



Edita: Laboratorio de Tecnologías de la Información y Nuevos Análisis de Comunicación Social

Depósito Legal: TF-135-98 / ISSN: 1138-5820

Año 3º – Director: [Dr. José Manuel de Pablos Coello](#), catedrático de Periodismo

Facultad de Ciencias de la Información: Pirámide del Campus de Guajara - [Universidad de La Laguna](#) 38200 La Laguna (Tenerife, Canarias; España)
Teléfonos: (34) 922 31 72 31 / 41 - Fax: (34) 922 31 72 54

Las transformaciones del mapa cultural: una visión desde América Latina

Dr. Jesús Martín-Barbero ©

Investigador en comunicación, cultura y política - Fundación Social Bogotá (Colombia)

El profesor Jesús Martín-Barbero llevó a cabo a principios de 1999 un viaje por España. Estuvo en Cataluña y Andalucía. En esta última comunidad autónoma mantuvo encuentros con profesores, impartió seminarios y cursos de doctorado. Uno de estos cursos lo desarrolló en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Sevilla, en el Departamento de Antropología Social, invitado por el Dr. Antonio Mandly Robles. *ÁMBITOS* resume a continuación algunas de las ideas que Martín-Barbero expuso en febrero de 1999 en el citado Departamento. La transcripción, adaptación, el título de este texto y hasta sus apartados son aportación de la propia revista, si bien todo ha sido sometido al examen del Dr. Martín-Barbero.

En el curso de doctorado impartido en Sevilla, abordó las transformaciones del mapa cultural, la ciudad como espacio de comunicación y multiculturalidad, así como el tema de la globalización, localización e industrias culturales.

En el texto que se ofrece a continuación, Jesús Martín-Barbero lleva a cabo un repaso de su trabajo como investigador de la comunicación; nos habla de su lucha contra la hegemonía cultural de los Estados Unidos; de la incorporación de la comunicación a los procesos sociales y culturales; de la necesidad de ayudar a distinguir entre "lo que los medios de comunicación tienen de sumisión, de complicidad con las lógicas del mercado y con lo que esas lógicas imponen de superficialidad y deformación cultural". Hoy, los procesos de comunicación masiva están dinamizados por la lógica mercantil y por procesos de superficialización y degradación cultural. Esto hay que diferenciarlo del papel que los medios de comunicación juegan en la vida cotidiana de la mayoría de la gente, de la manera en que inciden en la cultura cotidiana de la mayoría, creando modelos de comportamiento, imaginarios, expectativas de vida, etc. La industrialización acelerada como contraste entre las culturas "primitivas" y la actual, la incorporación de la técnica como dimensión fundamental de la cultura urbana moderna (que ha originado que los ciudadanos se refugien en casa, ante el televisor, por ejemplo, como consecuencia de la inseguridad ciudadana), son otros aspectos aquí tratados.

Presentación

Como la gente de más edad sabe, los que vivimos los años 40-50 en España atravesamos una situación culturalmente muy difícil y deformante. La manera como el franquismo adoptó el folklor andaluz identificando con él la cultura española, por una parte, deformó el sentido del folklor andaluz y, por otra, excluyó el resto de las culturas de España, en concreto la de mi tierra de origen, la de Castilla la Vieja. Tuve que esperar años para enterarme de que en Castilla había tradiciones musicales y danzísticas propias.

Mi generación vivió una situación profundamente contradictoria porque nos formamos "detestando" aquel folklor que se nos impuso como el único a través del cual se expresaba esa unidad metafísica que para el franquismo fue España. Y fue en Colombia -a donde llegué en el año 63 y donde resido desde entonces, salvo tres años y medio en los que estuve haciendo el doctorado en Lovaina- donde tuve que reaprender la historia de España y de América Latina, y fue en ese aprendizaje que me reencontré con la o las culturas de Andalucía. Pero es este viaje el que me está posibilitando reencontrarme, tanto académica como vitalmente, con este mundo tan entrañable que forma parte de mi historia cultural aún cuando esa parte estuviera opacada por las experiencias de la adolescencia. Les aseguro que venir a Andalucía no ha sido sólo un avatar académico sino una experiencia personal de encuentro con la cultura, con el mundo cultural andaluz.

Agenda del seminario

Voy a hablar de las transformaciones del mapa cultural, de cómo percibimos desde ese laboratorio de identidades que es

América Latina, las transformaciones de fondo que está atravesando el mapa de las culturas al menos del mundo occidental y especialmente de nuestros países iberoamericanos. Posteriormente plantearé un espacio clave de transformaciones culturales en las que los medios están jugando un papel cada vez más importante y no sólo los medios sino la propia concepción hegemónica de lo que es comunicación, que es la ciudad, esto es de la ciudad como espacio de comunicación, algo que me parece fundamental para entender los nuevos oficios que han entrado a ocupar los medios.

Empezaré por una pequeña introducción que ubique el sentido de mi reflexión, de mi trabajo. Como ustedes han visto por la presentación de mi currículum, procedo inicialmente de la filosofía, pero ya en mi formación de doctorado me introduje en el ámbito de la semiótica y de la antropología. La experiencia que está en la base de mi trabajo en estos últimos casi treinta años es la de un filósofo inmerso en el campo complejo y contradictorio de la comunicación. Mi oficio en ese campo ha sido, por una parte, el de luchar contra la visión hegemónica, especialmente venida de los Estados Unidos, que trata de convertir el estudio de los procesos de comunicación en una especie de disciplina autónoma, separada del ámbito de las ciencias sociales. Ésta ha sido una de mis batallas largas, la de agitar la necesidad de que las ciencias sociales, empezando por la historia, siguiendo por la antropología y la sociología, se hagan cargo de lo que está sucediendo en este ámbito estratégico por el que pasan algunos de los cambios más profundos tanto en el mundo de la cultura como en el mundo de la política hoy. La primera batalla, que he venido librando en estos treinta años, ha sido la de incorporar el de los procesos de comunicación y de los medios al ámbito de las ciencias sociales. Y, por otro lado, mi otra batalla ha sido la de ayudar a distinguir entre lo que los medios de comunicación tienen de sumisión a, y complicidad con, las lógicas del mercado, y con lo que esas lógicas imponen de superficialidad, de deformación cultural. La necesidad de diferenciar el hecho de que hoy día los procesos de comunicación masiva estén dinamizados básicamente por la lógica mercantil, con el consiguiente proceso de superficialización e incluso degradación, cultural, de ese otro hecho: el papel estratégico que los procesos y los medios de comunicación masiva juegan en la vida cotidiana de la mayoría de la gente: la manera en que esos procesos inciden en la cultura cotidiana de la mayoría de la gente, en sus imaginarios, en sus expectativas de vida, en sus modelos de comportamiento, en sus modelos sobre lo moderno y lo atrasado, lo bello y lo feo, lo interesante y lo aburrido. Esta batalla me parece fundamental: luchar contra la tendencia de la elite intelectual a meter en la misma bolsa la crítica necesaria, indispensable, a lo que en los medios hay de lógica mercantil, a lo que en los medios hay de deformación cultural, superficialidad, pero luchando contra la confusión entre esas tendencias y el papel mediador que los procesos de comunicación masiva ejercen hoy entre matrices y memorias culturales, que vienen de muy lejos en la historia, y los formatos de las narrativas que hoy tienen los medios masivos. Si los medios son importantes no es debido a la genialidad de la gente que trabaja en ellos, es debido a que en los medios se entrelazan formatos contemporáneos con modos de narrar, de imaginar y de expresar que tienen memorias de largo alcance.

Aspiro en este seminario a mostrar, especialmente a los antropólogos, la necesidad de que su mirada no siga anclada únicamente en las culturas tradicionales, por más importantes que ellas sean para la vida de nuestros países. Necesitamos dejar de oponer lo que pasa en el mundo de las culturas tradicionales a lo que pasa en el mundo de las culturas urbanas y las industrias culturales que constituyen hoy los medios masivos, normalmente vistos como una especie de mundos irreconciliables: por un lado el mundo de las culturas tradicionales como el mundo de nuestra autenticidad, de autoctonía, de nuestra verdad profunda versus el mundo de los medios masivos como el mundo de la frivolidad y de la pura actualidad instantánea. No podemos seguir anclados en el pensamiento dualista, es preciso salir de la razón dualista para entender cómo se relacionan esas memorias que viven a través de las culturas tradicionales con las contemporaneidades expresivas, comunicativas, narrativas, que pasan por los medios masivos. Éste es el ámbito de mi reflexión.

He tenido la suerte de haber encontrado en mi trabajo, por un lado fuertes ámbitos de oposición hacia los riesgos que comparto mi pensamiento, pero también una enorme resonancia de punta a punta de América Latina de los interrogantes que ha venido planteando desde hace veinte años. He viajado desde México hasta la Patagonia analizando la incidencia de los medios masivos en los procesos de cambios de la cultura cotidiana de las mayorías populares, y ello tanto en el ámbito de las facultades de Ciencias de la Comunicación como, últimamente, en el ámbito de las ciencias sociales. Y esta experiencia latinoamericana es, quizá, la que siento más fecunda en mi vida, de tal manera que cuando la gente me pregunta si soy español o colombiano tengo últimamente el descaro de responder algo que puede desconcertar: aún teniendo la doble nacionalidad respondo que no dejé de ser español para hacerme colombiano, pues lo que yo me siento es latinoamericano.

América Latina es un espacio de diversidad enorme pero, a la vez, es ese mágico espacio en el que culturas profundamente diversas se expresan en un mismo idioma. Entre Guanajuato y Buenos Aires hay quizás no sólo tanta distancia o más que entre Andalucía y Suecia pero culturalmente hay tanta o más diversidad cultural que entre Andalucía y Suecia, y el milagro es que en Guanajuato y en Buenos Aires se habla el mismo idioma. Por supuesto que esa diversidad se expresa en que más de la mitad del vocabulario cotidiano es distinto en cada país, pero éste es otro milagro: cómo podemos tener en común un idioma en el cual el vocabulario cotidiano de la mayoría de la gente de cada país expresa la anchura de la diversidad de sus mundos culturales. Una buena muestra: cuando llegué a Colombia en octubre del año 63 fue ya bien entrada la noche, y cuando a la mañana siguiente bajé a la cafetería del hotel a desayunar, la chica que atendía me saludó con esa pregunta: "¿Le provoca un perico?" Para un abulense provocar significaba incitar a pelear o dar náuseas, y un perico era un loro. Ahí aprendí que estaba realmente en "otro mundo": lo que me estaba preguntando era si quería un "cortado", un café con un poquito de leche, pero en Bogotá provocar equivalía a desear y un perico era un cortado. Ese mismo día aprendí también que cuando me ofrecían "un tinto" no era un vaso de vino de tinto sino un café... ¡colombiano por antonomasia!

Un mapa de los cambios culturales

Entremos ya en el análisis del mapa de cambios culturales en nuestros países. El primer cambio es que hasta hace poco estaba muy clara la diferencia entre dos conceptos de cultura: el que ha elaborado la antropología, que era el referido a las culturas "primitivas", y el que ha elaborado la sociología para comprender las culturas modernas. Y esto parecía no sólo muy claro sino una distinción, indispensable. Para la antropología cultura es todo, de manera que cuando un antropólogo llega a una etnia, a una tribu "primitiva" que cultura es tanto la forma del hacha como el mito, la maloca -su hábitat- como las relaciones de parentesco, tan cultura es el repertorio de las plantas medicinales. Para el antropólogo, pues, cultura es todo. Para el sociólogo, al revés, cultura es sólo un determinado tipo de actividades, de prácticas, de objetos, de productos casi todos pertenecientes al canon de las artes y de las letras. La sociología sigue pensando así la cultura, incluso cuando se es un sociólogo tan de izquierdas como Pierre Bourdieu. La cultura para Bourdieu sigue siendo la música, la pintura, el teatro, la danza, la arquitectura, etc. Esta separación constitutiva de los saberes en la modernidad, esta dicotomía en los modos de pensar la cultura desde la antropología y la sociología está sufriendo actualmente un emborronamiento muy fuerte a partir de un doble movimiento: por una parte está el movimiento de especialización cultural. Este movimiento de especialización va indudablemente ligado al movimiento de industrialización de la cultura. Toda la cultura, tanto la cultura primitiva como la cultura moderna, está viviendo un proceso acelerado y estructural de industrialización que es un proceso que desvincula la producción cultural del ámbito de las comunidades para insertarlo en instituciones de especialización de los productores y de estandarización de los productos, y cada vez de una mayor segmentación de los consumidores. Hoy no podemos pensar ni a las culturas primitivas ni a las culturas modernas por fuera de este proceso estructural, como ya lo percibieron los autores de Frankfurt, especialmente Adorno y Horkheimer, desde su famoso libro del año 43 La dialéctica de la Ilustración, donde acuñaron el concepto de industria cultural.

Desde entonces, pero de una manera mucho más fuerte y más visible en los últimos veinte años, las culturas están viviendo este proceso de industrialización-especialización que hace que la industria cultural sea cada vez más esta inmensa máquina de producción de bienes simbólicos cada vez más especializadamente ligados a determinados públicos. Aunque algunos se escandalicen de este pequeño listado que voy a hacer, estoy convencido de que es así. Esta máquina de producción de bienes culturales para determinados públicos es lo que hace hoy la prensa con sus lectores: no hay más que asomarse a cualquier kiosco de periódicos y a ver la gama de revistas, de periódicos, desde el que se interesa por la revista El paseante hasta el que se interesa por la revista "Hola!; pero de alguna manera la máquina productora trabaja sobre este mismo pivote que es la especialización y la segmentación de públicos. Es lo mismo que hace la televisión con sus audiencias y, por supuesto, la radio -incluso desde antes que la televisión-. Pero es también lo que hace cada vez más la escuela con sus alumnos e incluso las iglesias con sus fieles. También las iglesias forman hoy parte de esta fábrica de bienes simbólicos cada vez más especializada y más segmentada.

Entonces, el primer movimiento que desdibuja aquel mapa de la separación entre cultura primitiva y cultura moderna es este movimiento de industrialización acelerada. Valga como muestra de esa disolución este ejemplo: hoy día grandes modistos del mundo recorren América Latina de punta a punta buscando la renovación del diseño textil en la artesanía de las etnias, de modo que cuanto menos en contacto tengan esas formas y diseños étnicos con la civilización occidental mejor, porque hay mucha más diferencia y por lo tanto mucha más capacidad de innovación. Y ustedes saben que la industria funciona a la vez estandarizando e innovando, no puede funcionar sin estandarizar pero tampoco puede funcionar sin innovar. Yo diría que el diseño de moda textil, y cualquier otro, necesita de estas llamadas culturas primitivas justamente para innovar, para renovar sus propios diseños, sus propios modelos. Por tanto, ni las culturas primitivas más alejadas en el tiempo y en el espacio se ven libres hoy de este proceso estructural de industrialización de la cultura.

Viviendo el vértigo de la racionalización y la hegemonía de la técnica

El segundo movimiento es el de antropologización, pues es la vida social toda la que hoy se convierte en cultura. Hoy son sujeto/objeto de cultura tanto el arte como la salud, el trabajo o la violencia. Y se habla de cultura urbana, de cultura juvenil, de cultura de género, de cultura profesional, de cultura organizacional, empresarial, de cultura audiovisual, etc. Por aquí pasa un proceso clave. Más allá de lo que haya de superficialidad en la moda de hablar de cultura, incluso a propósito de la cultura bancaria (!) hay en ello un hecho profundo: el vértigo de la racionalización pareciera haber llevado la modernidad al enloquecido, como si la razón moderna se hubiera salido de madre y aquella capacidad de la razón moderna de distinguir y de oponer estuviera girando en vacío; así, nos encontraríamos con que igual que para el antropólogo cultura es todo, para el sociólogo urbano hoy también cultura es todo, cultura es el mundo del trabajo, el mundo de la salud, el mundo de la organización empresarial o el mundo de la violencia juvenil.

Esta antropologización de la sociedad moderna, esta especie de reencuentro "perverso" entre sociedad moderna y sociedad primitiva tiene, a mi ver, una segunda cara y es sobre todo la incorporación de la técnica como dimensión fundamental, como entorno de la cultura urbana moderna. Para cualquier antropólogo una de las dimensiones claves de la cultura de una etnia es lo que en antropología se llama la "cultura mate" que, evidentemente, tiene que ver con la forma con que esa etnia lucha por sobrevivir y se enfrenta a los conflictos con la naturaleza: la sequía, la lluvia excesiva, la manera en que organiza sus modos de labrar la tierra, sus modos de fabricar los vestidos, el hábitat, sus modos de pescar, sus modos de cazar. Es decir que la dimensión material de la cultura para los antropólogos siempre fue cultura, pero para la sociedad moderna parecería que la razón habría dejado fuera de su noción de cultura las dimensiones materiales de la vida social reservando ese nombre solamente para las dimensiones espirituales que se expresan en la "espiritualidad" de las artes y las literaturas.

Uno de los cambios profundos que trae consigo el emborronamiento de la separación entre cultura en sentido antropológico y cultura en sentido sociológico tiene que ver en gran medida con el espesor que adquiere la tecnología en la sociedad urbana

actual. Es decir, hoy día cualquier investigador de la vida urbana no puede dejar de incorporar la dimensión antropológica de la cultura material que pasa por la tecnología. Una tecnología que, por un lado, ya no es aquella que nos toca de modo puntual y en algunos momentos o espacios de la vida, pues tecnología toca hoy al ciudadano de modo transversal, esto es atravesando todas sus actividades y ámbitos, tanto laborales como familiares, tanto en el estudio como en el juego. Desde la tecnología incorporada a las nuevas formas del dinero -las tarjetas que mediante redes y flujos financieros llegan hasta sustituir la moneda- hasta toda la tecnificación acelerada del comer, del habitar, del trasladarse, pasando por intermediación tecnológica que atraviesa el propio mundo de la literatura, de la música, de la plástica, tanto en su producción como en su reproducción.

La tecnología ya no puede ser pensada en términos de aparatos; la tecnología tiene que ser pensada en términos de lenguaje, de escrituras, en términos de dispositivos de creación, de producción de conocimiento -el divorcio todavía fuerte entre el mundo del sistema educativo y el mundo de la comunicación mediática es que aquel sigue todavía organizando el mundo escolar, desde la primaria hasta la universidad, en torno a un solo eje que es el libro, y al que opone tajantemente el modelo de comunicación que rige al mundo audiovisual y de la informática. De ahí que el sistema escolar siga sin entender que hay hoy nuevos lenguajes, saberes y formas de aprendizaje frente a los cuales la escuela se está encerrando en sí misma, está poniéndose a la defensiva frente a esa disparidad de saberes que no circulan más ni se hallan sometidos a la legitimación que otorga la escuela, -no le piden permiso para ser saberes socialmente valiosos, no sólo socialmente válidos sino socialmente valiosos-. Éste sería un primer cuadro de cambios.

Culturas tradicionales, culturas nacionales, culturas urbanas

Veamos ahora un segundo cuadro de cambios en el mapa cultural. Quiero referirme a los cambios que están sufriendo los tres grandes ámbitos culturales: el de las culturas tradicionales, el de las culturas nacionales y el de las culturas urbanas. Primero, en lo que respecta a las culturas tradicionales me refiero a las de América Latina. Dejo a ustedes hacer la traslación a España y en concreto a Andalucía.

Por culturas tradicionales entiendo las culturas precolombinas, las culturas negras y en gran medida las culturas campesinas, a las que no llamo rurales pues la oposición entre rural y urbano, que ha sido hace poco otra oposición fundante, y tranquilizante, está sufriendo una transformación radical: más que lo que tiene que ver con la ciudad, lo urbano designa hoy el proceso de inserción de los territorios y las comunidades en lo global, en los procesos de globalización. De tal manera que lo urbano ya no tiene exterioridad: no hay algo que escape a las lógicas de inscripción en los movimientos de lo global... por más adentro de la selva amazónica que se encuentre. Lo rural en su oposición a lo urbano se desfigura y se desubica por su acelerada exposición a la dinámica tecnológica en el ámbito de la producción y de los medios audiovisuales en el ámbito de la cultura.

Como nunca a lo largo de la historia occidental, las culturas tradicionales, tanto las culturas indígenas como las culturas negras - en América Latina-, como las culturas campesinas, se ven cada vez más involucradas en procesos de interacción con las otras culturas de la nación y del mundo. Es decir, estas culturas tradicionales que, en gran medida, subsistieron hasta los años 50 por su escasa exposición al proceso de modernización se hallan ahora inmersas en un proceso cada vez más intenso y rápido de "comunicación", de interacción con otras culturas, con las culturas modernas nacionales y también con otras culturas de otras naciones, de otros países e incluso de otras civilizaciones. Es un primer cambio que me parece fundamental: la elación de las culturas tradicionales con las culturas modernas y con otras culturas tradicionales de otras civilizaciones se está intensificando de modo cada vez más fuerte y cada vez más acelerado.

Esta intensificación de la comunicación, al menos en el sentido de que se ven expuestas a la acción de otras culturas, está trayendo consigo un desconcierto para los antropólogos. Me atrevería a decir que en América Latina los cambios de las culturas tradicionales van mucho más deprisa que los cambios en las teorías antropológicas ¡van mucho más deprisa las comunidades que los antropólogos! Estos siguen en gran medida todavía pensando las culturas tradicionales ligadas indisolublemente a un territorio y a un tiempo cíclico, pero esas "islas culturales" a cuya existencia siguen aferrados los antropólogos se hallan en trance de desaparición. Habiendo vivido veintidós años en la ciudad de Cali, que está situada entre el Pacífico, y por ello con densas culturas negras, y el Departamento del Cauca, uno de los más poblados etnias indígenas como los paeces y los guambianos. Y lo que yo he ido "observando" es que los indígenas saben muy bien cuándo visitar al chaman y cuándo tomar antibióticos. De modo que cualquier intento de oponer, por parte del antropólogo, la medicina occidental a la medicina autóctona es soslayado por la sabiduría de las culturas tradicionales y su capacidad de seguir mestizando, hibridando, seguir acabando con las purezas metafísicas de las esencias culturales.

Aquí se produce, pues, en este momento, un problema muy serio desde el punto de vista político porque, salvo pequeños grupos de antropólogos, sobre todo jóvenes, que están sabiendo cambiar con las comunidades, todavía hay antropólogos que llegan a estas etnias a encontrar pruebas de lo que aprendieron en los libros, y... claro que las encuentran! Pero al costo de no ver los cambios que dejan obsoleta la teoría. Hay una tendencia muy fuerte entre los antropólogos a aplicar a sus objetos de estudio modelos de vida que ya no son los de las comunidades indígenas reales, ya que hay en éstas una ágil conciencia de que la propia protección de su memoria larga pasa a la vez por desconfiar de los procesos de dominación que se disfrazan de comunicación y por saber servirse de ellos para construir un futuro en que sus memorias sobrevivan, pues intuyen que de lo contrario se estarían irremediabilmente suicidando, o convirtiéndose en "reservas" para museos, como las de los indios norteamericanos. Y es que en verdad toda su historia ha sido una larga historia de procesos de mestizaje e intercambios, de procesos de comunicación. Así pues, frente a la visión purista de una antropología obsesionada por "conservar" las culturas

tradicionales en América Latina, como claramente lo demuestra el movimiento zapatista de Chiapas, en México, no quieren ser piezas de museo, quieren ser ingredientes de futuro y no sólo recuerdos del pasado. Esto es lo que choca muchas veces con la visión antropológica, esa sí "tradicional" al no aceptar que estas culturas lo que buscan no es sólo conservar sino también desarrollarse, esto es inventar. Definitivamente hay mucha más nostalgia en el moral de los antropólogos que en las prácticas cotidianas de las culturas tradicionales. Lo que no niega que la nostalgia es un sentimiento humano muy profundo y valioso, en la medida en que nos ayuda a no tomar lo presente por lo único válido, pero también muy peligroso, incluso culturalmente puede ser suicida en la medida en que mira solamente el espejo retrovisor. Pensar que cualquier tiempo pasado fue mejor puede significar que no queda sino un cuarto de hora de futuro. La lucidez con que los indígenas de Chiapas están utilizando Internet -utilizando en serio no folclóricamente- esto es para buscar aliados políticos de sus derechos humanos en el mundo nos habla, mejor la más larga y bien intencionada tesis académica, de cómo entienden los cambios en la comunicación las culturas tradicionales.

Habría que complementar esta reflexión, para que se entienda en su sentido propiamente político, con lo que está pasando en tomo a Pinochet o lo que pasó hace poco en Colombia. Donde por primera vez, hace dos años, un presidente de Colombia se vio obligado a destituir a un general de la República por haber sido cómplice de la masacre de ciento treinta campesinos por parte de los llamados paramilitares, que en Colombia han encontrado tristes y trágicas complicidades en el ejército. Y ello fue posible por la presión de Amnistía Internacional y de otras instituciones mundiales en coordinación con ONGs locales.

Los actores de las culturas locales encuentran la fuerza para enfrentarse a los modos nacionales de dominación a través, en gran medida, del intercambio y la interacción con las culturas del mundo.

Segundo, cambios en la identidad nacional. Básicamente se trata de dos tipos de cambios. De un lado, estamos viviendo una exasperación de los nacionalismos, como lo estamos viendo en este momento en España. Hay una exasperación de los nacionalismos, como lo estamos viendo en este momento en España. Hay una exasperación fundamentalista de los nacionalismos, de los particularismos, de los regionalismos, exasperación que responde en gran medida al proceso de globalización. Es decir, en la medida en que el proceso de globalización tiende a devaluar las culturas fuertemente arraigadas en un territorio, es decir, tiende a devaluar los referentes territoriales de las culturas, de las identidades, los territorios replican exasperando sus señas de identidad hasta llevarlas al punto de exclusión. Así, la valoración de los rasgos propios no se hace sólo como afirmación de lo propio sino como desvalorización del otro que convive conmigo.

Desde ambos movimientos, tanto por arriba, el movimiento de globalización, como por debajo, el movimiento de exasperación de los particularismos, de los nacionalismos, se está dejando sin piso al Estado-nación y la, en ese sentido, llamada "cultura nacional". Los estados nacionales están sufriendo una crisis muy fuerte, nada teórica, puesto que esa crisis es la crisis de su capacidad de toma de decisiones. Económicamente, como ya se ha dicho, los estados nacionales resultan cada vez más pequeños para las grandes decisiones económicas que se toman crecientemente a nivel macro, ya sea la Unión Europea o el Banco Mundial. El estado nacional resulta muy pequeño para el ámbito económico y parece que cada vez resulta demasiado grande para el ámbito cultural.

De alguna manera el estado nacional está cogido en sandwich entre el movimiento de globalización económica y el movimiento de reterritorialización cultural que, aún sin tener en muchos casos tendencias fundamentalistas, sí está significando una recuperación del valor que lo local que había perdido a favor del estado nacional, de los centralismos nacionales sobre todo heredados del siglo XIX.

El segundo movimiento de cambio se halla en la crisis de la historia nacional por el surgimiento de una multiplicidad de memorias no sólo ligadas a los territorios -memorias regionales, memorias locales- sino también, en general, a memorias culturales. En el caso de América Latina, memorias indígenas, memorias negras, pero también memorias femeninas, memorias del Caribe, memorias del mundo andino. De alguna manera diríamos que la historia oficial, aquella historia centralista a partir de la cual se ha hecho la historia, la historia de España, de Francia o de Colombia ha sido la que privilegia la una memoria, la de la burguesía, la de su clase hegemónica, frente a las memorias plurales que hoy estallan poniendo en crisis aquella historia del poder, del centralismo, la de los vencedores.

Y por último, la cultura urbana, con lo que me refiero especialmente a lo que se está formando en las grandes ciudades, algunos de cuyos rasgos también los tienen las ciudades pequeñas pero en un proceso mucho más lento, a veces imperceptible. La mayoría de las ciudades van perdiendo sus referentes culturales -me sigo refiriendo a las ciudades latinoamericanas- y en esa medida se van volviendo extrañas a sus propios habitantes, se van volviendo inseguras. Es decir, cualquiera de nosotros, soltado en medio de un espacio que no reconocemos nos sentiríamos inseguros y ese espacio haría de nosotros, aún de los más pacíficos, gente agresiva. Los psicólogos lo vienen estudiando desde el siglo XIX: cuando estamos en un espacio en el que no nos sentimos en casa, en un espacio que no nos es familiar, nos sentimos inseguros. Y cuando uno se vuelve inseguro, hasta la gente más pacífica del mundo se vuelve agresiva. Hoy vivimos un proceso de desurbanización que conduce a lo que yo he llamado angustia cultural, en el sentido de que ya no me reconozco en la ciudad, y con cualquier pequeño roce, desde el roce entre dos automóviles hasta el roce físico entre dos personas, desata capacidades de violencia que hace años sólo aparecían en momentos muy señaladamente extraños. Se trata de algo que es necesario distinguir de la inseguridad que produce el crecimiento de la delincuencia, la delincuencia nos hace cobardes, pero este tipo de violencia del que hablo nos hace violentos. Entiendo por desurbanización en primer lugar esto: el empequeñecimiento de la parte de ciudad que usamos, con la que convivimos, de la que nos sentimos "habitantes", y el crecimiento de aquella otra ciudad a la que ya no pertenecemos, y que

no es sólo la que indican los "mapas del miedo" urbano sino los mapas de nuestras inseguridades interiores, de nuestras pérdidas de memoria, y por tanto de confianza.

Junto a lo anterior aparece el gran desempleo en las ciudades de América Latina. Una de las pocas cosas que teníamos de positiva en el Tercer Mundo era que el desempleo era mucho menor que en los países desarrollados. En la actualidad, mucha de la gente que vive en la ciudad lo hace sobre la base de estratagemas ilegales y la mayor parte de esa gente no ha nacido en la ciudad en la que se encuentra, procede del campo y habita una ciudad, una ciudad que no es capaz de proporcionarle trabajo. En Colombia se ha inventado una palabra para indicar de qué vive la mayoría de la gente del rebusque. Esta palabra es bien expresiva: se rebusca en la vida rebusando saberes, lenguajes, destrezas que la vida moderna ha dejado desfasadas... Miles de personas comen porque la vieja solidaridad campesina ha reinventado las hollas comunitarias en los barrios populares. Des-urbanización significa también una ruralización de la ciudad, la emergencia de culturas de las supervivencia en base a saberes y valores rurales.

Para terminar, creo que la ciudad actual no puede ser pensada, no debe ser pensada, en términos maniqueos frente a la ciudad moderna. Para mí la ciudad moderna es el París del siglo XIX. No se trata ahora de contraponer la belleza de la ciudad moderna con el desastre de la (por llamarla de algún modo) ciudad tardomoderna. Creo que la ciudad tardomoderna es una ciudad en transición. La ciudad moderna entró en crisis y lo que estamos viviendo no es la figura de otra nueva ciudad sino la degradación de la ciudad moderna. ¿Por qué? Porque la razón que regula a la ciudad tardomoderna sigue siendo una razón moderna, la misma que creó el capitalismo, o que al menos lo legitimó como la única forma de sistema social. No es entonces una razón antimoderna la que no nos quiere reunidos, la que no nos permite encontrarnos por fuera del espacio privado del centro comercial, es una razón moderna pero podrida, con todo lo que eso significa en castellano: huele mal, sabe mal y es insana.

Desde el punto de vista de la comunicación, la crisis de la ciudad moderna se plantea tanto en los modos tradicionales de estar juntos como en sus modos modernos. Los modos modernos de estar juntos eran las grandes muchedumbres oyendo al líder político en la plaza pública, es la ciudad moderna desde la Comuna de París hasta la de las grandes muchedumbres que reunía Lenin. Pero, desde la perspectiva de la comunicación entre los ciudadanos, esta ciudad es transición que vivimos ahora desagrega los lazos sociales instaurando la experiencia privada como eje de la experiencia personal que ya no es la experiencia del encuentro. Como han estudiado ya muchos antropólogos, lo que sucede con la televisión tiene mucho menos que ver con la visión que con la ensoñación. Lo que realmente nos hace pasar horas ante el televisor no es lo interesante de los programas sino el flujo de las imágenes. Estoy hablando de la mayoría de la gente, no estoy hablando del intelectual que saca la televisión del armario para ver un programa de la BBC. Hablo de la gente que pone el televisor, lo deja encendido durante horas y lo convierte en música de fondo y compañía.

Desde esta perspectiva la ciudad tardomoderna refuerza mucho el proceso de desagregación social y, por tanto, el de aislamiento. El paseante, del que hablaba Benjamín, comentando las poesías de Baudelaire, el paseante en la gran avenida de la ciudad no se sentía aislado. La experiencia de ese paseante era otra. La muchedumbre acompañaba sin inmiscuirse en la interioridad del paseante, por lo que implicaba un espacio de encuentro, incluso de encuentro consigo mismo.

Que nadie me malentienda: bienvenidas sean las redes informáticas, Internet. El problema es qué sociedad va a salir de unas ciudades sin cuerpo, sin espacio, sin centro, donde la mayoría rehuye recorrerla. Donde ya no nos quieren reunidos sino sólo conectados. Sí, realmente la cantidad de información es mil veces mayor pero la calidad de comunicación es menor. Algunos plantean la posibilidad de comparar al navegante de Internet con el paseante de las grandes avenidas. Pueden servir de metáfora, es posible que haya elementos en común. Uno de los elementos más interesantes para W. Benjamin era precisamente la ciudad de "los pasajes", llena de vitrinas, de escaparates, como una de las características mayores de la ciudad moderna. De alguna manera Internet es una avenida llena de vitrinas también. Pero lo que estoy planteando es un interrogante: ¿cuál es el futuro de la sociedad y la política en una ciudad en la que cada vez es más difícil y menos gratificante el encuentro personal, corporal, y donde lo que se nos ofrece es justamente es el contacto en el espacio, ya no privado pero tampoco público, de la red?

FORMA DE CITAR ESTE TRABAJO EN BIBLIOGRAFÍAS:

Martín-Barbero, Jesús (2000): Las transformaciones del mapa cultural: una visión desde América Latina. Revista Latina de Comunicación Social, 26. Recuperado el x de xxxx de 200x de:
<http://www.ull.es/publicaciones/latina/aa2000vfe/barbero.html>