aún, académicamente, las ciencias sociales, esas preguntas reclaman su reubicación en otro régimen del pensar, en el de la comprensión, único en el que adquiere sentido la pregunta: ¿De qué hablamos hoy cuando invocamos un pensar crítico? O, dicho de otro modo, ¿cómo repensar las tradiciones de pensamiento desde las que pensamos? (2000, 205).

Los presupuestos básicos de la teoría crítica, desde que fueron sistematizados por Max Horkheimer en 1937, son una reacción a lo que se mostrará como una reificación, producida por el positivismo y por el empirismo, que construyen su aparato teórico sobre la base de procesos reduccionistas. Para decirlo en palabras del alemán: «La inclusión de los hechos en sistemas conceptuales ya existentes y su revisión mediante la simplificación o la eliminación de contradicciones» (2003 [1937]: 237). De alguna forma, continuará Horkheimer, la teoría tradicional nace, también,

de la ociosidad de ciertos sectores de la actividad universitaria, así como de la ingeniosidad vacía, la formación metafísica o no metafísica, de ideologías, [que] tienen, junto con otros requerimientos surgidos de los antagonismos de la sociedad, su importancia social, sin que en el período actual sean realmente adecuados a los intereses de alguna mayoría notable de la sociedad (2003: 239).

Frente a estas teorías que parecen no tomar en cuenta la praxis, apoyadas en principios liberales, con una visión positiva sobre el progreso, devenidas finalmente en falsa conciencia, los teóricos que se agrupan alrededor del «Institut für Sozialforschung» proponen una

teoría que tiene por objeto la sociedad en sí misma y que busca una renovación de la teoría marxista de la época, haciendo énfasis en la necesidad de un trabajo riguroso, crítico, interdisciplinario y, sobre todo, con una reflexión filosófica sobre la práctica científica.

Este segundo ejercicio reflexivo lleva a Martín Barbero, entonces, a un pensar de manera filosófica la sociedad. Esto lo hará siempre con el horizonte sobre la comunicación, la cultura y la política, como sucede en uno de sus textos más recientes en el que piensa las nuevas configuraciones desde las que se constituye la identidad en nuestras sociedades modernas. A partir de un diálogo con Merleau-Ponty, Hall, Benjamin y el sociólogo brasileño Milton Santos, entre otros, señalará que las tecnicidades implican hoy día una reconfiguración de la subjetividad y de las socialidades, y cerrará preguntándose de nuevo por dónde se anclan esos nuevos usos en las matrices culturales tradicionales.

Y yo que he pasado años investigando los usos sociales de la telenovela me pregunto entonces: ¿el éxito de ese género entre los emigrantes latinos de Estados Unidos no tendrá nada que ver con el hecho de que muchas de las heroínas de la telenovela más tradicional –como lo son las mexicanas– son campesinas migrantes, recién llegadas a la ciudad y poseedoras ellas también de múltiples identidades paralelas: la identidad que muestran al llegar a la ciudad y la de su verdadero origen, la de quien se ven obligadas a ser y la de aquellas en quienes se van convirtiendo? (2011: 124).

En tercer lugar, su ejercicio filosófico pasa, en ciertos momentos, por un diálogo intencional con la comunidad profesional que se constituye desde la academia latinoamericana. En este filosofar, traza una agenda que, si bien viene filtrada por sus preocupaciones comunicativas, durante la década de 1990 y de 2000 trabajará al menos dos grandes temáticas: la de lo universal/particular y la vinculada a la técnica.

Considero crucial repensar las relaciones entre lo universal y lo particular desde ese nuevo lugar en que se ha convertido el mundo, el segundo desafío que enuncié es el de repensar la técnica. Lo que significa, en primer lugar, pensar juntos el hipertexto y el palimpsesto, y, en segundo lugar, asumir sin miedos ni tramposos complejos, el desafío que nos plantea la sensibilidad de los más jóvenes y sus empatías cognitivas y expresivas con las narrativas que las tecnologías hacen posible. Y en tercer lugar, pensar la técnica es iniciar el reconocimiento de una nueva figura de razón, la de la imagen informática que deja de ser mera apariencia, engaño, expresión de la dimensión irracional, para entrar a formar parte constitutiva de los nuevos modos de construir conocimiento (1998b: 213-214).

Lo que Martín Barbero señala, en éste y en otros textos, se encuentra elaborado a la luz de una reflexión filosófica que, además, le permite revisar la modernidad y la posmodernidad de una manera novedosa. Uno de sus textos filosóficos sobre este tema fue publicado en la revista *Praxis filosófica*, donde se ocupa de revisar el debate entre estos términos, para llegar luego a un aporte desde América Latina: si bien es cierto que muchas de las categorías de la modernidad están en crisis, insistirá en que más que de posmodernidad de lo que debemos hacernos cargo es de pensar las muchas modernidades que habitamos de manera simultánea.

Esta modernidad termina siendo «una experiencia compartida de las diferencias, pero dentro de una matriz común proporcionada por la escolarización, la comunicación televisiva, el consumo continuo de información y la necesidad de vivir conectado en la ciudad de los signos» (Bruner en Martín Barbero, 1992: 57).

Este ejercicio reflexivo le permitirá insistir en que la modernidad no es un proceso lineal y en que es urgente poner en cuestión los proyectos desarrollistas que se continúan vendiendo en nuestras sociedades, muchas veces, como la panacea. El artículo causó mucha discusión en la facultad de Filosofía, puesto que no se opuso de manera tajante al proyecto posmoderno.

El tema de lo universal versus lo particular queda evidenciado, también, en su contribución a la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía (2003), obra que busca poner en diálogo a intelectuales que filosofan en idioma español. El tomo 25, dedicado a pensar la estética, será el ámbito en el que se solicite el aporte de Martín Barbero. Como señalan Ramón Xirau y David Sobrevilla, en el Prólogo, la estética es una disciplina filosófica relativamente reciente, pero con una difusión cada vez mayor. Sin embargo, una revisión rápida de la división de las contribuciones evidencia un recorte que, me parece, debilita la contribución y el debate que podría haber tenido una reflexión sobre lo popular-masivo y sus implicaciones al pensar la estética. Lo que los editores requieren del español colombiano será una reflexión de lo que denominarán «estética de los medios audiovisuales» (Martín Barbero, 2003). El trabajo termina presentando algunos elementos filosóficos que se discuten en sus investigaciones más difundidas y añade la reflexión que tenía anotada en su agenda, vinculada al palimpsesto y a la escritura electrónica que inaugura una nueva sensibilidad y una nueva figura de razón.

CIERRE

Al institucionalizar a un intelectual que ha decidido pensar desde un ámbito fronterizo, que ha optado por un «pensamiento sin garantías», como dice Hall, se corre el riesgo de congelar su propuesta, de olvidar que es profundamente ágil, que continúa en movimiento. Se corre el riesgo de reificarlo, de olvidar de dónde ha venido, cómo se construyeron sus apuestas, por qué se dedicó a temas tan distintos como la educación, la ciudad, el melodrama, la gestión cultural, los mercados, las plazas, los cementerios, las telenovelas, el ciberespacio, las mediaciones.

Si Martín Barbero fue uno de los autores más leídos en comunicación en las dos últimas décadas del siglo xx, nos enfrentamos ahora al riesgo de volver su pensamiento un pensamiento único, homogéneo; incluso de reducirlo, a veces, a consignas como «perder el objeto para ganar el proceso», «pasar de los medios a las mediaciones», «cambiar la mirada, dejar de analizar los contenidos para ver qué hace la gente con lo que ve»... Y de olvidar en dónde se ancla, y por qué, en su momento, fue molesto para algunos pensadores *mainstream*. No intento señalar que existe una única apropiación correcta –los caminos de las interpretaciones hacia *el oriente del texto* tienen muchas posibilidades–, me interesa recalcar que existe siempre un peligro en las modas académicas. El peligro de invocar al autor legítimo, no porque veamos que es útil para complejizar nuestro tema, sino únicamente para legitimarnos.

Cuando este peligro asoma y deslumbra, creo que es bueno volver a la discusión grupal, colectiva, anclada en el contexto, en las peleas que este pensador nos intenta mostrar.

Martín Barbero no estudió las telenovelas, las plazas o los cementerios porque fueran un tema de moda; todo lo contrario, más bien la comunicación lo encontró a él, se le impuso como un espacio que debía ser pensado para entender en qué se estaba transformando el mundo y, en especial, para entender cómo se había configurado ese lugar hermenéutico que para él es América Latina. Este trabajo intenta aproximarse a la complejidad de su planteamiento y transitar, como el equilibrista, por los delgados y los fronterizos caminos que se constituyen cuando se piensa de manera crítica la comunicación y la cultura. ■■■■

BIBLIOGRAFÍA CITADA

BARICCO, Alessandro (2008). *Los bárbaros*. Barcelona: Anagrama.

CASTRO GÓMEZ, Santiago (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Colciencias.

FUENTES NAVARRO, Raúl (1998). *La emergencia de un campo académico: continuidad utópica y estructuración científica de la investigación de la comunicación en México*. Guadalajara: ITESO, Universidad de Guadalajara.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (2012). «¿DIJISTE TRANSDISCIPLINA? Una entrevista de la interdisciplinaria errorista a Néstor García Canclini», mimeo.

HALL, Stuart (2007). «Epílogo, a través del prisma de la vida de un intelectual» (trad. inédita). En Meeks, Brian (ed.). *Culture, Politics, Race and Diaspora* (pp. 269-291). Kingston: Ian Randle Publishers.

HORKHEIMER, Max (2003). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

IBÁÑEZ, Jesús (1992). *Más allá de la sociología*. Madrid: Siglo XXI.

MARTÍN BARBERO, Jesús (1992). "Modernidad, postmodernidad, modernidades. Discursos sobre la crisis y la diferencia". *Praxis filosófica. Nueva serie*, N.º 2, pp. 37-59.

_____ (1993). «Comunicación y Ciudad: entre medios y miedos». *Estudios venezolanos de comunicación*, N.º 82, pp. 73-77.

_____ (1998a). *De los medios a las mediaciones*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.

_____ (1998b). «De la comunicación a la filosofía y viceversa: nuevos mapas, nuevos retos». En Laverde, María Cristina y Reguillo, Rossana (eds.). *Mapas nocturnos* (pp. 201-221). Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central.

_____ (2001). *Al sur de la modernidad*. Pittsburg: Universidad de Pittsburg.

_____ (2002). *Oficio de cartógrafo*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2003). “Estética de los medios audiovisuales”. En Xirau, Ramón y Sobrevila, David (eds.). *Estética* (pp. 303-328). Madrid: Trotta.

_____ (2009). “Lo sagrado y lo global. Des-localizaciones de lo sagrado y re-encantamientos del mundo”. En Martín Barbero, Jesús y otros. *Efímero y trascendente* (pp. 15-36). Lima: Universidad Antonio Ruiz de Molina.

_____ (2011). “La pertenencia en el horizonte de las nuevas tecnologías y de la sociedad de la comunicación”. En Hoppenhayn, Martín y Sojo, Ana (comps.). *Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas* (pp. 105-126). Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ y HERLINGHAUS, Hermann (2000). *Contemporaneidad latinoamericana y análisis cultural*. Frankfurt y Madrid: Iberoamericana y Vervuert.

TOVAR, Leonardo (2000). “La normalización filosófica en Colombia. Ensayo de crónica de las ideas”. En Giuste, Miguel (ed.). *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas* (pp. 621-627). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

XIRAU, Ramón y SOBREVILA, David (eds.) (2003). “Prólogo” (pp. 11-20). En *Estética*. Madrid: Trotta.

NOTAS

¹ El presente texto es un avance de la tesis doctoral en filosofía iberoamericana que recupera el pensamiento de Jesús Martín Barbero.

² Laclau continúa esta teorización en sus trabajos posteriores.

³ La búsqueda fue hecha el 8 de enero de 2014.