

HORIZONTES DIGITALES

RUPTURAS E INTERROGACIONES
EN LA RECONFIGURACIÓN SOCIODIGITAL
CONTEMPORÁNEA



Diego Lizarazo Arias
Mauricio Andión Gamboa
Eduardo Andión-Gamboa
Coordinadores



DIEGO LIZARAZO ARIAS

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, Profesor-Investigador de Tiempo Completo en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). Sistema Nacional de Investigadores Nivel II. Premio *Orlando Fals Borda* 2005 por Investigación y Trayectoria Académica en Sociedad y Cultura (Instituto de Comunicación y Cultura, Bogotá), Premio 2007 a las Áreas de Investigación (UAM), Premio 2008 a la Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades (UAM), Premio Internacional de Filosofía Estética 2009. Autor de más de cien artículos sobre Hermenéutica de la cultura, Teoría de la imagen y Filosofía del Lenguaje. Autor de 23 libros sobre los mismos temas, destaca: *Iconos, figuraciones, sueños. Hermenéutica de las imágenes*, Siglo XXI, (2004).



MAURICIO ANDIÓN GAMBOA

Profesor-Investigador Titular del Departamento de Educación y Comunicación de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-X). Doctor en Educación y Comunicación por la Universidad de California, Los Ángeles (UCLA). Especializado en el estudio de los procesos de cambio cultural derivados de la relación entre la educación, la tecnología digital y los nuevos medios de comunicación. Es autor del libro *Universidad Nodo. Modelo para la formación de comunicadores en la era digital*. UAM-X. México, 2019. Coordinador y coautor de los libros *Hermenéutica de la producción simbólica*. UAM-X, México, 2018; *Símbolos Digitales*. Siglo XXI, México, 2014; y *Comunicación y Educación. Enfoques desde la Alternatividad*. Porrúa, México, 2010.

Diego Lizarazo Arias
Mauricio Andi3n Gamboa
Eduardo Andi3n Gamboa
Coordinadores

HORIZONTES DIGITALES
RUPTURAS E INTERROGACIONES
EN LA RECONFIGURACI3N SOCIODIGITAL
CONTEMPOR3NEA

Colecci3n
Libertad / y / Cambio

**HORIZONTES DIGITALES
RUPTURAS E INTERROGACIONES
EN LA RECONFIGURACIÓN SOCIODIGITAL
CONTEMPORÁNEA**

Diego Lizarazo Arias
Mauricio Andi3n Gamboa
Eduardo Andi3n Gamboa
Coordinadores

Horizontes digitales. Rupturas e interrogaciones en la reconfiguración sociodigital contemporánea

© Diego Lizarazo Arias
Mauricio Andión Gamboa
Eduardo Andión Gamboa
(Coordinadores)

Imagen de la cubierta: Diego Lizarazo, Intervención sobre *El caminante sobre el mar de nubes* de Caspar David Friedrich

Primera edición marzo de 2021, Ciudad de México, México

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Prolongación Canal de Miramontes 3855
Ex Hacienda San Juan de Dios
14387, Tlalpan
Ciudad de México, México

Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Col. Villa Quietud
04960 Coyoacán, Ciudad de México, México

Sección de Publicaciones de la División de
Ciencias Sociales y Humanidades
Edificio A, 3er piso. Tel. 54 83 70 60
pubcsh@gmail.com / pubcsh@correo.xoc.uam.mx
<http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig>
<http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/index.php/libroelectronico>

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Avda. Tibidabo 12, 3º
08022 Barcelona, España
Tel. 93 253 09 04
gedisa@gedisa.com
www.gedisa.com

ISBN Gedisa 978-84-18525-31-5

ISBN UAM 978-607-28-2037-1

IBIC: KNT

Impreso en México
Printed in Mexico

Este libro fue arbitrado mediante dictamen ciego de pares académicos especialistas en el tema. Agradecemos a la Rectoría y a la Secretaría de Unidad por el apoyo brindado para esta edición. Igualmente agradecemos a la Coordinación General de Difusión de Rectoría General su generoso apoyo.

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier otro idioma.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector General

Eduardo Abel Peñalosa Castro

Secretario General

José Antonio de los Reyes Heredia

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA XOCHIMILCO

Rector de Unidad

Fernando de León González

Secretario de Unidad

Mario Alejandro Carrillo Luvianos

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Directora

Dolly Espínola Frausto

Secretaria Académica

Silvia Pomar Fernández

Jefe de la Sección de Publicaciones

Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL

José Alberto Sánchez Martínez (*Presidente*)

Aleida Azamar Alonso / Alejandro Cerda García / Gabriela Dutrénit Bielous

Álvaro Fernando López Lara / Jerónimo Luis Repoll

Gerardo G. Zamora Fernández de Lara

Asesores del Consejo Editorial

Rafael Reygadas Robles Gil / Miguel Ángel Hinojosa Carranza

COMITÉ EDITORIAL

René David Benítez Rivera (*Presidente*)

María del Pilar Berrios Navarro / Germán A. de la Reza Guardia / Joel Flores Rentería

Abigail Rodríguez Nava / Araceli Soni Soto / Araceli Margarita Reyna Ruiz

Gonzalo Varela Petito

Asistente Editorial

Varinia Cortés Rodríguez

Índice

Introducción 11

A. Eclipses y mutaciones de la condición contemporánea

Antropotecnia e indolencia de mundo. Una hipotética correspondencia entre Heidegger y Sloterdijk 21

Diego Lizarazo Arias

Mutaciones culturales: un balance de categorías sociales y la memoria en la sociedad líquida del conocimiento 57

Eduardo Andi3n Gamboa

La ciberpolítica, el *pathos* postmoderno y el eclipse de la razón 83

Gerardo Ávalos Tenorio y Jatsive Minor

B. Reconfiguraciones digitales de la educación y la comunicación

De la Comunicación Alternativa a los medios ciudadanos: trazos para una cartografía en la era digital 121

Sara E. Makowski Muchnik

El sentido de la educación en la era digital	147
Mauricio Andión Gamboa	
Manifiesto para la ciudadanía digital	171
José Alberto Sánchez Martínez	
Medios públicos y su función en la democracia de calidad	187
Patricia Ortega Ramírez	
De la edición a la comunicación. Una perspectiva ecológica	201
Jerónimo Repoll	
C. Tecnoimágenes de nuestro tiempo	
La construcción de la imagen papal en las redes sociales: los <i>Imemes</i> en la visita del papa Francisco a México	227
Margarita Reyna Ruiz	
Monumentos mexicanos y masculinidad hegemónica: la exhibición del poder	249
Elsie Mc Phail Fanger	
Regímenes de color en el videoclip de rock	291
Marco Alberto Porras Rodríguez	
Sobre los autores	311

Introducción

Todo horizonte proviene de una mirada que al colocarse en el sitio adecuado, pretende capturar un paisaje para apreciarlo en su conjunto. El horizonte deviene de la relación entre un espacio, un territorio (más propiamente) y la mirada, que al encontrar el lugar apropiado de observación da cuenta de la morfología, de la riqueza de aquello que mira. Por eso la palabra horizonte refiere tanto a lo que la mirada capta, como a la imagen-representación de lo captado. Pero aquí concitamos diversos horizontes, es decir, distintas regiones de un campo que también, a partir de miradas diversas, procuran visibilizarse, y de alguna forma, hacerse más comprensibles. Se trata de un territorio de gran envergadura y de compleja topografía: en él hay regiones prístinas y zonas ambiguas; parcelas organizadas, de alguna forma nítidas, y subsuelos opacos y confusos. Es precisa esta referencia porque aquello que aquí se atiende es la condición y los procesos de reorganización fundamentalmente simbólica y cultural de una sociedad que a partir de una intensa renovación tecnológica, parece reconstituirse y verse a sí misma de formas nuevas y cambiantes. La apelación al mundo cibernético significa —a la vez— el reconocimiento de que la superficie simbólico-cultural en que la sociedad contemporánea actúa, se halla prácticamente resustanciada en la potencia de los sistemas virtuales y digitales de unas comunicaciones que han vivido la doble refundación del despliegue

de internet y luego de las redes sociales; pero también la irreductible problemática de una facticidad de la vida que hoy más que nunca se experimenta amenazada por la destrucción ecológica de dos siglos de industrialismo y de un capitalismo voraz y totalizador. Las tensiones, las vías de circulación y los amalgamamientos de estos extremos constituyen lugares que exigen reflexión. Lo que procuramos entonces es interrogar algunos de estos horizontes, quizás algunas de las zonas intersticiales, reconociendo que una mirada que abarque el paisaje completo del mundo fáctico-digital contemporáneo es irrealizable. Ello nos permitirá dar, digámoslo así, ciertas visiones que al acomodarse en paralelo, permiten proponer algunos de los ejes clave de los procesos de digitalización de nuestro tiempo.

El libro puede verse entonces, según el registro en paralelo, como regiones de problematización, o como registro en profundidad, según escalas de abstracción o concreción de la mirada, es decir, de la reflexión y del análisis. Para decirlo de forma aún muy general, en el registro en paralelo, lo abarcado son las regiones de la política, la sociedad, las comunicaciones, la cultura, la educación y la historia. Es decir, el campo de interconexiones que dan cuenta de un perfil de nuestro tiempo, especialmente interrogado en una sensibilidad intelectual que procura dar cuenta de lo que ha significado la digitalización para dichos aspectos de la vida social. Desde cierto punto de vista, esta transfiguración es prácticamente ubicua, y alcanza una gran radicalidad: pues bien, a partir de su digitalización, la vida social es otra. Éste es el sentido por el cual, casi a mitad del libro, figura un capítulo singular, *El manifiesto por la ciudadanía digital*, que varios intelectuales de diversas partes del mundo producen en común, como una suerte de visión de lo que significa ser ciudadano hoy en los tiempos en que la vida se teje por el magma de la virtualidad. Pero también es el sentido en que el libro se abre con una discusión filosófica capital para nuestra contemporaneidad, en la que las categorías usuales para explicar nuestra realidad cotidiana son inestables o ya no tienen sentido. La discusión, queremos decir, que se da en el asíncrono e imaginario diálogo entre Heidegger y Sloterdijk en torno a la significación misma de lo humano, y la relación de lo humano

con el mundo, y la relación de lo humano con la técnica, es otra forma de decir que a la base de la interrogación sobre las relaciones entre facticidad y digitalidad que los horizontes reclaman, hay un debate sobre el problema más amplio de la vinculación entre los proyectos de lo humano que el mundo moderno ha definido (entre otros, el que desembocó y triunfó como construcción de la sociedad cibernética), y las constancias de la vida sobre las cuales tales proyectos se despliegan. Dicho esto, nos encontramos ya en la visión del libro, según el segundo registro indicado, el registro en profundidad.

La obra está estructurada en tres secciones que podemos decir, van de las discusiones más epistemológicas y filosóficas, a niveles de análisis más ricos, en tanto encaran objetos sociosimbólicos específicos. De alguna forma, de lo general y abstracto, a lo concreto y particular.

La primera sección, **Eclipses y mutaciones de la condición contemporánea**, formula una problematización epistemológica —y en cierto sentido ontológica— sobre la condición de una realidad históricamente dominada por la técnica, hoy, particularmente, por las tecnologías de la digitalización.

Antropotecnia e indolencia de mundo plantea el capital asunto contemporáneo de la tensión entre decisión técnica y riesgo ambiental. En otros términos, las tensiones entre la incontenible y ubicua tecnologización del mundo social en todos sus sistemas y prácticas, y el acuciante proceso de deterioro y crisis ambiental que dicha apuesta tecno-civilizatoria acarrea. El capítulo propone que la intensificación de dicha tensión, y su clara inclinación al establecimiento técnico del modo en que vivimos, tiene como principio explicativo la configuración más remota del proyecto y del sentido de lo humano, que a la vista de la filosofía heideggeriana, se perfiló desde el Renacimiento. En otros términos: que la tensión entre decisión técnica y fragilidad ambiental tiene como término medio, como ojiva de precipitación, la construcción antropológica que los proyectos dominantes de la cultura moderna han perfilado desde sus orígenes.

Mutaciones culturales: un balance de categorías sociales y la memoria en la sociedad líquida del conocimiento, constituye un

examen crítico y epistemológico que procura dar cuenta de la ontología social contemporánea a partir de examinar los procesos de debilitamiento de los vínculos sociales y sus principales implicaciones. Da cuenta entonces de diversos conceptos clave a este respecto, como el de *anomia* (empleado en el análisis de las desintegraciones sociales), y los de *campo* y *habitus*, como dispositivos de generación de estructuras en el sentido de Pierre Bourdieu. Con ello se realiza una indagación sobre las posibilidades de dichas ristas conceptuales para contribuir a la comprensión de la transición constante, la fluidez y el carácter efímero y motil de la espacialidad social de nuestro tiempo.

La ciberpolítica, el pathos postmoderno y el eclipse de la razón, al reconocer internet como parte del proceso civilizatorio y su papel en la profunda transformación de la vida social, señala las posibilidades de los ciudadanos para vigilar y opinar sobre la vida colectiva a partir de las potencias que ofrecen los dispositivos inteligentes en redes. Todo pareciera disponerse para el ejercicio de una “práctica política democrática, republicana y liberal”; sin embargo, hoy la ciberpolítica no apunta a una realización ilustrada, sino pasional. Esta suerte de política de las emociones, articulada con la maximización del individualismo narcisista y de la preponderancia social y mediática de la imagen, han desembocado en una decantación de la política como odio, miedo e indignación. Una política tendiente al fundamentalismo y el dogmatismo.

La segunda sección del libro lleva por título **Reconfiguraciones digitales de la educación y la comunicación**, y su naturaleza radica en un análisis de la manera en que la comunicación y la educación se han refigurado con los procesos de digitalización y algunas de sus más importantes implicaciones en términos sociales y políticos.

De la Comunicación Alternativa a los medios ciudadanos: trazos para una cartografía en la era digital, aborda el arco que va desde las primeras experiencias de usos comunitarios y resistentes de medios de comunicación en Latinoamérica, con particular énfasis en experiencias como las de Radio Sutatenza en Colombia durante los años sesenta, hasta el contexto contemporáneo de proyectos de co-

municación repotenciados por las redes digitales y sus posibilidades ecológicas transmediales. El análisis nos permite identificar las categorías clave que en estos distintos momentos han sido utilizadas para comprender los fenómenos sociocomunicativos allí desplegados, pero también para impulsarlos y darles parte de su sentido político y comunicativo. En particular, se hace una evaluación de la consistencia y las implicaciones de las teorizaciones de la Comunicación Alternativa, su potencia durante fines del SIGLO XX, pero también sobre su declive en el horizonte de la digitalización. Ante ello, el trabajo presenta las posibilidades de la categoría de “medios ciudadanos”, proliferante en los últimos años como recurso para comprender el nuevo entorno multicultural y la esfera pública “multipolar y fractal”.

El sentido de la educación en la era digital busca dar cuenta del sentido de instituciones y prácticas educativas en el contexto de lo que caracteriza como la *era digital*. Parte analizando la crisis de sentido en las prácticas educativas, mostrando la reconfiguración que vive hoy el campo educativo, para señalar los desafíos que estas transformaciones imponen a una educación que debe preparar a las nuevas generaciones para una vida social en permanente movilidad y resignificación. En este sentido, la parte final del trabajo llama a corrientes como el *lifelong learning*, la *educación virtual* o la *educación comunicativa*, para visualizar el sentido de una *praxis* educativa alternativa propicia para las condiciones de la sociedad contemporánea.

El *Manifiesto por la ciudadanía digital* es una propuesta de diez puntos cruciales en la condición de la ciudadanía digital, ante el establecimiento de las avanzadas tecnologías digitales como el internet de las cosas, los sistemas de intercambio, el *big data* o la inteligencia artificial, entre otras. Este manifiesto, resultado de un grupo de trabajo de varias universidades del mundo, parte del reconocimiento de que asistimos a un nuevo orden ecológico en el cual la materialidad ya no constituye el límite de la estructuración humana o de su despliegue racional. Fenómenos como la participación reticular, la transfronterización del espacio material, la infoecología frente a la política tradicional, o la aparición de formas de organización infopolíticas deslocalizadas, dan cuenta de ello.

Medios públicos y su función en la democracia de calidad, contribuye a la problematización conceptual para dar cuenta de la relación entre medios públicos y ciudadanía, y especialmente, la manera en que dichos vínculos contribuyen a la construcción de una democracia de calidad. El trabajo se finca en el estudio de la radiodifusión mexicana, al cumplirse cinco años de la reforma legislativa de 2013.

A partir de la perspectiva de la ecología de los medios, *De la edición a la comunicación. Una perspectiva ecológica*, presenta las principales transformaciones del campo editorial en el nuevo ecosistema comunicacional. Explica los procesos que llevan de los monopolios industriales de intermediación social hacia lo que llama la desintermediación y la emergencia de nuevos procesos de convergencia y transmedialidad. Da cuenta de la estructura del mercado editorial, así como de los desafíos y las posibilidades del campo de la edición. El trabajo nos permite comprender el flujo que lleva de los modelos informacionales típicos de las industrias culturales, a lo que considera un modelo comunicacional que articula flujos de contenidos.

La tercera y última sección del libro, **Tecnoimágenes de nuestro tiempo**, explora tres objetos concretos en la iconografía de la era digital, encarando —con sus análisis diversos— procesos de visualidad e iconicidad con los cuales se trazan significaciones, afecciones, experiencias de sentido y discursividades del poder.

La construcción de la imagen papal en las redes sociales: los Imemes en la visita del papa Francisco a México, analiza la forma en que las redes mediáticas, en particular WhatsApp —con su particular lenguaje y formatos de producción, circulación y consumo de mensajes—, impactan las estrategias y las formas de culto religioso, reconfigurando los universos de creencias en formas nuevas de sacralización o desacralización de los contenidos religiosos. El trabajo se centra en la figuración del papa Francisco durante su visita a México, a través de los memes que circularon en tales redes sociales.

Monumentos mexicanos y masculinidad hegemónica: la exhibición del poder, constituye una exégesis de la forma y el sentido de los monumentos oficiales (con origen en el período de hegemonía del Partido Revolucionario Institucional), sobre los “héroes de la patria”,

particularmente dedicados a varones considerados héroes o caudillos. El trabajo desentraña las ricas y complejas relaciones entre monumentalidad, poder político y masculinidad hegemónica, develando algunos de los mecanismos retóricos y arquetipos con los que operan.

Regímenes de color en el videoclip de rock, analiza la forma en que las relaciones entre industria musical, creadores y sistemas de valores públicos, en una determinada época, producen agenciamientos cromático-texturales en el videoclip, generando imágenes productoras de afectos, según su dotación técnica, estética y política. Desde la naturaleza musical de las piezas, el trabajo de producción visual constituye regímenes de color que según el trabajo, sobre el material icónico (de base plástica o fotográfica), son capaces de producir afectos en forma de “bloques de sensaciones”.

Horizontes digitales puede entenderse, en este sentido, como un dispositivo de interrogación, interpretación y crítica a ciertas condiciones de la refiguración digital contemporánea. Un dispositivo generado desde el interior mismo de dicha refiguración, como tentativa de comprensión de algunos de sus ejes más fundamentales.

A. Eclipses y mutaciones de la condición contemporánea

Antropotecnia e indolencia de mundo. Una hipotética correspondencia entre Heidegger y Sloterdijk

Diego Lizarazo Arias
Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco



*El profeta Isaías (fragmento), Miguel Ángel Buonarroti.
Capilla Sixtina, 1509.*

Introducción

¿Hay una conexión entre la crisis ambiental que acaece a la sociedad contemporánea y las concepciones subyacentes a las formas dominantes no sólo de productivismo económico y desarrollo tecnológico, sino incluso, a las visiones con que nos representamos a nosotros mismos como especie? Diversos debates científicos han mostrado que son innegables los vínculos entre procesos como el cambio climático o las diversas señales de desastre ambiental generalizado, y los modelos de altísima producción industrialista de la sociedad contemporánea, así como los esquemas capitalistas de consumo definidos por el estímulo irrefrenable a la demanda y la generación sin consecuencias de desperdicios. Pero ha sido difícil dar un paso adicional en este proceso de esclarecimiento, dado que parece salir del campo de las certezas científicas y de las discusiones económicas o ambientales: se trata de la indagación, ya en un orden filosófico, sobre las concepciones que los seres humanos tenemos de nosotros mismos y del lugar que ocupamos en el sistema complejo de la vida. Esta dificultad se finca, probablemente, en dos desconocimientos: a) que las concepciones sobre lo humano tienen una injerencia sobre la forma en que definimos y actuamos en relación con el mundo de la vida natural, es decir, que a los modelos de organización económica y política subyace una concepción antropológica, y b) que tales concepciones son un producto histórico, y por tanto, una construcción que actúa naturalmente sobre lo que somos. Es decir, que la configuración de lo humano no es ni un designio *a priori* ni una forma inalterable, sino que históricamente ha tenido mutaciones que traen consecuencias sustantivas sobre la vida humana y la vida de la naturaleza. En última instancia se trata de la posibilidad de establecer dos órdenes de relaciones: historia-concepción de lo humano; concepción de lo humano-mundo histórico y de la vida.

Cuando David Quammen (célebre escritor norteamericano de temas de ciencia) dice: “Tampoco hay voluntad para combatir el cambio climático. La diferencia entre esto y el cambio climático es

que esto está matando más rápido” (Bassets, 2020), refiriéndose a la indolencia política que decidió no tomar previsiones (invertir en hospitales, unidades de cuidados intensivos, materiales de protección), a sabiendas de la inminencia de una pandemia como la del SARS-CoV-2, denuncia un *ethos* político y de gestión económica que no resulta excepcional en el momento actual (ni tampoco, cuando menos, en la historia de la modernidad). Un *ethos* para el cual nada puede ponerse por encima de los modelos de superproductividad, nada sobre los esquemas de intensificación y reproducción de la plusvalía económica, nada sobre los modelos de dominación total de la vida natural, nada, ni siquiera la sobrevivencia de la vida misma. Además de indicar que las razones por las cuales los murciélagos tienen un papel tan reincidente en la propagación de virus zoonóticos (como su sobrerrepresentación en la diversidad de los mamíferos, su convivencia en colonias multitudinarias, su larga longevidad, que hacen posible que el virus pase fácilmente entre individuos), esgrime el argumento definitivo:

Estamos destruyendo sus hábitats y ellos buscan comida en áreas humanas, donde haya huertos y árboles frutales en los parques. Todo esto les acerca a los humanos, lo que a través de sus heces y orina, aumenta las posibilidades de que los virus se extiendan directamente o a través de los animales domésticos (Bassets, 2020, s/p).

Marc Bassets, el reportero de *El País*, formula entonces la pregunta típicamente antropocéntrica: “¿Debemos temer a los murciélagos”, a lo que Quammen responde que no, colocando las cosas en un nivel estético: “son animales bellísimos”; después, en el orden de codependencias del campo de la vida: son “necesarios para la integridad de los ecosistemas”, y por último, en un principio de respeto y alteridad: “La solución no es quitarnos a los murciélagos de encima, sino dejarlos en paz”. Bassets interpela: “¿Somos responsables los humanos de lo que está ocurriendo?” La respuesta es inminente:

Sin duda. Todos los humanos, todas nuestras decisiones: lo que comemos, la ropa que vestimos, los productos electrónicos que poseemos, los hijos que queramos tener, cuánto viajamos, cuánta energía quemamos. Todas estas decisiones suponen una presión al mundo natural. Y estas demandas al mundo natural tienden a acercar a nosotros a los virus que viven en animales salvajes (Bassets, 2020, s/p).

Pero más allá de los riesgos que la epidemia pone en juego, más allá del colapso que esta pandemia en particular genera en los sistemas de salud global¹ y sus repercusiones en el colapso económico, lo que está puesto en juego aquí es una señal que al lado de otros indicios —como la reducción significativa de los polinizadores, el deshielo polar, los procesos de desertificación, la polución química o la reducción del agua potable—, nos muestra claramente que la relación humana con su ambiente ha producido un daño sustantivo en las estructuras globales de la vida (ONU, 2019). Entre todos estos indicios, el cambio climático constituye una suerte de semiosis fatal de la *deinotés*, vieja categoría griega que hoy nos permite dar cuenta de la destrucción, a escala global, que la sociedad humana puede producir; la huella más trágica de lo que los científicos llaman el *antropoceno*. *Deinotés* que da cuenta del agotamiento de una concepción de lo humano centrada sobre sí (una especie de narcisismo avasallante y destructivo), en condiciones de generar un sistema social y tecnológico de tan descomunal extensión, de tan intensa tensión con el mundo, que pareciera eclipsar toda pertinencia de la naturaleza. Agotamiento que manifiesta la necesidad de reformular la pregunta por las posibilidades de pensarnos, la necesidad de imaginar otra forma de autolocalización en el campo complejo de la vida, y de redefinir los proyectos que consideramos pueden definirnos.

¹ Señeramente en los del primer mundo, ahora revelándose como insuficientes en una civilización que se ha ufano continuamente de su alta sofisticación técnica y de su desarrollo.

Sigo entonces el núcleo del asunto: la discusión en torno a las posibilidades de las construcciones históricas del sentido de lo humano, en el hilo de un debate. En el momento posterior al cataclismo de la Segunda Guerra Mundial, Heidegger, el viejo y recusado filósofo alemán, procura dar cuenta de una nueva figuración ante la inhóspita posibilidad de lo humano. Pero esta nueva figuración resulta puesta en cuestión por Sloterdijk, quien identifica en la tentativa ontológica de Heidegger una especie de misticismo que impide encarar la grave condición de producción de los seres humanos en lo que considera la caracterización de nuestro tiempo: el modelo antropotécnico.

Tecnología y riesgo ambiental

Hoy adquiere especial importancia la relación entre dos términos definitorios: la decisión tecnológica y el riesgo ambiental. Relación densa, por sus múltiples aspectos,² y por la exigencia interdisciplinaria que requiere su formulación y su comprensión. Son evidentes las

² El riesgo ambiental y la decisión tecnológica constituyen uno de los nexos más complejos y definitorios de la posibilidad de sustentación de la vida, en términos globales, que enfrenta nuestro tiempo. La decisión técnica es un asunto complejo que no diserto aquí. En este artículo encaro más bien parte de la problematización filosófica que permite abordar con mejor piso dicha cuestión. Al hablar de la “decisión técnica”, lo que apunto, en términos generales, es tanto el proceso de determinación sobre la aplicación técnica de un conocimiento científico (de manera más precisa el control que la necesidad técnica ejerce sobre la investigación científica y su producción de conocimiento —asunto señalado por Virilio—), como el desarrollo y despliegue sobre sociedad y espacio de los dispositivos técnicos, sus redes y sus procesos. Es un asunto de amplias e intrincadas implicaciones. Unas de ellas evidente: los impactos directos sobre el ambiente, especialmente en la construcción de infraestructuras (desde las explotaciones mineras —que modifican y vulneran los ecosistemas—, hasta la desecación de pantanos o el trazado de carreteras que reticula y parte los territorios ambientales), el aumento sustantivo en el uso de energías (con la derrama creciente de gases a la atmósfera —y los correspondientes fenómenos de aumento de la temperatura y adelgazamiento de los mantos de ozono—), y la generación de residuos tóxicos, muy difíciles de acopiar y eliminar. Ante algunos de estos si-

dos secuencias que pone en juego su pura enunciación: los riesgos y daños ambientales que acarrea la decisión tecnológica, y la necesidad de investigación científica y la decisión técnica para evitar, mitigar o resolver los daños ambientales. Antepongo la palabra “decisión” a la palabra “técnica”, porque la cuestión es de orden

temas técnicos no tenemos una sensibilidad clara de su costo ambiental. Por ejemplo, más de siete mil millones de *smartphones* producidos desde 2007, que por el acelerado consumo exigen una brutal demanda de recursos naturales (incluyendo elementos raros como el tantalio o el wolframio), lo que implica la doble vulnerabilidad ambiental de su extracción y de su retorno como basura (Gahran, 2010; Jaimóvich, 2019; Greenpeace, 2011). En 2014, menos del 16% de los residuos electrónicos mundiales se recicló; el resto se tiró en vertederos o se desmontó en procesos informales que riegan en la tierra sustancias altamente tóxicas, además de que es conocido que varios de los minerales usados se extraen en condiciones de explotación, alto riesgo de salud de los trabajadores —como el cobalto o el litio—, e incluso en conflictos y violentas disputas de territorios (como ha sido documentado en la República Democrática del Congo) (Blay, 2016). Pero hay implicaciones de la decisión técnica que redefinen las relaciones de poder económico a nivel global, configurando nuevas concentraciones de capital, por lo general mucho más bastas que en otros momentos. Los corporativos tecnológicos y de comunicaciones alcanzan hoy capitales que rebasan el producto interno bruto de regiones completas de países, un poder económico inusitado que les permite ejercer presiones de orden político según sus intereses. Poder político también, porque las compañías tecnológicas hoy son especialmente industrias de conocimiento sobre las personas (Facebook, Google o Amazon), y dicho conocimiento es táctico para la política, y a la vez es recurso para construir la opinión. Según *Fundación Global Justice Now*, de las 100 entidades económicas más grandes del mundo, 69 son empresas. Walmart ocupa el lugar 10, después de países como Estados Unidos o China, pero muy por encima de Argentina, o la suma de todas las economías de Centro América (Pozzi, 2016). Pero hay otras implicaciones de la decisión técnica, menos citadas y discutidas: la refiguración de la vida de los individuos. Refiguración compleja, en buena medida ubicua y difícil de desgranar analíticamente. El tema de fondo es el poder casi nulo que tenemos como sociedades, como personas, para participar en la definición de los sistemas técnicos que modifican nuestro ambiente, actúan sobre nuestro cuerpo, articulan nuestras comunicaciones con otros, orientan nuestra percepción, nuestra sensibilidad y nuestras opiniones, configuran los diseños del sustrato imaginario de la cultura... todo eso que nos hace ser lo que somos y en lo que estamos prácticamente fuera de su definición.

político. En sus extremos, la relación destructiva o restaurativa de la técnica ante el ambiente. Dicha orientación responde a los encuadres y procesos a través de los cuales los seres humanos tomamos nuestras decisiones técnicas (y también *quiénes*, de los seres humanos, toman las decisiones técnicas que traen las implicaciones más definitorias sobre la condición y las posibilidades de la vida). El término de mediación clave aquí es la cuestión humana: el estatuto de esta relación depende de la forma en que los seres humanos nos imaginamos y definimos a nosotros mismos. No la cuestión obvia de que somos productores de tecnología, sino el asunto básico de que las decisiones técnicas que actúan sobre nuestro ambiente y sobre nuestras vidas individuales y sociales están en relación con la concepción, con la visión y con la experiencia que tenemos de nuestra humanidad. Ante tan descomunal asunto, sólo pretendo aquí encarar una problematización que se alinea con lo que Sloterdijk llama “tecnología de producción antropológica”. Es posible dar cuenta de dicho asunto tomando un interesante atajo: el de la conversación asíncrona entre Heidegger y Sloterdijk sobre el humanismo. No una conversación situada en un campo de interacción (imposible) entre ellos, sino, una conversación en el sentido de que toda lectura implica un proceso de diálogo con lo que el otro argumenta en su escritura (y en este caso, como en Sloterdijk, una escritura motivada por otra). Es un diálogo muy vasto, del que sólo quiero referir y problematizar una parte en que dicha conversación se refiere, como adelanté, al problema de las relaciones entre la crisis del humanismo, las tecnologías de producción antropológica y la aniquilación del ser, leída aquí como aniquilación ecológica o ambiental de la vida. Así, el abordaje de este núcleo del diálogo atañe —en realidad— a la intersección de discusiones capitales sobre ética, ecología, técnica y política de nuestro tiempo.

El humanismo como lucha contra la barbarie

Sloterdijk anota que después de la Segunda Guerra Mundial se dio una suerte de ansiedad, de necesidad de humanismo, que estaba, sin

embargo, destinada al fracaso. Frente a la angustia y el trauma dejados por la guerra, brotó un esfuerzo por resignificar el sentido de lo humano como el “compromiso de salvar al hombre de la barbarie”. Después de la violencia y el exterminio nazi, el humanismo se figuró como vía de restauración y dignificación de una condición humana deshecha por la brutalidad y el desprecio por la vida. A este clima de necesaria restauración se sumaron corrientes filosóficas e intelectuales como la del existencialismo de Sartre y Camus, el marxismo humanista de autores tan diversos como Ernst Bloch, Eric Fromm o Herbert Marcuse (que procuraron reaccionar ante la brutalidad y el autoritarismo de Stalin), incluso perspectivas fenomenológicas como la de Merleau-Ponty (1975), quien al respecto solicitaba: “la verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo” (p. 20). Fue un momento que también concitó radicalmente al arte: en 1940 Paul Klee pintó su autorretrato *Muerte y fuego*, Olivier Messiaen escribió en el campo de prisioneros de guerra de Görlitz su “Cuarteto para el fin de los tiempos”, que estrenó bajo la lluvia, ante 400 de sus compañeros prisioneros el 15 de enero de 1941. Jean Fautrier presentó sus “Otages” en 1945, serie que podríamos decir inauguró una nueva forma de pintar, después del formalismo y el abstraccionismo que para ese momento habían perdido su sentido. Los rostros, los *Otages* van transfigurándose por el dolor hasta transformarse en máscaras irreconocibles. El arte encaraba la condición de un cuerpo frágil y la descomposición del mundo (Adorno pedía, ante la lógica racionalista y constructiva, una lógica de la descomposición capaz de comprender lo sucedido). Frente a los excesos, a las orgías de sangre y depravación, dice Sloterdijk: “El tema latente del humanismo es entonces el rescate del ser humano del salvajismo, y su tesis latente dice: La lectura correcta doméstica” (1999, p. 5), la búsqueda de formas para aplacar la brutalidad y el terror que somos capaces de producir. Pero todo lo que el humanismo tenía hasta entonces provenía de una herencia, por decirlo así, noble, quizás blanda, ante el desafío que la postguerra representó. Según Sloterdijk, hasta el SIGLO XIX el humanismo consistía en la formación de una suerte de sociedad de lectores, que por su filiación a un grupo común de lecturas,

lograba establecer una comunidad de sentido. Sloterdijk hace incluso el énfasis en que esa sociedad, que se inició emblemáticamente con la recepción de los textos griegos por los romanos, radicaba en una comunidad de amantes de los textos, una comunidad de amigos de los mismos libros y de amistad entre quienes los escribían y quienes los leían. La obra humanista es para Sloterdijk como una suerte de carta que se escribe no sólo para los cercanos, sino para lectores que no conoceremos, y que se pierden en los tiempos. La tesis clave de ese humanismo tradicional es que la lectura es una forma primordial de educación del espíritu orientada a controlar los impulsos brutales, en tanto “las lecturas adecuadas amansan” (Sloterdijk, 2011, p. 202). Así el “humanismo romano” en el conflicto de medios entre el anfiteatro y el libro, elige la lectura literaria o filosófica que humaniza, que inculca paciencia y sensatez “contra el deshumanizador, incontinente y efervescente magnetismo de sensaciones y embriaguez de los estadios” (Sloterdijk, 2011, p. 202). La “humanitas” radica en el proceso de deshabitación de la violencia, de control de sí y de reducción de la propia brutalidad: “la humanidad consiste en seleccionar para el desarrollo de la propia naturaleza los medios amansadores y prescindir de los medios desinhibitorios” (Sloterdijk, 2011, p. 203). La solución humanista para la regulación de la barbarie y para la constitución del ser humano como criatura civilizada se extendió en el tiempo, maduró, y alcanzó una especie de estabilidad que constituyó el andamiaje de la modernidad. Así, en las repúblicas decimonónicas los programas de educación social y pública pueden entenderse, dice Sloterdijk, como la organización de sociedades humanistas que en términos muy concretos, se organizan en torno a un canon de lecturas. Es decir, las lecturas de los clásicos greco-latinos, los autores nacionales y los autores modernos. Pero ese canon no sólo es un sustrato estético o una fuente de axiologías morales; dicho canon, piensa Sloterdijk, se imaginó como los motivos constitutivos de la nación: “¿Qué son las naciones modernas sino las ficciones eficaces de públicos lectores que a través de unos mismos escritos, se han convertido en una asociación de amigos con idénticas simpatías?” (Sloterdijk, 2011, p. 199).

Vale la figura que propone Sloterdijk como metáfora de nación burguesa, pero naturalmente las naciones son también campos de brutal disputa por el poder y la hegemonía. Sin la historia de las batallas políticas y los conflictos entre poderes económicos, la nación moderna es incomprensible. Desde 1789 y hasta las guerras del SIGLO XX, se producen los momentos de gloria de los humanismos nacionales en los cuales prolifera y se auspicia una comunidad de intelectuales que bien recuerda las academias griegas o los grupos monásticos de la Edad Media. Se trata de historiadores de la cultura, literatos y filólogos, agrupados como humanistas encargados de encaminar a los jóvenes en la lectura de los textos más notables. Profesores que fungen como agentes de resguardo y transmisión del conocimiento de los escritos fundadores.³ En fin, Sloterdijk (2011) llama “antropodicea” a dichos humanismos: “una determinación del hombre a la vista de su franqueza biológica y su ambivalencia moral” (p. 203).

La ruina del humanismo

En 1946, quizás en el momento más oscuro de la crisis europea de la postguerra, Heidegger redacta un texto célebre al que llamó *Carta sobre el humanismo* (2000). Pero dicha carta no está inscrita en el intertexto del humanismo; más bien, es su abjuración. El procedimiento de amistad de esta carta no era ya el de la comunión burguesa entre almas bellas (como alguna vez fue aludido por Hegel), y su concepto de amistad, señala Sloterdijk, no era entre un público nacional y un autor clásico. La enunciación de Heidegger ha vivido el desgarramiento. Ya no es posible suponer la armonía entre el autor y sus lectores. Entre ellos mediaba una distancia capital: la acusación a Heidegger de nazismo.⁴ Como dice Sloterdijk (2011),

³ Hasta Nietzsche llega ese enorme prestigio de los filólogos, aunque en su obra la filología es puesta patas arriba por la filosofía.

⁴ Para dichos años la acusación a Heidegger de nazismo era preponderante. Hondas repercusiones tuvo en el público (filosófico o no) el discurso que dio en 1933

“Ni siquiera tenía la certeza en aquel tiempo de que le quedarán amigos” (p. 203).

La carta de Heidegger constituye —en realidad— un *chance*, una oportunidad que se presenta cuando un extranjero, el filósofo francés Jean Beaufret, lo invita a una conversación a propósito de la bancarrota humana posterior a la guerra. El joven filósofo le pregunta: “¿Cómo dar sentido a la palabra *humanismo* en las condiciones actuales?” Heidegger de inmediato advierte que la pregunta tiene dos presupuestos: el deseo de conservar la palabra y el reconocimiento de que ha perdido su sentido. Heidegger declara que no tiene caso conservar dicho término, por dos razones fundamentales: En la raíz de la profunda crisis contemporánea se encuentra justamente el humanismo, y sólo renunciando a dicho “título” es posible emprender un

(pronunciado pocos días después del ascenso al poder de los nazis) al asumir el cargo de rector de la Universidad de Friburgo, y especialmente, su adhesión al partido Nacionalsocialista unos días después. En el proceso de desnazificación de las universidades alemanas que realizaron los aliados al concluir la guerra, se impidió a Heidegger y a otros profesores regresar a la vida académica. En torno a este asunto hay una compleja polémica que en general tiene tono de juicio en términos de condena o de defensa fanática. Visiones más mesuradas han planteado que debe reconocerse la militancia de Heidegger en el nacionalsocialismo en el período de la rectoría, y sus diversas y graves implicaciones, pero que ello no puede significar el desconocimiento de las importantes diferencias entre su filosofía y la ideología nazi, que resultan claramente incompatibles (Aubenque, 1988; Derrida, 2014). Es preciso considerar que el nombramiento como rector de la Universidad de Friburgo no provino de una decisión de las altas burocracias alemanas, sino de la solicitud del profesorado que dado su gran prestigio, buscaba evitar que fuese impuesto un funcionario nazi. Heidegger se negó a la quema de libros que proponían las juventudes hitlerianas, se negó a eliminar las obras judías de las bibliotecas y a rotular marcas a los docentes de dicho origen. Renunció al rectorado un año después, al resistirse a despedir a los decanos judíos. Después fue restringido por el gobierno nazi y vigilado por la Gestapo. Sus trabajos sobre Nietzsche deslizan varias críticas, en ese tiempo, al gobierno nazi. Al concluir la guerra fue humillado públicamente y acusado de colaborar con los nazis, a partir de lo cual se le prohibió la docencia hasta 1949, cuando se le permitió volver a enseñar. Del otro lado, para una enfática acusación a Heidegger, puede verse el libro de Farías (1987).

nuevo camino, una nueva ruta del pensar. ¿Pensar en qué? En aquello que el humanismo buscó establecer, pero que ahora yace como lugar vacío (Heidegger, 2000). Ya no podemos hacer la misma pregunta que ha producido la ruina; es preciso recusar la interrogación que se delimita en el ser humano, y formular una pregunta más amplia: *la pregunta por el ser*. Este recolocamiento permitirá una doble apertura: allegarse al ser olvidado y negado, y hallar por ese camino la dilucidación de lo que somos. En palabras de Sloterdijk, el replanteamiento que Heidegger hace a la pregunta del filósofo francés, es el fracaso del humanismo y su imposibilidad de dar respuestas a la destrucción monumental que ha producido:

¿Para qué ensalzar de nuevo como solución al hombre y a su ejemplar autorrepresentación filosófica en el humanismo, cuando precisamente se ha mostrado en la catástrofe del presente que el problema es el hombre mismo junto con sus sistemas de autoencubrimiento y autoexplicación? (Sloterdijk, 2011, p. 204).

Las vías de solución y los antídotos que en ese tiempo aciago se han formulado, son para Heidegger inútiles y superficiales: marxismo, cristianismo y existencialismo, sólo reproducen la raíz del problema; no encuentra en ellos más que variantes del humanismo. Incluso confronta la tradición que de Grecia pasa a Roma y que ha sido revivificada desde el Renacimiento, es decir, formula un cuestionamiento de la historia completa de la conceptualización occidental del ser humano. El objeto principal de esta *destruktio*n es la concepción del ser humano como animal potenciado o extendido con dotes espirituales. Desde la antigüedad griega hay un *continuum* representacional de lo humano como racionalidad que supera lo animal, en cuya diferencia basa su excepcionalidad y su *deinotés*. El análisis ontológico-existencial de *Ser y Tiempo* ha denunciado dicha metafísica.

Heidegger rechaza los argumentos filosóficos de la “dignidad del hombre”, de la gran prestancia intelectual o de la diferencia espiritual

que aportarían el sustento de una excepcionalidad privilegiada ante el dominio del ser.

El olvido del ser es en realidad la otra cara de esta tradición, especialmente, de la constitución moderna del sujeto soberano. El movimiento capital que el pensamiento y la cultura occidental han realizado para la fundamentación y despliegue de su potencia civilizatoria, radica en la concentración del sentido en torno al Sujeto y la correspondiente marginalidad del mundo como espacio ontológico secundario. Eso significa un proceso de racionalización y volición para destruir las dependencias del *ente humano* respecto al *ser*. Así, para Heidegger el proyecto humanista significa el despliegue de un proceso de desarraigo, de resignificación de las dependencias humanas respecto al mundo, puestas ahora —patas arriba— como dependencias del mundo ante el ente (humano) convertido así en dador de su sentido y su función. Esta inversión puede rastrearse incluso desde la filosofía clásica, por ejemplo, en la teoría aristotélica del *hilemorfismo*, según la cual todo objeto implica una relación forma/materia, en la que el primer término define su naturaleza. En *El origen de la obra de Arte* Heidegger (2006) señala que esta distinción fue formulada inicialmente en el campo estético, pero con el paso de la Edad Media al Renacimiento, su sentido se extendió a todos los terrenos. Así toda “cosa” (todo ente) debe ser reducido a la estructura hilemórfica donde la forma da cuenta de la razón que impone en ella un fin. La cosa es siempre para algo, lo que significa que se constituye en “útil”:

En tal utilidad se funda la forma dada, como también la previa elección de la materia, y con ello, la estructuración de materia y forma. El ente que está subordinado a esta utilidad es siempre el producto de una confección (Heidegger, 2006, p. 42).

Su confección muestra que el ente se encuentra en el eje de un plan: “En consecuencia, la materia y la forma, como determinaciones del ente, están naturalizadas en la esencia del útil [...] Materia y forma

no son en ningún caso determinaciones originales de la cosidad de la mera cosa” (Heidegger, 2006, p. 42).

Dicha determinación del ente por el plan no es una condición interior de la cosa; es más bien el proceso que muestra la captura del ente en una concepción y un proyecto que al darle un sentido la convierte en objeto. Heidegger ha realizado una distinción cuidadosa entre el ser del útil y la cosa espontánea. En el primero su ser está reducido a la necesidad y la utilidad que su diseñador le confiere. En la cosa, en cambio, la forma misma desaparece. En ella no es posible advertir un plan que la haya diseñado, su ser es reticencia, regreso sobre sí misma.

El movimiento que despunta desde la antigüedad y se desarrolla en el mundo moderno es el de la implantación progresiva de la visión hilemórfica a todo ente, de tal forma que la integridad propia de las cosas se deshace porque se convierten en útiles disponibles, en proyectos de definición de su sentido y su servicio. Así, ante el ser, se levanta el sistema en el que todo ente “llega al ser mediante nuestra propia creación” (Heidegger, 2006, p. 45). *Todo tiene forma porque todo es para un fin*. Se establece así lo que podríamos considerar el dispositivo primo de la vida moderna: un productivismo y una objetivación que requiere que todo ente se reduzca a útil. El ser humano es *subjectum* ante un universo de objetos. En este proceso Heidegger identifica una secuencia y un alineamiento: el devenir de la cosa en útil opera por el saber de la cosa, la acción técnica sobre ella y la realización del dominio. El conocimiento y la ciencia, proyectos capitales desde el Renacimiento, se extienden como programa ilimitado de explicación del campo de las cosas para alcanzar su código. La conquista del código no para una comprensión cada vez más cabal del campo del ser, sino, fundamentalmente, como recurso para la implementación de la técnica. Así el proyecto de conocimiento es en su refiguración, como acción técnica, proceso de dominación. En “la pregunta por la técnica” Heidegger señala que la técnica en el horizonte moderno resulta (como el conocimiento) en la forma característica de dominación y explotación de lo que situado frente al sujeto —Gegenstand— se asume como su opuesto —Entgegen-setzt— (Heidegger, 1985).

De esta manera, la técnica constituye el modo hegemónico de la relación entre los seres humanos y el mundo en el contexto moderno.⁵ Hay así continuidad entre el proyecto de racionalización y el proyecto de dominación. El conocimiento moderno estará programado en la necesidad técnica que impronta la relación humana con el mundo.⁶

En la *Carta sobre el humanismo* (2000), Heidegger abre una dirección distinta para el conocimiento, y con ella una nueva formulación del ser humano ante el mundo. Dirá que el ente que somos, radicalmente comprometido en el mundo, constituido por la condición cárnica, sometido al tiempo, es decir, al inexorable deterioro y al destino de la muerte, se halla dotado de lenguaje: “Por eso tienen los hombres el lenguaje; pero no lo poseen [...] en primer lugar para entenderse unos a otros y para domesticarse mutuamente en estos entendimientos” (Sloterdijk, 2011, p. 206). La lingüísticidad responde más bien a una posibilidad y una necesidad de comprensión que en-

⁵ Pero Heidegger abre otra forma de encarar la técnica. Frente a la modernidad que define la técnica por su instrumentalidad, en un sentido más originario (el que Heidegger explora en su indagación de la *tejné* para el mundo griego antiguo), el *dasein* (el ser humano en su conexión con el mundo) halla en la materia-forma un ser que aún no es, pero puede llegar a serlo. El orfebre, dice Heidegger, puede hallar en la plata la posibilidad de la copa. Deja emerger (*ver-an-lassen*) algo a la comprensión humana. En esta modalidad no se trata de la imposición que hace de toda cosa un útil (como si toda relación humana con las cosas fuese instrumental), sino que se despliega en el campo de una especie de *poiética* de otro orden, una apertura del *dasein* para que el ser del ente se presente. Por ello la *tejné*, en su sentido originario, no es un medio eficaz para conseguir un fin, sino un conocimiento heurístico en el que acontece un descubrimiento: “La técnica no es un mero medio. Es una manera de descubrir” (Heidegger, 1985, p. 20).

⁶ Paul Virilio ha planteado el proceso en el que la modernidad tardía ha convertido la ciencia en tecnociencia. Una de las promesas fundamentales del establecimiento del mundo moderno fue que el conocimiento se regiría con total autonomía, lo que daría el contexto clave para su desarrollo y su verdad. Pero con el devenir moderno, la ciencia fue progresivamente capturada por el interés práctico, especialmente el de la necesidad de convertir en técnica todo saber posible. Saber reducido a puro instrumento para las necesidades industriales o corporativas en las que el interés económico o político se impone a toda necesidad de saber (Virilio, 2003 y 2010).

cara y permite navegar en la vastedad, insondabilidad y radicalidad del ser. Quedan así desbrozados tres sentidos esenciales:

- a) Que la cuestión crucial no es la esencialidad humana.
- b) Que la cuestión fundamental es la necesidad absoluta de la relación del ser humano con la totalidad del ser (que lo abarca y lo rebasa).
- c) Que la encomienda al *dasein* es el cuidado del ser, es decir, el resguardo y protección del mundo como apertura.

Lo que debe ser resguardado es el mundo como entorno abierto; pero dicho resguardo no es una suerte de tarea de vigilancia según un interés propio en la égida epistemológica o técnica, o de cualquier otra índole (no porque esté negado el saber de dicho mundo, sino porque el conocimiento que se halla estructuralmente regido por el plan de usufructo y reducción de dicho ser, resulta incapaz de comprender y abrirse al ser). ¿Hay algún modelo que nos permita comprender a qué está refiriendo Heidegger?, ¿qué clase de relación con el ser está proponiendo? Es posible detectar actitudes civilizatorias que en distintos puntos históricos excéntricos a la modernidad, podrían mostrarnos hoy algunos de esos rasgos. Los intensos conflictos entre los mapuches y las fuerzas conquistadoras españolas en la zona costera de la actual región del Bío-bío y La Araucanía, conocida como la *Guerra del Arauco*, sostenidas entre 1550 y 1656, no sólo planteaban la evidente lucha de conquista y resistencia, sino también una diferencia crucial entre las concepciones de la tierra que ambos mundos defendían y que se ha proyectado incluso hasta tiempos de las repúblicas independientes (los mapuches se hallan en el espacio intermedio entre Chile y Argentina, y señalan la incompreensión que los Estados nacionales tienen de su relación con el territorio). En el *mapugundun* no hay conceptos para la propiedad, y la relación con la naturaleza no puede nunca definirse en esos términos. Ñuke *Mapu* (que no sólo refiere a la tierra geológica, sino en términos míticos, a la totalidad del mundo) da cuenta de la forma en que el pueblo mapuche recibe de ella la vida, a través de los *Ngen* (localizados en los cerros, las ver-

tientes o los manantiales) (Pineda, 2014; Foerster, 2002). Es un sentimiento muy próximo al registrado en la respuesta duwamish al presidente Franklin Pierce en 1855, cuando les propuso la compra de sus territorios. La resistencia provenía, en buena medida, de un desacomodo conceptual, de una incertidumbre ante la extraña idea de “comprar” la tierra: ¿Cómo vender o comprar los bosques, los ríos, el aire? En la mentalidad indígena la relación de pertenencia era justamente al revés. No podía pensarse un comercio con aquello que nos contiene y a lo que pertenecemos.⁷ Los uitotos del Amazonas llaman *Nagima* al mundo, con lo que dan cuenta de la relación entre los grupos humanos y el mundo de la naturaleza, de la forma en que dicha naturaleza constituye a los seres humanos, de la forma en que las generaciones dejan huellas en la naturaleza (bosques modificados, caminos, casas) y de la responsabilidad y complicación de generaciones pasadas con generaciones por venir. Pero el lugar en el que pareciera más coincidente la cultura indígena con estas tentativas formuladas por Heidegger, es en la cultura yakuna (sin que éste, en ningún punto haya formulado alguna referencia etnológica al respecto, y mucho menos una referencia a los pueblos indios amazónicos, porque su *numen* se halló, cada vez con más intensidad, en la poesía de Hölderlin y de Celán). Para los yakuna, quienes habitan en las cercanías del Río Mirití en la cuenca del Caquetá (Amazonía colombiana), cada pueblo

⁷ A este acontecimiento se asocia comúnmente una famosa respuesta del jefe Sealth al presidente Pierce, que se ha hecho célebre en distintos momentos: en 1887 cuando apareció en el periódico *Seattle Sunday Star*; en el contexto contracultural de 1960, donde William Arrowsmith presentó una segunda versión de la alocución, y luego en los ochenta. Nada asegura que la respuesta del jefe Sealth corresponda con las tres versiones planteadas. Se reconoce que el líder indígena dio una respuesta verbal en un evento indicado, pero no está claro su contenido. La referencia inicial, aparecida en el citado diario de Seattle, se debe al Dr. Henry Smith, quien la escuchó, pero las referencias señalan que no era competente en el lushootseed, lengua en la que habló el líder indígena, por lo cual no puede saberse si lo dicho coincidía con la enunciación dada ese día ante el gobernador territorial Isaac I. Stevens, quien representaba al gobierno de Pierce (Speidel, 1978).

crece en un lugar específico con la encomienda de su conocimiento y su cuidado. La cuestión clave es que plantas, suelo, ríos o animales no son para ellos entes en disforia o subordinación; podría decirse que los seres humanos están en un tramado de seres codependientes (Ortiz, 1994; Arango y Sánchez, 1998). Su tarea es comprender y trabajar para mantener los equilibrios delicados y complejos entre todas estas partes, y ninguna de ellas puede acumular la energía, por decirlo de cierta manera, que circula entre todos. Ése es el sentido de los “dueños”, tutelares que velan en la protección de sus seres. Los chamanes negocian con ellos el uso de los recursos en una muy rica lógica de equilibrios. Por decir algo, con el concepto *chacra* se refieren al *jardín de lo comestible*. En el pasado cosmogónico las plantas eran personas, y por eso su consumo es en realidad una reciprocidad en el tiempo y un acto de socialidad. Lo humano se entreteje con lo vegetal o lo mineral, como si en algún punto los cuerpos humanos son cuerpos vegetales y viceversa. En un horizonte distante geográficamente, como el de Melanesia, los canacos despliegan una semántica humano-vegetal muy análoga (Leenhardt, 1984).

De regreso a Heidegger, la cuestión es que de esa emergencia del ser en el *dasein* (la categoría con que refiere el ente que en el seno del ser se pregunta por su condición), descubre éste el sentido de *la custodia del ser*. Pero esa condición de interrogación por el ser y esa figuración como su sentido en tanto que resguardo y cuidado ha sido lo sepultado en la historia de predominio y de dominación en que se ha desplegado el humanismo y sus técnicas de producción.

La ironía de Sloterdijk

La conversación asincrónica entre Heidegger y Sloterdijk se da entre la tentativa de un Heidegger abatido, que procura aquí, en este último “chance”, clarificar el sentido de parte crucial de su obra en los tiempos postapocalípticos que se viven, y un Sloterdijk contemporáneo de la experiencia de la repetición del genocidio, de la inteligencia artificial y la cibernética, que de cara a la pregunta ético-política por

la posibilidad de sustentar un campo de custodia del ser, sólo responde con una fuerte dosis de ironía y descrédito.

El asunto es ahora la interpretación que Sloterdijk realiza del planteamiento ontológico heideggeriano. Dicha respuesta está definida en el marco de una especie de teoría textualista en la que ha encuadrado el humanismo. Pero no sólo eso, sino que ha instalado también a Heidegger en ese mismo textualismo epistolar. Creo que dicha respuesta se enreda en una contradicción interior que termina por hacer insustancial el sentido heideggeriano. Las limitaciones del textualismo de Sloterdijk son la ruina de sus posibilidades de participar significativamente en esta conversación.

Dado que Sloterdijk lee el humanismo como la producción de una comunidad letrada que busca históricamente extenderse como principio de comunicación de un campo de sentidos que obrarían humanizando, es decir, domesticando las fuerzas bárbaras mediante la apelación a la dignidad de un campo de textos, no puede más que remitir el planteamiento heideggeriano al mismo paradigma. Sloterdijk resulta así inmune al hondo y definitorio sentido que en la obra de Heidegger está aflorando.

El hombre es sometido a una contención extática de mayor alcance que el pararse civilizado del lector devoto del texto ante la palabra del clásico. El calmo habitar heideggeriano de la casa del lenguaje es determinado como una escucha a la espera de lo que el propio *ser* le encomiende decir. Evoca un atento escuchar desde cerca, donde el hombre ha de volverse más callado y dócil que el humanista entregado al estudio de los maestros (Sloterdijk, 2011, p. 107).

Quizás la confusión principal que subyace a esta lectura radica en que Sloterdijk trata la dilucidación posthumanista de Heidegger en la lógica de las encomiendas humanistas. Entonces ve la escucha del ser como docilidad y amansamiento de quien oye, y se somete devotamente a la voz de un maestro o de una autoridad signada en un texto, lo que implica una imposibilidad de superar la esfera humanística.

Quizás pueda verse el gesto sarcástico de Sloterdijk no sólo como una interpretación filosófica, sino también como un síntoma de un tiempo, el de hoy, en el que aún estamos relativamente inmunes a la comprensión de su sentido (en el que la actitud típica occidental de separación sujeto/objeto, humano/mundo, naturaleza/cultura, parece resonar en la ironía del autor contemporáneo). Justo lo que requerimos es la posibilidad de leer de forma distinta nuestra relación con el mundo, especialmente, nuestra relación con la naturaleza. El concepto de Heidegger ayuda a comprender que dados los riesgos que hoy enfrentamos, lo que parece estar demandado de forma acuciante es el cuidado del ser (como cuidado del mundo) y la redefinición de lo que somos, y no el acrecentamiento infinito de la plusvalía, no la intensificación inimaginable de la tecnología, no la superexplotación de la naturaleza, sino otro camino, uno que conecta el cuidado del ser con nuestra refiguración: la medida, la desaceleración, la escucha. Digamos que lo advertido en la filosofía del *dasein* como cuidado del ser es que las antropodiceas reinantes han jugado en la contradicción, en la dislocación interior de una primacía del sujeto sobre la indolencia o la negación de mundo. La conversación truncada entre un autor que indica la necesidad de refigurar la relación con el ser del mundo como un vínculo de cuidado y escucha, y un autor, sustantivo también, señor en la clarificación del devenir de lo humano como ingenio de crianza, pero incapaz de hallar sentido en eso que ha planteado el primero. Quizás lo que esta conversación indica es la situación casi exótica —imposible— de otra conversación: la del ser humano con su mundo. A la luz del estado actual de nuestro conocimiento y nuestra técnica, dicha conversación parece haberse perdido en un remoto lugar del pasado,⁸ aunque, como he referido, hoy muchos pueblos-otros (los excluidos de la conversación moderna dominante), parecen tener

⁸ Dos lugares muy diversos de visibilización de esta necesidad de un nuevo rumbo y de posibilidades de una recolocación, más allá del sujeto soberano, aparecen en el movimiento *Friday For Future* de jóvenes de más de 1000 ciudades alrededor del mundo, que plantean hoy, con gran determinación, la exigencia de acción contra el cambio climático y sus múltiples implicaciones, y una narrativa

respuestas dignas de escucha. La escucha que parece resultarle muy exótica a Sloterdijk, aquella de los seres humanos ante la naturaleza (el manantial, el bosque, la sierra), podría darse en una mediación que quizás fuese más factible para una mentalidad moderna ilustrada, aquella que propiciaría, por ejemplo, la ciencia ambiental,⁹ o en otro campo, la que podría darse con esos pueblos que he referido, en una suerte de ecuménico *foro de la tierra*.¹⁰

cada vez más prolija (en cine, literatura y comunicaciones posmediales), que por diversos caminos busca significar otra forma de relación con la naturaleza. En este camino está, por ejemplo, la película del director colombiano Ciro Guerra *El abrazo de la Serpiente* (2015) que podría imaginarse incluso como la refiguración de la obra maestra de W. Herzog *Aguirre, la ira de Dios* (1972), en la que la codicia y la locura de los conquistadores los lleva a la masacre y la autodestrucción en la Amazonía. “El abrazo de la serpiente” cambia totalmente los términos, y da cuenta de la necesidad de reencontrarse con el lenguaje de la selva, como *chance* para la recuperación del sentido y la posibilidad de dar curso al mundo humano, clarificado como mundo de relaciones inextricables con el ser.

⁹ Quizás requerimos una reforma radical de nuestros proyectos de conocimiento, y particularmente de nuestros proyectos técnicos. Hoy, de cara a lo que sabemos, y de cara a la crítica situación ambiental que vivimos, el desarrollo de toda investigación científica tendría que hacer interdisciplina con la filosofía, en particular con la ética; y especialmente, toda formación tecnológica, todo diseño técnico, todo proyecto y empresa técnica o tecnológica, habría de estructurarse en un campo de intensa relación con una ética de la técnica, con las ciencias ambientales y ecológicas, y con una antropología o sociología de lo tecnológico. Si el conocimiento, el diseño, y los procesos técnicos emergen de iniciativas económico-políticas, su implementación y despliegue fáctico tienen implicaciones sobre el ambiente y las formas de relación social y antropológica (los dispositivos móviles y la industria cibernética, por ejemplo, tienen implicaciones ambientales de gran envergadura, y a la vez actúan indefectiblemente en la redefinición de los vínculos intersubjetivos y sociales). No puede haber decisión técnica que no considere el estado de la naturaleza y su biodiversidad, y la condición de las sociedades y su pluralidad cultural (Véase Lizarazo y Paniagua, 2013).

¹⁰ Quizás en algún punto pueda darse ese hecho de civilización fundamental de un foro global de la Tierra en el que los pueblos del mundo, las naciones, las fuerzas económicas y políticas de trazo transversal, pero también las sabidurías

Si *dasein* no es otra cosa que *ser-en-el-mundo*, la reducción del mundo a pura cosa es la reducción misma del *dasein* a cosa y su desfile hacia la autoaniquilación. La cuestión con Sloterdijk es que lee la custodia del ser desde la mirada moderna, que justo dicha custodia llama a declinar. El cuidado no sólo resulta difícil a una conciencia demasiado instalada en la propia modernidad, por las alusiones campesinas y bucólicas, o por los pasajes heideggerianos en que parece referir a cuestiones tan antirracionalistas como la escucha del río o la guía del nombre en la poesía, sino especialmente, porque parecen inaceptables las convocatorias de serenidad o de escucha, donde la modernidad requiere siempre acción, movimiento frenético, afirmación, productivismo. Es inapropiada la remisión del cuidado de ser al modelo epistolar del humanismo clásico, sobre todo en un tiempo que ha vivido el apocalipsis y que incluso lo ve repetirse una y otra vez, con la marca adicional de que es un tiempo que experimenta su aproximación al desfiladero de la dislocación ecológica, y que por otra parte, ya no se organiza, como el propio Sloterdijk lo señaló, a partir de los intercambios de sentido dados postalmente, sino en complejísticas redes de comunicación postmediales que penetran hasta la almendra de la intimidad de las personas, redefinen su experiencia del espacio y del sentido del tiempo, incluso en referencia a su propio cuerpo. Intercambios digitales de comunicación y experiencia que cruzan sagitalmente un mundo empequeñecido pero inabarcable. En

sociales ligadas a la naturaleza y a las ciencias ecológicas y ambientales, establezcan un diálogo definitorio. Un foro plenario de conversación de la humanidad ante y sobre su planeta, un espacio a diversos niveles e intensidades, en el que sea posible la búsqueda de la comprensión, el reconocimiento profundo y especialmente vinculante, en el cual se decidan los criterios, los procesos, las colaboraciones, las rutas y las responsabilidades, para salvar la vida a partir de la redefinición de nuestra mirada y de nuestro profundo y radical cambio de actitud. Filosóficamente encuadrado, es inadmisibles que la decisión sobre la Tierra y la sobrevivencia de todos esté en un monólogo entre burócratas de muy alto nivel político, tecnólogos y las élites económicas. El foro como ampliación del sentido a un diálogo en el que habremos de incorporar, con otras sensibilidades, la palabra de la Tierra.

otras palabras, el modelo de la exégesis literaria que procura impositarle al sentido de la escucha, lo que resulta una forma de cerrar de antemano su horizonte de interpretabilidad. Pero en lo esencial, el problema no es el de la sumisión, entendido en la lógica del proyecto antropotécnico del “amansamiento” de la brutalidad, porque justo el “amansamiento” tiene sentido en la condición de un humanismo que centrípeto, supone que todo el asunto es el de la cuestión humana por lo humano.

“Amansamiento” tiene sentido en las relaciones entre los seres humanos, pero cuando Sloterdijk, para ironizar a Heidegger, desplaza dicho término a la relación entre la naturaleza y el ser humano, lo que está haciendo es desviar el propio sentido que ha dado al concepto de “amansamiento”, poniéndolo en un territorio en el que pierde sentido. “Amansamiento” tiene significado cuando se refiere a la relación entre seres humanos, definida como las estrategias y los procesos con los cuales unos buscan apaciguar las energías y pulsiones de los otros (bien sea por un propósito conciliador —como sugiere Sloterdijk—, pero también por un proyecto de dominación y control social),¹¹ pero pierde totalmente su referencia si se piensa en términos de la relación

¹¹ Y paradigmáticamente, el “amansamiento” refiere al proceso de apaciguamiento y control de los animales para que puedan ser dispuestos por los seres humanos. Algunos de ellos, los más intensamente apaciguados, se han convertido en animales domésticos. Sobre los animales el amansamiento ha implicado la reducción de sus fuerzas brutales, la castración o la esterilización, el adiestramiento para que se comporten según lo esperado, su disposición para la investigación científica, su entrenamiento para fines humanos, su dominación total. Los animales han sido objeto de las más despiadadas prácticas humanas (el exterminio, la mutilación, la violencia en sus más brutales expresiones: cocinarlos vivos, comerlos vivos, destazarlos). Sobre el animal se ha ejercido, de la manera más enérgica, la hegemonía del sujeto y su ferocidad. Desde Aristóteles hasta Lacan, la filosofía occidental ha tenido un abismal desprecio por los animales, y ese desinterés ha sido capital en la condición que la humanidad les ha destinado. En la égida de la pregunta de Bentham sobre si los animales pueden “sufrir”, encuentra Derrida la cuestión capital del abordaje de la insistencia filosófica y civilizatoria por la separación radical entre los seres humanos y los animales (Derrida, 2008).

de la naturaleza frente al ser humano, porque ella no puede ejercer ninguna clase de proceso de dicho tipo, y porque más bien, lo que atestiguamos, es la escalada de usufructo y depredación que la sociedad humana ha realizado sobre ésta de forma ininterrumpida y cada vez más intensa y extensa desde el Renacimiento. Precisamente, lo que la custodia del ser muestra es que dicho regreso antropológico sobre sí mismo es la fuente de toda imposibilidad antropológica.

Se trata en cambio de pensar desde otro lugar, de localizarse en otro estadio de interrogación, es decir, en el espacio de la continuidad ser-mundo que está a la base de la noción de *dasein*. Sloterdijk procura una tentativa de repensar las cosas que ha rebasado el humanismo, con la lógica reductiva del propio humanismo. Si la cuestión de la escucha se ve como la sumisión ante la palabra del ser, entonces no se comprende el asunto capital que puede desgranarse así: a) que toda tentativa antropológica sería imposible sin referencia al ser, b) que la construcción de toda antropotecnia ha radicado en la exclusión del ser, y c) que la sentencia de la escucha del ser no constituye una suerte de misticismo o de piadosa oda a lo desconocido, sino el principio del reconocimiento de que toda ruta de posibilidad ha de pensar primero en el ser, entendida cabalmente como posibilidad de ser y no como aniquilación dilatada o aplazada en los sueños de realización de una supremacía. Pero el ejercicio de dominio del ser es también el dominio de unos seres humanos sobre los otros, convertidos así en entes a los cuales se ha rebajado su dignidad, y a los cuales, en los peores capítulos del devenir histórico, se les considera en un estatuto subhumano, y por tanto, objeto posible de exterminio (en las relaciones coloniales de las potencias imperiales frente a los pueblos amerindios, asiáticos o africanos; en el genocidio en Herero y Namaqua, en la hegemonía nazi, en las atrocidades ustachas...).

Walter Benjamin resulta capital en esta dirección. En su octava *Tesis sobre el concepto de la historia*, realiza una sentencia crucial: “La tradición de los oprimidos nos enseña que ‘el estado de excepción’ en el que vivimos es la regla” (Benjamin en Reyes-Mate, 2006, p. 143). Tal excepcionalidad, no es provisional por dos razones de fondo:

- a) Porque tal como ha mostrado en *Para una crítica de la violencia* (Benjamin, 2018), el derecho emana de una violencia que le permite instituirse, pero una violencia que conserva como fuerza en el derecho instituido.
- b) Porque dicho derecho es sólo para aquellos que han tenido el poder de instituirlo, para los que lo imponen y se sirven de él. Para quienes carecen del poder de establecer, interpelar, apelar o usufructuar el derecho, es una fuerza que los oprime o una estructura ausente (cuando se trataría de defenderlos). Así, el derecho es violencia y excepción.¹² La excepcionalidad de la que habla Benjamin, aunque parezca un contrasentido, es una *excepcionalidad rutinaria*. Lo que es derecho excepcional, es en realidad derecho generalizado. Una omisión, una falta propia de la alta civilización de la que Europa se jacta. Dicha anomalía sistémica del derecho resulta una dinámica interna, una fuerza telúrica de la propia modernidad. Por eso el resto de la tesis dice:

Debemos llegar a un concepto de historia que se corresponda con esta situación. Nuestra tarea histórica consistirá, entonces, en suscitar la venida del verdadero estado de excepción, mejorando así nuestra posición en la lucha contra el fascismo. El que sus adversarios se enfrenten a él en nombre del progreso, tomado éste por ley histórica, no es precisamente la menor de las fortunas del fascismo. No tiene nada de filosófico asombrarse de que las cosas que estamos viviendo sean “todavía” posibles en pleno SIGLO XX. Es un asombro que no nace de un conocimiento, conocimiento que de serlo tendría que ser éste: la idea de historia que provoca ese asombro no se sostiene (Benjamin en Reyes-Mate, 2006, p. 143).

¹² El sentido de esta tesis no radica en una condición histórica concreta (hay quienes han interpretado la crítica de Benjamin como reacción a la excepcionalidad instaurada por Hitler y los nazis cuando adquieren el poder en 1933), pues de hecho, Benjamin escribió su texto mucho antes de este acontecimiento, en 1921.

La sorpresa y la consternación que los contemporáneos liberales europeos expresan ante la barbarie fascista y su ascenso avasallante en Europa es un error de juicio, pero también una suerte de síntoma. Error porque supone que el fascismo nada tiene que ver con el progreso moderno, como si fuese una fuerza ajena que insólitamente lo interviene; como si la violencia, la barbarie o el autoritarismo fuesen antípodas de la modernidad. Lo que Benjamin está sugiriendo es que hay elementos fascistas en la propia modernidad, y es un error ignorarlos, pues hacerlo es una de las condiciones que ha permitido el ascenso de los nazis. Error es también suponer que el avance del progreso moderno es una “ley histórica” que terminará por deshacer y dejar tras de sí el rasgo fascista imaginado como pre-moderno. Incomprensión de la historia que constituye una fortuna para el fascismo.¹³

Es también un síntoma (identificado por Benjamin con gran profundidad) de la pertenencia de los críticos y adversarios que de esta

¹³ Que hay un rasgo fascista en la modernidad y que no se depura con el ascenso del “progreso” es claro, a la luz de la evidencia histórica que hoy tenemos, ochenta años después de que Benjamin escribiera sus *Tesis sobre el concepto de la historia* (publicadas por primera vez por Th. Adorno en 1942, dos años después de la muerte de Benjamin). El neofascismo se ha rearticulado políticamente en estructuras como el *Movimento Sociale Italiano* (Misinos) que aparece como partido político de posguerra y luego se constituye como la *Alleanza Nazionale* (con Gianfranco Fini y Silvio Berlusconi) en Italia, el *Freiheitliche Partei Österreichs* (que llegó a la presidencia de Austria en 1996 con Kurt Waldheim y Jörg Haider como gobernador de Carintia en 1999), el *Lijst Pim Fortuyn* en los Países Bajos hacia 2002, el *Frente Nacional Francés* (con Jean-Marie Le Pen), la *Unión Democrática del Centro* en Suiza, el *Partido Popular Danés*, el *Movimiento Europeos Patrióticos*, el movimiento *Alternativas para Alemania*, el partido *Verdaderos Finlandeses* o el partido *Amanecer Dorado* en Grecia. Neofascismo que se cristaliza en la mentalidad y formas de gobierno de presidentes como Donald Trump (Estados Unidos), Jair Bolsonaro (Brasil) o Viktor Orbán (Hungría). En otra vertiente, en los grupos y movimientos neonazis que se vienen extendiendo más allá de Europa y se plantean asuntos como la formación de un Cuarto Reich o la negación del Holocausto, en un ultranacionalismo homófobo, racista y xenófobo que ha llegado a masacres supremacistas como

manera se han expresado del fascismo, el mismo rasgo del que se sorprenden. Esos poderes desconcertados de la Europa civilizada sustentan la condición de excepción del derecho en que recluyen a sus propios pueblos. El progreso, el desarrollo y la modernidad de las que se ufanan las fuerzas dominantes de Occidente, se erigen sobre las espaldas sangrantes de los trabajadores y los pueblos excluidos de sus logros: “No hay documento de cultura que no lo sea al tiempo de barbarie”, decía Benjamin. Para las víctimas de la historia, el estado de excepción no es una excepción. Como señala Reyes-Mate (2006), de la misma historia hay dos lecturas. De un lado las filosofías que ponen al progreso como objetivo de la humanidad, caracterizadas por un optimismo militante que insiste en que la meta final es la mejora, aunque haya que pagar un precio indeseable. Afirman que dicho costo es provisional y también fructífero, porque al final se alcanzará un nuevo estado de confort y ascenso para la humanidad.¹⁴ Del otro lado, diría Benjamin, está la lectura

en Christchurch (Nueva Zelanda), en Pittsburgh y en El Paso (Estados Unidos); pero en un sentido más amplio y profundo, en la dirección que indica Benjamin de una lógica fascista de la propia modernidad, que se funda en la negación y la exclusión de quienes no tienen el poder para validar su ser y sus derechos ante un mundo montado para excluirlos y usufructuarlos.

¹⁴ Mejora que no llega, porque su lógica sólo beneficia a una porción social muy pequeña, a costa de socavar las bases de la sobrevivencia del planeta. En el informe sobre el Medio Ambiente de la ONU en el 2016, se indicó que 7 millones de personas murieron por la contaminación del aire; que si la tendencia de aumento de temperatura planetaria subía a 1.5° C, desaparecerán varios países insulares; que se arrojan cerca de 8 millones de toneladas de plástico al mar; que dos terceras partes de la Gran Barrera de Coral se han blanqueado por el aumento de la temperatura marina; que la mitad de los animales salvajes que habitaban la Tierra han desaparecido en los últimos 40 años; que el 90% de las aguas residuales que llegan al mar de los países en subdesarrollo no han sido tratadas. Dutta (2017) señala que el dominante sistema económico-industrial ha cambiado radicalmente el entorno de vida de los seres humanos en una acción de grandes consecuencias sobre los océanos y la superficie de la Tierra, y la cuestión más delicada radica en que ciertas contaminaciones, como la del agua potable, se han acelerado tanto, que en amplias regiones la naturaleza ya no

de los oprimidos. Lo que unos llaman progreso, es para el ángel de la historia un camino de escombros y cadáveres. El progreso de los dominantes es la continuidad de la destrucción, la miseria y la exclusión de los dominados. La ruina histórica de la antropodicea encuentra sus raíces en un fondo inherente de selección y de impostura.

Sloterdijk apela al pasaje de Nietzsche en que Zaratustra visita la aldea. La sorpresa del superhombre (*Übermensch*) es la pequeñez del mundo que los hombres han construido para vivir. Ese mundo diminuto muestra a Zaratustra la domesticación del ser humano “del mismo hombre el mejor animal doméstico del hombre” (Nietzsche, 1998, p. 177). La humanización es desactivación de la fuerza y domoñamiento de la voluntad. Dice Sloterdijk:

Con la referencia al hombre como criador del hombre se hace estallar el horizonte humanístico, en la medida en que el humanismo no puede ni está autorizado a pensar nunca más allá de la cuestión de la domesticación y la educación; el humanista deja que el hombre le sea dado de antemano, y le aplica luego sus medios domesticadores, adiestradores y educadores, convencido como está de la relación necesaria entre leer, estar sentado y amansar (Sloterdijk, 2011, p. 212).

tiene tiempo ni posibilidades de regenerarla, así como el ciclo del carbono es incapaz de absorber si quiera el 40% de las emisiones totales de gases efecto invernadero. La velocidad de extinción de las especies de plantas y animales se ha acelerado en más de 100 veces respecto a lo correspondiente a sus procesos naturales (Dutta, 2017). Las conclusiones del IPCC —por sus siglas en inglés— (Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático) son sustantivas: “las emisiones globales de GEI (Gases Efecto Invernadero) debido a actividades humanas, han crecido desde tiempos preindustriales, con un aumento del 70% entre 1970 y 2004” (IPCC, 2007, p. 36) y “Las concentraciones atmosféricas de CO₂ y CH₄ en 2005 exceden con mucho el rango natural en los últimos 650,000 años. Los aumentos globales de CO₂ se deben principalmente al uso de combustibles fósiles, y el cambio en el uso de la tierra” (IPCC, 2007, p. 37).

En la lectura coyuntiva de Nietzsche y Heidegger, encuentra Sloterdijk las claves para desbrozar la antropotécnica como los modos históricos de domesticación y crianza humana, desde la antigua formación humanista con su domesticación física y lingüística, hasta las formas contemporáneas nacidas del desarrollo de las tecnologías. Con ellas aparece la más sofisticada y dramática capacidad de producción del animal humano: las ciencias genéticas y las ciencias cibernéticas; “... es probable que de lo que se trate en el futuro sea de retomar activamente el juego y formular un código de las antropotécnicas” (Sloterdijk, 2011, p. 215).

Lo anterior exige recolocar las humanidades clásicas, dado que la antropotécnica no sólo es el tema de la amistad humana, sino especialmente, la cuestión de que “el hombre representa para el hombre el poder superior” (Sloterdijk, 2011, p. 215), es decir, el poder de su criador. Así, el sentido tradicional de las humanidades se ocluye al mostrar su impotencia e inanidad. La cuestión de la crianza no tiene ya, principalmente, una naturaleza literaria o filosófica (no es la producción de una reflexión, de una conciencia o una narrativa); ya no está en la órbita lingüística o antropológica. Las antropotécnicas se perfilan hoy en la genética, la microbiología o la ingeniería de las inteligencias artificiales, por lo que podemos decir, entonces, que su núcleo central está en su capacidad de intervención en el interior mismo de los cuerpos y los cerebros... y por tanto, la égida lingüística o antropológica resulta abarcada por sus ondas expansivas. Éste es quizás el sentido en que para Sloterdijk es central el planteamiento de Nietzsche:

Basta con tener claro que los próximos intervalos [...] serán para la humanidad períodos de decisión sobre la política de la especie. Se mostrará [...] si la humanidad o sus principales fracciones culturales conseguirán al menos encauzar de nuevo procedimientos efectivos de autodomesticación (Sloterdijk, 2011, p. 215).

En otras palabras, dada la transferencia potencial de la decisión humana a las inteligencias artificiales, y dada la producción robótica

combinada con las ingenierías genéticas y celulares,¹⁵ no resulta imposible el arribo a un estadio en el que la domesticación humana ya no esté en manos humanas. Un *momentum* en que *la producción de sí escape de sí*.

Con ello, pueden indicarse tres implicaciones definitorias:

- a) Si tomamos en consideración la capacidad del capitalismo moderno de implantar a escala general sus innovaciones tecnológicas, es probable que la decisión política de la especie sobre sí misma, es decir, la nueva decisión antropotécnica, se dé sin que nos percatemos.
- b) La indicación de Sloterdijk sobre el hecho de que la decisión (de transferir a lo que está más allá de lo humano la cuestión humana) se encuentra del lado de las “principales fracciones culturales”, no refiere a que tales fracciones cuenten con la sabiduría para hacerlo, sino de que reúnen el poder para ello. Nada lejano a la indicación de Benjamin sobre el hecho de que el establecimiento del derecho radica *de facto* en quien tiene el poder de establecerlo.
- c) La “humanización” ya no radica (principalmente) en el amansamiento o la educación, sino en los procesos de la “reforma genética de las propiedades de la especie”, que se abre como un horizonte nada imposible de “planificación de los caracteres genéticos” y de la selección prenatal, en un marco en el que también es posible la reforma genética del ambiente y de las demás especies.
- c) En este último sentido, resulta patente reconocer que hoy:
 - Está autorizado jurídicamente el proceso de réplica artificial de células y tejidos humanos, así como la mezcla de tejidos y

¹⁵ Campos reconocibles en un contexto donde se desarrollan proyectos de biocomputadoras, y en el que resulta cada vez más factible la explosión de la llamada singularidad tecnológica (cuyo asunto capital en la posibilidad de crear rizomas informáticos capaces de mejorarse a sí mismos).

células animales con células y tejidos humanos por razones médicas.

- La clonación de células para la reproducción de órganos se admite como investigación, y está en debate en muchos países para admitirse como práctica médica.
- La clonación reproductiva —la reproducción artificial de un ser humano íntegro— es posible científicamente, y todo indica que en no mucho tiempo será posible técnicamente; sin embargo, jurídicamente, no es posible en ningún país hasta ahora.
- Es posible científicamente reprogramar las células durante el desarrollo humano; pero hasta ahora, no es posible técnicamente la reprogramación total.
- Desde el 2002 se han creado organismos genéticos *ex novo*, específicamente microorganismos. Es posible científicamente la creación de organismos pluricelulares y orgánicos *ex novo*, pero hasta ahora esto no está siquiera discutido jurídicamente.

Retornamos así a Heidegger, porque en la detección de las nuevas antropotécnicas no hay ningún rasgo de escucha del otro o de escucha del ser en el sentido que hemos planteado; más bien se apunta un curso de acciones de intervención sobre la almendra del ser, que sólo responde a una suerte de autismo antropotécnico; una intensificación de la sordera y el ensorbecimiento. Los griegos llamaron *pleonexia* a la apetencia incontenible, a la voracidad sin medida, a la incapaz de medida o sensibilidad ética alguna. Nuestro horizonte no sólo plantea el establecimiento y el despliegue de la *pleonexia*, sino su articulación inusitada con la *deinotés*, aquel rasgo de incontención total ante cualquier límite. Esa dimensión que podría asumirse como una espléndida capacidad de creación, es vista con claridad solar por Esquilo, también como cualidad de lo “terrible”. Los seres humanos pueden llegar a ser eximios, pero también terribles. *Deinotés* como riesgo de desbordamiento que en una suerte de disolución monstruosa despliega una fuerza de rebasamiento de toda otredad, una fuerza

devoradora y de imposición. Fuerza de crear, potencialmente, cualquier cosa, al punto de alcanzar el poder de devastación de sí y de todo otro. No se trata, de ninguna forma, de una figuración abstracta, porque la bomba atómica ya ha sido producida. Benjamin no vivió tal acontecimiento, pero su advertencia de la constancia interior del vínculo entre fascismo y barbarie resultó así corroborada. ¿Hay máquina más fascista que la bomba atómica? La bomba se produjo en el contexto de realización más plena de la modernidad capitalista. Su producción constituye aquel *momentum culmen* en que se logró la reunión del saber, la técnica y la decisión para producir y usar *la máquina de la nada*.

Pero si el camino elegido no se orienta directamente a la tecnología de la destrucción (en la vertiente bélica de la *deinotés* técnica moderna), las cosas tampoco apuntan a un horizonte de escucha del ser. Ante la capacidad de crear y poner a correr en el mundo cada nuevo dispositivo, cada nuevo sistema,¹⁶ subyace la incapacidad de entender sus implicaciones, y más aún, de actuar ante ellas. La sociedad moderna se precipita con creciente intensidad al flujo de creación de proyectos de tal complejidad, que somos incapaces de comprender sus implicaciones y atajar sus consecuencias.¹⁷

Conclusiones

El modelo antropológico que subyace al proyecto moderno constituye, a la luz de la discusión transversal Heidegger-Sloterdijk, no sólo

¹⁶ En la lógica de globalización contemporánea de la producción del objeto técnico, que lo hace, literalmente, para cubrir el mundo.

¹⁷ ¿En realidad sabemos cómo se redefiniría un determinado espacio ambiental, o en términos más amplios —y más consientes— una región, un continente, incluso el mundo, si en él se sueltan nuevos organismos (es decir, organismos *ex-novo*)? ¿Sabemos qué implicará para la vida social si se ponen a circular inteligencias *otras* que en algún punto puedan tomar decisiones propias, autorrepararse o regenerarse? (Cellan-Jones, 2016).

la paradoja de una figuración (una semiosis) que se constituye por la separación y jerarquización respecto al campo de la vida, sin el cual sólo queda como desarraigo e imposibilidad, sino como proyecto de desciframiento y uso del código de la vida, no para establecer un entendimiento, sino como impronta técnica, y por ello, como voluntad de dominación. Pero la disyunción de este diálogo (que puede ser visto incluso como conversación arquetípica en el filo de una antropicea a punto de concluir) radica, de un lado, en el escepticismo de otra figuración, y en la tentativa de un nuevo lugar, del otro. Ese nuevo territorio es sólo posible en la desfundamentación humanista y en la apertura a una escucha de lo otro no accesible a una mirada que en el polo-Sloterdijk piensa las cosas como ironía de la sumisión frente a una supuesta palabra del ser en clave textual. Toda ruta de posibilidad (que procure por tanto no regresar al mismo camino ya ruinosamente emprendido) antepondrá primero al ser o buscará constituirse con él. Es decir, un lugar en el que, en clave excéntrica a la visión moderna, se parta de la conversación con el mundo como totalidad posthumana, o aún en la visión moderna, como una especie de campo transdisciplinar nacido de la confluencia entre filosofía, ciencia ambiental, ética de la otredad y ecología, que permita definir criterios universales para revertir lo que hemos hecho. Quizás, en una decidida convergencia política de la sociedad contemporánea, en ciertos puntos más sensibles al agotamiento de las fuentes de la sobrevivencia ambiental del mundo, sea posible balancear entre esta emergente transdisciplina y el campo de interconexiones entre genética, microbiología e ingeniería de las inteligencias artificiales articuladas ahora como nuevas antropotécnicas. Quizás tengamos aún una posibilidad histórica.

Referencias

- Arango, R.; Sánchez, E. (1998) *Los pueblos indígenas de Colombia 1997: desarrollo y territorio*. Colombia, Departamento Nacional de Planeación, Unidad Administrativa Especial de Desarrollo Territorial.

- Aubenque, P. (1988) “Otra vez Heidegger y el nazismo”. *Le Débat*, No. 48, pp. 112-122.
- Bassets, M. (2020) “David Quammen: Somos más abundantes que cualquier otro gran animal. En algún momento habrá una corrección”. *El País*. <https://elpais.com/ciencia/2020-04-18/somos-mas-abundantes-que-cualquier-otro-gran-animales-en-algun-momento-habra-una-correccion.html>
- Benjamin, W. (2018) *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*. Madrid, Taurus.
- Blay, B. (2016) “La cara más oscura de la tecnología móvil”. *El diario.es*. https://www.eldiario.es/catalunya/coltan-Congo-cara-oscura-tecnologia-movil_0_487152042.html
- Cellan-Jones, R. (2016) “Stephen Hawking - will AI kill or save humankind?”. *BBC News*. <https://www.bbc.com/news/technology-37713629>
- Derrida, J. (2014) “Del espíritu. Heidegger y la Cuestión”. *Archivos de Filosofía*, No. 9-10. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5402387.pdf>
- _____ (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid, Trotta.
- Dutta, S. (2017) “Global Ecological Crises: Sustainability and Equity Issues”. *Counter Currents.org*. <http://www.countercurrents.org/2017/06/16/global-ecological-crises-sustainability-and-equity-issues/>
- Fariás, V. (1987) *Heidegger et le nazisme*. París, Verdier.
- Foerster, R. (2002) “Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica”. *Polis, Revista Latinoamericana*, Universidad Bolivariana, vol. 1, Núm. 2. <https://journals.openedition.org/polis/7829>
- Gahrán, A. (2010) “El uso de teléfonos celulares implica un impacto negativo en la ecología”. *Expansión*. <https://expansion.mx/salud/2010/09/24/el-uso-de-telefonos-celulares-implica-un-impacto-negativo-en-la-ecologia>
- Greenpeace (2011) “El lado tóxico de la telefonía móvil”. <http://www.greenpeace.org/argentina/Global/argentina/report/2010/3/basura-electronica-el-lado-toxico-dela-telefonía-movil.pdf>
- Heidegger, M. (2006) “El origen de la obra de arte”. *Arte y poesía*, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2000) *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Alianza Editorial.

- _____ (1985) “La pregunta por la técnica”. *Época de filosofía*, No. 1, pp. 7-29.
- Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) (2007) *Climate Change 2007: Synthesis Report*. ONU, OMM y PNUMA. https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/02/ar4_syr.pdf
- Jaimovich, D. (2019) “Cuáles son y quién produce las 17 ‘tierras raras’ que se usan para fabricar celulares, computadoras y motores”. *Infobae*. <https://www.infobae.com/america/tecno/2019/05/23/cuales-son-y-quien-produce-las-17-tierras-raras-claves-para-fabricar-celulares-computadoras-y-motores/>
- Leenhardt, M. (1984) *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona, Paidós.
- Lizarazo, D.; Paniagua, Y. (2013) “Brechas en cuestión. Entre el determinismo y el reduccionismo tecnológico”. *La ansiedad cibernética: docentes y TIC en la escuela secundaria*, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Merleau-Ponty, M. (1975) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Península.
- Nietzsche, F. (1998) *Así hablaba Zaratustra*. Madrid, Edaf.
- ONU (2019) *Perspectivas del Medio Ambiente Mundial GEO 6. Resumen para responsables de reformulas políticas*. Kenya, Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente. https://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/27652/GEO6SPM_SP.pdf?sequence=6&isAllowed=y
- Ortiz, M. R. (1994) *Uso, conocimiento y manejo de algunos recursos naturales en el mundo yucuna, Mirití-Paraná, Amazonas, Colombia*. Quito, Ediciones Abya-Yala.
- Pineda, C. (2014) “Mapuche resistiendo al capital y al Estado. El caso de la Coordinadora Arauco Malleco en Chile”. *Latinoamérica, Revista de Estudios Latinoamericanos*, No. 59. <http://www.scielo.org.mx/pdf/latinoam/n59/n59a5.pdf>
- Pozzi, S. (2016) “10 empresas más grandes que 180 países”. *El País*. https://elpais.com/economia/2016/09/29/actualidad/1475150102_454818.html
- Reyes-Mate, M. (2006) *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin ‘Sobre el concepto de historia’*. Madrid, Trotta.
- Sloterdijk, P. (2011) “Reglas para el parque humano”. *Sin Salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Akal.

- _____ (1999) “Reglas para el parque humano. Una respuesta a la ‘Carta sobre el Humanismo’”. Conferencia, Simposio Internacional “Jenseits des seins/Exodus from Being / Philosophie nach Heidegger”. https://cursosluispatinoffyl.files.wordpress.com/2014/01/00_peter_sloterdijk_reglas_para_el_parque_humano_revista_observaciones_filosoficas1.pdf
- Speidel, W. C. (1978) *Doc Maynard, The Man Who Invented Seattle*. Seattle, Nettle Creek Publishing Company.
- Virilio, P. (2010) *El accidente original*. Madrid, Amorrortu.
- _____ (2003) *El arte del motor*. Buenos Aires, Manantial.

Mutaciones culturales: un balance de categorías sociales y la memoria en la sociedad líquida del conocimiento¹

Eduardo Andi3n Gamboa

Universidad Aut3noma Metropolitana, Xochimilco

Introducci3n

En este texto se expone c3mo, actualmente, los estudios socioculturales y de comunicaci3n enfrentan una sociedad que conlleva estados temporales acelerados y ef3meros, donde los procesos sociales se desarrollan en un espacio en continua transformaci3n con flexiones y con agentes sociales m3ltiples y deslocalizados. Esa cambiante realidad social parece no admitir categor3as invariantes que permitan no s3lo describir, sino tambi3n teorizar el fluir constante de poblaciones (migraciones, refugiados), de bienes culturales y de bienes materiales.

¹ Este texto se inscribe en una revisi3n sobre referentes conceptuales en los estudios de la comunicaci3n y de la producci3n cultural y art3stica; extiende el proyecto de evaluar algunas de las categor3as de los estudios usados en la investigaci3n de la comunicaci3n social y los procesos culturales Proyecto Divisional: sesi3n 6.89 del 20.07. 1989. *Referentes te3ricos en la comunicaci3n.*

En este sentido se examina si ciertos conceptos socioantropológicos son todavía útiles, y con cuáles adecuaciones. Evaluamos para ello la situación que la memoria, la tradición y lo instituido juegan todavía en la sociedad líquida del conocimiento. Frente a procesos de quebranto de los vínculos sociales, y sus consecuencias disgregantes, se revisan conceptos como el de *anomia*, útil en los análisis de las descomposiciones sociales, y los de campo y *habitus* como dispositivos de generación de estabildades del *socius* y de las subjetividades y las prácticas simbólicas. Estimamos las posibilidades de dichas series conceptuales para el entendimiento de la transición, la fluidez y el carácter móvil e inestable de la paradójica socialidad de nuestro tiempo, y no quedar pasmados frente al vértigo que provoca este tumultuoso SIGLO XXI.

Las aporías de la liquidez social y sus mutaciones culturales

En las sociedades contemporáneas los vínculos sociales en las tramas de *socialidad* parecen recomponerse y debilitarse constantemente, por lo que sus consecuencias en distintos niveles requieren una descripción desde una firme perspectiva teórica y epistemológica, de modo que permita dar cuenta de una ontología social de índole más inestable y fugaz, con memorias sociales más evanescentes, mercantilizadas y disponibles en la esfera virtual de la Red. Por lo tanto, se necesitan acercamientos categoriales y metodológicos más procesuales que comprendan y expliquen a los fenómenos en estados de transición constante, lo que algunos han designado como *liquidez* generalizada (Simmel, 2010 y Bauman, 2013), para interpretar los cambios en la trama de significaciones en la que se expresa la cultura contemporánea.

Se parte de que hemos entrado a un período donde los conocimientos técnicos-científicos operan como factor sustancial en las transformaciones de las condiciones socioculturales, económico-

políticas y del entorno natural.² Lo que ha resultado, como afirma Andrea Fumagalli, es que “el proceso de acumulación basado en el conocimiento, o el *capitalismo cognitivo*, plantea una serie de problemáticas a las que todavía hoy no se ha encontrado respuestas” (2010, p. 109). La noción de *capitalismo cognitivo* es un término que caracteriza el uso generalizado del conocimiento, que junto con el hiperconsumo y un creciente impulso a la individualización, ha llevado a la disolución constante y sostenida de los vínculos sociales, así como a una tercerización del trabajo en general. El término añade a la metáfora de la liquidez una dimensión que no ha sido suficientemente destacada: la de los productores simbólicos y sus condiciones de trabajo.

La sociedad actual, también en sus espacios nacionales, ha devenido en un mundo global, donde la cultura ha dejado de ser consistente a un principio común y compartido, para transformarse en una sustancia significativamente inestable, en permanente flujo, cambiando y reconfigurándose a gran velocidad, hasta el punto que parece desaparecer y desvanecerse en el aire (Berman, 1988); es por esto que es necesario encarar la necesidad de contar con una perspectiva para interpretar los cambios de la trama de significaciones en la que se expresa la cultura contemporánea. Franco Berardi y Paolo Virno proponen que la *inteligencia colectiva* es la esfera en donde se están jugando las actuales condiciones del modo de producción de las formas de vida y el trabajo mental asalariado (Virno, 2003 y Berardi, 2010).

La emergencia previa de las nuevas formas de comunicación: el internet en 1994 o las redes sociales en 2006, dislocaron las maneras

² También, respecto a la naturaleza, el complejo tecnológico y científico capturado por el capital financiero genera, por la complicación creciente que adquiere el planeta, una explotación extrema que acelera ese expolio (el caso del Amazonas), y al estar hiperconectado y espectacularizado un incremento en la incertidumbre y el riesgo (Beck, 2006). Esa transformación —para algunos— ya se merece el nombre de *Antropoceno*.

en que los humanos se formaban y se asociaban a través de historias comunes en entornos próximos, a través de los medios de comunicación con mensajes “ómnibus” para todos y cualquiera. Se ha afirmado que el también llamado “capitalismo consumista” ha terminado por controlar el dominio de lo simbólico social, a través de la apropiación de la tecnología comunicativa, por lo que la estética ha llegado a ser —a la vez— arma y teatro de la guerra económica (Thompson, 2017). El reto que enfrentan las ciencias sociales y humanas consistiría en poder describir, al mismo tiempo que criticar, los efectos disgregadores de lo que ha sido llamado el *capitalismo cognitivo* o sociedad de la información, el afán contemporáneo de mantener una permanencia de estos flujos vertiginosos.

La disolvencia de las memorias tanto individuales como colectivas, y por tanto, de los lazos sociales que los hacen parecer fugaces, dificultan la comunalidad, y las resistencias toman formas regresivas. El *capitalismo cognitivo* transforma tanto el conocimiento como los saberes en su forma de mercancía, y al requerir circulación para valorizarse, los destruye como pasivos inventarios, dado que lo que importa en el capitalismo simbólico es su realización dineraria, su retorno como renta y utilidad. Lo mismo ocurre en las condiciones precarizadas y abusadoras de los trabajadores de la producción cultural que supone esta modalidad emergente de una economía donde abundan signos y significaciones (Lash y Urry, 1998). Los estudios de comunicación se enfrentan a una sociedad que conlleva estados temporales más rápidos y efímeros, con un espacio en continuo plegamiento y multilocalizada. Esa realidad parece que no nos admite establecer categorías invariantes que permitan teorizar y no sólo describir el flujo constante de bienes culturales como materiales. La cuestión que propongo es revisar si ciertos conceptos socioantropológicos son útiles, para no quedar pasmado frente al vértigo que provoca este tumultuoso SIGLO XXI.

Lo anterior supone remitirse y revisar el conocimiento de trasfondo de los estudios de la sociedad y sus circuitos de comunicación, acerca de lo que sabemos de estos procesos sociales. Ello nos llevó así a la noción de *anomia* de Emile Durkheim (2013), categoría que

había sido útil para describir y entender los sucesos disgregadores en las sociedades en transición al capitalismo industrial y urbanizador. Otro concepto binomial que requiere reevaluación ha sido el de *campo-habitus*, propuesto por Pierre Bourdieu,³ que a nuestro entender, tiene propiedades dinámicas y se enfatiza su carácter de *dispositivo* para la conformación de agentes y de instituciones en constante juego de antagonismos y cooperaciones a partir de un interés compartido en constante negociación. Actualmente, tratan de una dimensión muy problemática, como es el proceso de subjetivación y acción desde una memoria, individualizado por el consumo de bienes culturales segmentarios y la dimensión de la institución como solidificación de reglas para la interacción dentro de marcos estables. La cuestión es si el binomio categorial de *campo-habitus* es aún fecundo para describir y explicar estos procesos en la economía y la sociedad del *capitalismo cognitivo*. Tratamos de elucidar esta problemática epistemológica, y si es factible, encontrar soluciones alternativas si aquéllas ya no son funcionales. Lo que sigue es un despliegue de esa clarificación.

Las dudas e incertidumbres acerca de los instrumentos de inteligibilidad en este período de flujos ya no sólo laminares, sino con vórtices turbulentos y derrames regresivos, nos hacen preguntarnos ¿qué tanto estamos preparados, realmente, sin aparatos conceptuales ni andamios teóricos para entender y saber a qué atenernos en estas sociedades en desconcierto?, ¿cómo discernir el sentido del vivir juntos en medio de esta tormenta de significaciones ampulosas, huecas e insensatas, y en último término, insignificantes?, o siquiera intentar comprender los medios para no matarnos, como me dijo una joven estudiante, vitalmente impetuosa.

³ Los dos conceptos han sido creados y elaborados a lo largo de toda su obra, desde sus trabajos etnográficos, resumidos en *El sentido práctico* (1991), y reformulados hasta el final en *Razones prácticas* (1997) y *Meditaciones pascalianas* (1999).

¿El archivo perdido de la cultura común?

La identidad y las culturas se vuelven de bienes comunes a mercancías explotables y se intercambian velozmente (Yúdice, 2002). Se propician identidades lábiles y frágiles, y al perder densidad y profundidad temporal, engendran —paradójicamente— una nostalgia del pasado y una moda retrospectiva constante y comercializable. Por tanto, la comunicación social, la circulación de las significaciones compartidas se dispersan y se fragilizan, dejando a los cuerpos e instituciones intermedios, sobre todo a los individuos, *libres* del peso de la tradición, pero en apariencia vacíos de perdurabilidad (Berger y Luckmann, 1997). Este movimiento comercial del recuerdo y la memoria como consumo, Simon Reynolds (2012) lo figuraba para la esfera de la producción musical en la subcultura juvenil o *Retrotopía* (2017) de Bauman. Podrían encontrarse paralelismos en las acciones que llevan a cabo algunos museos para poner a circular nuevamente sus acervos: hacen relecturas de movimientos y escuelas de la historia del campo artístico que generan eventos que promueven el tráfico y la afluencia más numerosa del público, por ejemplo, la relación entre la obra de Duchamp y la de Koons en el Museo Jumex de la Ciudad de México. También en cine se hacen los llamados *remake* que actualizan películas de antaño, existiendo incluso hasta tres versiones del mismo filme; como ejemplo reciente es “Nace una estrella” (*A Star is Born*).

¿Es posible un sujeto sin subjetividad, sin memoria personal? Y si existe, ¿cómo dirigirse a ese sujeto?, ¿cómo y a qué apelar a su acción? Éstas son preguntas que inciden sobre los supuestos de modelos de la comunicación social del siglo pasado, tanto en relación a los actores individuales como a los espacios y áreas de producción, distribución y consumo de los recursos simbólicos y culturales. La cultura es memoria objetiva y subjetiva, y es a través de ella, y con ella, que es posible la comunicación y la socialidad. En cierto modo, la humanidad es de nosotros y de los otros (Todorov, 2000).

La pérdida social del tiempo común y compartido, ese tiempo objetivado e interiorizado en tanto que memoria socializada, es buscada

como objeto deseable en diversos soportes. Sería como la capitulación del esfuerzo proustiano: ya no poder buscar el tiempo perdido, porque al llegar, ya no se recuerda una constante marea para que ocurra otra memoria. Y sin embargo, como ya no se tiene el control de poder olvidar, al quedar la información en la nube, siempre será posible recuperar algún exabrupto o humillación. En exceso sería como *bulimia cultural*; de modo que la memoria y los afectos íntimos compartidos se extravían en sucesivas modas y temporadas de series a las que si les va bien, se acumulan en archivos de aficionados, y si no, se pierden y reaparecen en nuevas series de la nostalgia; memorias privadas disponibles en línea para los nostálgicos y los amantes de la lentitud en el metabolismo del sentido, o bien, como pruebas de una mala conducta olvidada.

Esta dimensión mnémica ha sido conjeturada por el polígrafo Zygmunt Bauman (2017) y el periodista de rock Simon Reynolds (2012). Desde una perspectiva crítica más ponderada, encontramos al finado Tzvetan Todorov con su texto *Los abusos de la Memoria* (2000), donde se contrasta el peligro de la pérdida de la memoria y la obsesión por ella, en un nuevo culto memorioso en busca de identidad y también de justicia. Al respecto, tanto Honneth (1997), Sennett (2000, 2003, 2006) y Fukuyama (2018) han abordado y cimentado un discurso teórico sobre la cuestión del reconocimiento y la identidad trizada, ahuecada, resultado de las condiciones de la sociedad cuyo modo de producción del capitalismo financiero trastorna procesos sociales enteros, y en particular, la memoria común.

En todo caso, lo relevante es la manifiesta necesidad —vislumbrada por los mismos agentes sociales— de construir y de mantener sus identidades por medio de la instalación de espacios de recuerdo y permanencia, de olvido e imaginación. Ciertamente, guardar todo supone el riesgo de enfermarse de archivo, que como nos diría Jacques Derrida (1995), genera una especie de patología del guardar para recordar y culpabilizar; una compulsión rememorativa y acumulativa que busca el control y el corte de los flujos turbulentos, y que ahora se ha facilitado por las potencialidades de la técnica de las memorias electrónicas en los microchips y en las *nubes* de las redes

(Derrida, 1995 y De Kosnick, 2016). A su vez, con las extracciones de las informaciones registradas por los corporativos de las redes, se expropia la información personal para generar una base de datos, es decir, un registro de memoria que será procesada para luego ser vendida.

Se trata de una tentativa de repasar los conceptos ahora sacudidos —tanto de su realidad como de las enunciaciones socioantropológicas que buscan ordenar ese pasar convulso del tiempo y la necesidad de su aprehensión sistemática en conceptos—, sin caer en fantasías de una teoría general que nos proveyera deductivamente de protocolos de experiencia; asimismo, se trata de poner en medio de este desconcierto dos categorías que aún creo fértiles para acercarse al cambiante proceso social contemporáneo. Una discusión más profunda de la pertinencia del término *capitalismo cognitivo* quedará para otra ocasión.

Como ya adelanté, la tesis inicial parte de la creciente constatación del debilitamiento y la transformación de los enlaces sociales que inciden en la trama de las presencias y lazos personales e institucionales, lo que tiene varias consecuencias en distintos niveles de la realidad social y en las acciones de los sujetos, en su capacidad de agencia y en los principios identitarios que requieren perdurabilidad y memoria.

En principio se consideró que se requería describir y exponer las mutaciones más ostensivas desde una perspectiva teórica; en este caso, desde una teoría social que ofreciera categorías congruentes en los varios niveles de escala del espacio social, o mejor, que fuera un programa de estudios o investigaciones empíricas que abriera posibilidades de entendimiento. Obviamente, hablar de teoría también supone referirse al conocimiento previo de trasfondo acerca de lo que sabemos de los procesos sociales que son comparables, y que suceden como fenómenos parecidos. Pasemos entonces a la revisión y recuperación de ese fondo de categorías.

***Anomia* o mutación cultural**

Podríamos preguntarnos si la noción de *anomia* nos podría ser útil para describir y entender los actuales sucesos que aparentan una escena hobbesiana, es decir, de todos contra todos, o si la noción reciclada de *multitud* sirve ahora para caracterizar epistemológicamente el estado *asocial* de la sociedad, o a su vez, evaluar si todavía podríamos utilizar una epistemología que suponga una ontología social de índole más estática, menos transitoria, y encarar con otra gnoseología una realidad social más inestable y fugaz. Por lo tanto, la necesidad de abrazar acercamientos más procesuales en estados societales de transición constante, lo que algunos como Georg Simmel han designado como *liquidez* generalizada configurada por la preeminencia del dinero (Simmel, 2010), una ontología de la sociedad que soporta estados de fase temporales más rápidos y efímeros. Cabe preguntarse si no hay *flujos laminares* en estos paisajes turbulentos, embrollados, encrespados y tumultuosos, efectos inerciales que dificulten los procesos de caos entrópico e irreversible. Tal aporía se nos plantea de distintas maneras, aunque su caracterización clásica es la de Emile Durkheim (2013 [1897]) recuperada por Robert K. Merton (1980).

La *anomia* es un estado de la sociedad que surge cuando las reglas sociales se degradan o se eliminan, y ya no se respetan por los agentes de una comunidad. El concepto hace referencia a la carencia de leyes, y designa todas aquellas situaciones que se identifican por la ausencia de normas sociales que restrinjan las acciones dentro del encuadre de expectativas. En las ciencias sociales se trata de un deterioro de la sociedad, evidente cuando sus instituciones y esquemas no pueden aportar a sus agentes instrumentos para alcanzar sus objetivos en el seno de su comunidad. La *anomia* explicaría ciertas conductas antisociales, desviadas o inaceptables. Si bien trata de una violación de normas, no se rompe la ley, puesto que entonces se hablaría de un delito. La *anomia* genera un problema de gobernabilidad, ya que los mecanismos de control, según Merton (1980), no son suficientes para revertir la alienación de las personas o grupos en esta condición. Este autor indica que la *anomia* surgirá cuando los objetivos de una

cultura y el acceso de algunos grupos a los medios se disocian. La asociación alineada entre medios y fines, que al debilitarse llega hasta el quiebre del entramado social. Sabemos que:

Según Emile Durkheim, cuando un grupo está sumamente unido, desarrolla una cantidad determinada de normas para regular el comportamiento y mantener el orden dentro de él, las cuales establecen límites para las aspiraciones y los logros, así como también el accionar de cada individuo para brindar una cierta seguridad al conjunto. Para él no era posible pensar en la acción social de una forma absolutamente libre, porque sin normas no pueden existir convenios para la armonía en una sociedad, y guías que colaboren con una conducta lineal que sea favorable para toda la comunidad. A través de las expectativas del grupo pueden actualizarse las relaciones y compartirse en un entorno cultural (Gallarzo, 2014, p. 145).

Sin expectativas compartidas ni reglas de juego aceptadas, la convivencia se hace difícil, si no insostenible. Hay un proceso centrífugo y globular, múltiples burbujas en un espacio en forma de espuma, donde el vivir juntos parece más costoso que vivir aislados. Más adelante veremos cómo el juicio que realiza Garfinkel (2006) sobre la ausencia generalizada de normas permanentes hace inútil la categoría de *anomia*. La anomia es útil para designar ese estado en el que no se sabe a qué atenerse y se tiende a replegar en burbujas de certidumbre. Sin embargo, para mi argumento, el sentido de esta condición desarreglada es la de la falta de un concepto que acoja la formación y la acción que esa formación permite. Se trata de una propensión, resultado de la socialización y los diversos condicionamientos de las varias esferas de acción que atraviesan.

A partir de ello, pregunto si la conceptualización del binomio campo-*habitus* es fecunda para abordar estas complicaciones de los procesos sociales de pérdida de institucionalidad y de subjetivaciones extraviadas, fortuitas e inciertas. Lo abordaremos más adelante, porque por ahora exploraremos más esta condición provocada por el

devenir del modo de producción llamado *capitalismo cognitivo*, también denominada una sociedad del conocimiento y la comunicación, que es asimismo una sociedad individualizada, hipermediada y de consumo segmentario, de signos y de espectáculos, y en último término, del surgimiento de la problemática tecnológica percibida como explotadora de la naturaleza, y del papel de los humanos, como un recurso o capital humano, disponibles para su uso e intercambio y su equivalencia generalizada. Lo anterior adquiere relevancia en la necesaria comprensión del tipo de trabajo que emerge en esta formación social, la del trabajador cultural (Miller, 2018) o mental, o como lo llaman los pensadores italianos, actividad cognitiva (Berardi, 2010 y Virno, 2003), quienes introducen la dimensión del lenguaje en el sector del trabajo. El proceso productivo, afirma Virno, “tiene como ‘materia prima’ el saber, la información, la cultura, las relaciones sociales [...] el trabajo es interacción” (2003, p. 16) tiene un carácter de significación, lingüístico-cognitivo.

La deslocalización y destemporalización del sujeto social

Hay distintas aproximaciones para encarar esa condición actual del agente social y sus actividades en la vida ordinaria y en las de regímenes más sólidos como las instituciones. Uno de ellos es el posicionamiento de Alain Touraine expuesto en su tesis *El fin de las sociedades* (2016), en donde concibe una época de lo *postsocial*, a la que le es necesaria la aparición de una teoría social del sujeto múltiple, un individuo definido en relación consigo mismo, y no por sus posesiones, y que además ofrezca explicaciones de sus prácticas entre los otros, a partir de la conformación de procesos de *subjetivación y desubjetivación* que desembocan en la insignificancia o en la actividad frenética de movimientos de intensidad emocional y acción directa, como afirma Touraine:

[...] los actores cesan de ser sociales, es decir, ya no se definen por su posición en la organización social, sino cada vez más

directamente, en términos *éticos*.⁴ La búsqueda de un punto de equilibrio entre las necesidades de la sociedad y los intereses o la autonomía de los actores va perdiendo todo significado [...] lo que guía a los actores es la afirmación de sus derechos, que los convierten en sujetos cuya legitimidad es superior a la de las organizaciones e incluso de las instituciones (2016, p. 65).

En el libro *Lo que nos une* (2017), François Dubet formula la problemática del sentimiento de ser iguales y ser diferentes simultáneamente, y la de las experiencias individuales que conduzcan a las luchas colectivas, y propone imaginar vías para una vida en sociedad que no niegue las identidades de las minorías. En el capítulo *El dilema de las memorias*, señala el conflicto que se plantea en las ciencias sociales en una oposición: “aquellos que analizan los problemas en términos fundamentalmente sociales, económicos, urbanos (y por ende, en términos de desigualdades sociales), y aquellos que ponen en evidencia las dimensiones culturales, [...] a quienes se acusa de naturalizar culturas e identidades, y por tanto, de promover los estigmas desde un lenguaje científico” (2017, p. 46). La memoria colectiva, la cultura común —como supuesto de la comunicación social— se concibe entonces como dilema entre lo económico-social y lo cultural en la constitución determinante de las identidades de los sujetos y en el establecimiento de instituciones que estabilicen los flujos, pero esta vez sin anclajes colectivos trascendentales, lo que tiene consecuencia en la figuración de las acciones de los individuos y de los agentes colectivos como los grupos; es decir, en la medida en que ya no hay justificaciones absolutas, se transita a un estadio de los *muchos*, de la multiplicidad, sin una síntesis general que lo integre.

Richard Sennett (2000) considera que esa condición de la cultura en el nuevo capitalismo destruye la autoestima y la precariedad del trabajo, y es uno de los factores de lo que ha llamado *la corrosión del carácter*, como lo desarrolla con gran perspicacia en su libro del

⁴ Cursivas del autor.

mismo nombre, con un subtítulo premonitorio, *Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, escrito en 1998. Su libro *El respeto* (2003), está de igual manera subrayando el asunto sobre la dignidad del hombre en un mundo de la desigualdad. Sobre el conflicto del capitalismo de la información y el conocimiento, y el tipo de trabajador que se ha instalado, es Toby Miller (2018) quien proclama el surgimiento de una *nueva división del trabajo cultural*, con sus modalidades de explotación y horizontes de vida, dentro de un modo de existencia que trastoca tanto la esfera misma del trabajo, como la del intelecto y la acción política, constelaciones en unas formas de vida que perturban las condiciones socioantropológicas (Miller, 2018).

Las sociedades de tradición se derriten, y los lazos que integran a los agentes individuales se desatan. El individuo desubjetivado y sin una socialización común armará identidades precarias y relativas a modos contingentes de consumo, o de género, o incluso de víctima, lo que permite comprender el surgimiento de las llamadas sexualidades fluidas, o la conceptualización de los sujetos plurales o multifacéticos, capaces de atravesar regímenes de juicio, esferas de actividad sin amarres aparentes, como un mismo individuo en pluralidad de escenas (Lahire, 2001).

No obstante, hay que volver a preguntar dónde se repliega la historicidad y su registro, y si no es en los cuerpos y mentes de los agentes y en las instituciones y textualidades objetivas.

Retorno y reubicación: en busca de la permanencia

Esta *ontología social de lo insocial* no puede abandonar la dimensión de lo perdurable, o sea, dejar de lado lo que queda de estos gestos y acciones, movimientos que no desaparecen, precisamente porque se sedimentan en las interioridades de afectos y cogniciones. La misma fluencia consumista y mercantilizada engendra una especie de condiciones *desubjetivantes*, de vaciamiento, de densidad íntima; la memoria personal se disuelve.

En su proceso de subjetivación, la *identidad* de los individuos reside en la *memoria* como parte de las competencias o capacidades de socialidad y afectivas, así como las áreas de interacción y actividades de gran magnitud. La permanencia para la reproducción de las tramas sociales, que tienen la necesidad de remitirse a la *promesa* social y a la *identidad* como persistencia para ser responsable de los actos y poder responder por ellos, requiere de agentes sociales y agencias institucionales con memoria común, e instancias de reproducción, transmisión y acervo patrimonial.

Los polos institucionales de formación societal, constituyentes de la inculcación de relaciones sociales perdurables y constantes, en los agentes individuales parecen encontrarse —actualmente— en un estado de turbulencia y reconversión acelerada, e incluso de incertidumbre en cuanto sus metas u horizontes de realización. Los medios de comunicación masiva, como sectores de producción cultural, se han visto desplazados en su relevancia, en la medida en que la vascularización de las redes sociales impregna todos los ámbitos de la vida. Esto nos lleva a reconsiderar las categorías analíticas tal como *campo social*, *habitus*, *ilusio* y *capital cultural*, en su acepción bourdeana: reubicar las modalidades de subjetivación y las prácticas sociales mismas, en el contexto de las así llamadas sociedades de comunicación y de consumo, dentro de la formación histórica capitalista financiera, también llamada *capitalismo cognitivo* (Fumagalli, 2010) o *semiocapitalismo* (Berardi, 2010, entre otros).

Al aceptar la propuesta de Bruno Latour, con el concepto de reensamblamiento de la sociedad a partir de una idea reticular de las tramas sociales y sus actores, y con *su noción de actor-red* (Latour, 2008), tenemos que admitir la existencia de dimensiones de lo real social que requieren una delimitación distinta, no sólo epistemológica, sino también en la práctica concreta de los propios agentes. Se podría proponer que son *individuaciones* que permiten abandonar la concepción de un objeto separado, para pasar a entender entidades complejas, ensamblados de cosas y personas con estatus ontológico *per se*. Así entenderé que *individuación* sería la integración de objetos como complejos heterogéneos con diversos niveles y modos de

composición de elementos que adquieren propiedades emergentes.⁵ Por otro lado, en el ámbito de las relaciones interpersonales se requiere saber a qué atenerse, además de tener un horizonte delimitado en el que se puede confiar en lo adecuado de los comportamientos e interacciones personales, sin más fundamento o apoyo que la socialidad alcanzada por las prácticas mismas de los agentes en acto, tal y como lo veremos más adelante. Tanto Latour como Touraine hacen a un lado la categoría de *sociedad*: el primero prefiere el vocablo *asociación* para evitar el error categorial de confundir el sustantivo con una cosa, mientras que Touraine se lo propone como resultado de la disolución fáctica de ese referente para los agentes y sus acciones en colectivo, aun cuando finalmente reivindica la absoluta necesidad de la actividad política de los actores en la restauración de su lugar en la reinstitucionalización y resubjetivación en las capacidades de poder (Touraine, 2016).

Si no existe un más allá de las prácticas entre los actores sociales, si se dificulta cimentar la razón de los actos e instituciones solamente como procesos inmanentes, el poder también se transforma en un acto arbitrario, injustificado, y en la mera creencia en el carisma del dirigente. La disolución de las instituciones multiplica también las potencias y las violencias que aquellas contenían. La ética política se transforma en la repartición de las potencias de actuar, como quería Baruch Spinoza (1995, 2007).

El poder de unos sobre otros es una dinámica de ilusión y colusión, un juego agónico de significación en el que cooperamos para mantenernos con algún sentido en nuestros devenires, en nuestra historicidad narrativa, y por ello mantenemos el juego que establece diferencias en el poder de valorar.

⁵ Si bien no es el término que usa Latour en su último libro *Modos de existencia*, me parece semejante al que postula Gilbert Simondon en *La individuación*, 2015 [1958], sobre su concepto de transindividual; también a Spinoza y los modos del Ser. Así entenderé que *individuación* sería la integración de objetos como complejos heterogéneos con diversos niveles y modos de composición de elementos que adquieren propiedades emergentes.

Un balance crítico de algunas categorías bourdeanas

En este momento, cabría preguntarnos si la sociología crítica de Pierre Bourdieu nos puede servir como herramienta analítica en una sociedad pulverizada y en procesos turbulentos. Qué función epistémica e interpretativa cumplen las nociones binomiales de *campo-habitus*, las de *ilusio*, los conceptos de *capitales cultural, económico, social*, y el *sentido práctico y teórico*, en una lucha por lo universal en este mundo particularizado hasta la *idiocia*. Como ha preguntado Mario Perniola (2006): qué relevancia e interés tiene esta perspectiva teórica frente al llamado a los más elementales instintos depredadores y tribales. Preguntas quizá desmesuradas, pero que se pondrían a prueba si las conjeturas sociológicas de Bourdieu son suficientemente rigurosas y extensivas, para entender esta etapa cruel y conmovida de fluencias maniacas, entristecedoras y gozosas, y devenires paranoides del *capitalismo cognitivo* y cibernético.

Los procesos de subjetivación y el trabajo y prácticas simbólico-culturales

Las llamadas sociedades de tradición, es decir, de memorias sociales o creencias fundantes, “les dedican mucho tiempo y energía a producir los sujetos y la organización social que los vincula” (Warnier, 2002, p. 93). La producción de personas, de agentes socializados, son más relevantes para esas sociedades de la tradición, en las que las condiciones materiales de existencia se supeditan a los tiempos y ritmos de rituales y ceremonias en las que se fraguan los procesos de subjetivación. Al separarse radicalmente la relación entre la producción de cosas y la de los sujetos, la producción de artículos materiales se volvió prioridad sobre la de las personas. Se fue configurando no sólo una división social del trabajo —como afirmaba Durkheim, “la división del trabajo es una muy elevada ley de las sociedades humanas y una condición para el progreso” (Miller, 2018, p. 20)—, sino unas condiciones para la instalación del factor ciencia

técnica en la velocidad de procesos económicos y geopolíticos de las siguientes formas del capitalismo, hasta llegar a la cibernética, y su desarrollo en las redes sociales, como propiciadora de sociedades de circulación de información y de un consumismo extremo al emerger el mercado global de bienes materiales y simbólicos. Para Miller la tecnología de la comunicación digitalizada sería la variable “crucial en el crecimiento de la división del trabajo cultural” (Miller 2018, p. 21). La subjetivación de los agentes se pulveriza en múltiples instancias. Proliferan los grupos de gustos y consumos similares, grupos de edad engendrados por las potencialidades de la red global. Los procesos de producción de personas, de sujetos, ya no son unánimes ni homogéneos; sin embargo, se requiere una superficie de inscripción para que las acciones de los sujetos estén disponibles para la percepción y para la acción social. Para mí ésa es la función epistémica de la categoría del *habitus*.

Con respecto a los sujetos sociales, la comprensión de sus acciones fue para Bourdieu el centro de sus atenciones iniciales. Tal escenario teórico tenía limitaciones para integrar las prácticas de los individuos en los procesos de estructuración e institucionalización. Esa problemática era un residuo de la conceptualización del lenguaje que formuló Ferdinand de Saussure, en la que la ejecución individual de la lengua se designaba como *habla*, pero quedaba una indeterminación epistemológica en la caja negra del individuo. Es decir, se estableció la muerte del sujeto, dado que la estructura compelia a la acción dentro de las posibilidades del sistema. En cierto modo, la contingencia de la libertad individual —o de la creación— se limitaba a las que ya tenían la estructura en la lingüística, dentro de la actualización de la propiedad estructural del sistema de la lengua.

Los sujetos y su esfera de acción: *habitus* y la *ilusión* en el régimen de juego campal

Intentar una teoría de las acciones sociales, o como lo llamó Bourdieu, una *economía política de las prácticas*, encara en la actividad

del agente una dificultad de una determinación identificable, debido a la gran variabilidad. Supuso el esfuerzo de encontrar una clave única para la explicación, por ejemplo, en Foucault la noción de *episteme* como categoría integradora de toda una época. En algunos otros casos se examinó llamarlos matrices generativas; es decir, más que encontrar una categoría esencialista, encontrar una más relacional, acercándose a un enfoque más pragmatista.

Se enfatiza entonces la dimensión relacional del individuo con las prácticas, o sea, la dimensión *disposicional* del agente a través del concepto de *habitus*, esto es, el sujeto, aunque ya no restringido por comunes condiciones objetivas de existencia o discursos sociales homogéneos como las narraciones nacionales del Estado, sí tiene capacidad de autodeterminación, sustentada en sus diversas experiencias que conformarán los modos de ver, de sentir y de actuar, interiorizados en la trayectoria en el espacio social. Este sujeto socializado tiene propiedades disposicionales (Bourdieu, 1998), y por lo tanto múltiples, por lo que, como lo afirma Bernard Lahire, lo hacen *un humano plural* (Lahire, 2001).

Consecuentemente, resulta que la noción de *habitus* permite un léxico teórico que estabiliza una multiplicidad de acondicionamientos, modulación que soporta el individuo socializado sin una única determinación, ya no como mero portador de las estructuras sociales de dominación, tal como se proponía en cierto *estructuralismo filosófico*. Ese carácter disposicional, en cambio, nos abre posibilidades de construir hipótesis del sujeto fluido actual, porque no son esquemas fijos, sino competencias efectuables y reprogramables en la experiencia vital del agente en sus diversos mundos sociales.

A estos universos de vida podríamos designarlos como campos sociales, y el concepto todavía tiene utilidad en la observación empírica de las dinámicas sociales tanto en nivel micro como en meso, con algunas adecuaciones en su utilización en cada indagación concreta, como por ejemplo, la comunicación social ahora capilar y segmentaria se instala como desafío epistémico a la noción de juego social y mundos de vida, porque al difuminarse los linderos del juego campal, además de que se permite la transgresión de las reglas constitutivas

del juego, se añaden a la confusión lo ilimitado y la paradójica regla de la ausencia de reglas. De hecho, Harold Garfinkel (2006) afirmará perentoriamente que si las normas son contingentes, no tiene sentido hablar de *anomia*, circunstancia muy cercana a las condiciones actuales en los procesos sociales, que sin embargo, hace a un lado el hecho de que no todas las personas pueden vivir a la intemperie ética, de modo que se buscará un horizonte de referencia que ayude a regular las expectativas de la interacción entre los otros agentes.

La *ilusio* opera entonces como cohesionadora en los regímenes de acción; es decir, la noción de *ilusio* es lo que le da consistencia, regula e integra a los participantes en el juego social, lo que hace que la categoría “campo” pueda ser utilizada como contrafáctico o en hipótesis indicadoras, enfrentando la idea de Garfinkel de que con normas contingentes y circunstanciales no habría *nomos*, y por tanto, hablar de *anomia* es un sinsentido, y hasta inútil para la descripción de los marcos de interacción. Queda entonces el problema de cómo es que los agentes pueden interactuar con cierta estabilidad o certidumbre, sin hacerlo como en el juego de croquet de la reina en Alicia en el país de las maravillas o en el juego de Juan Pirulero, donde cada quien atiende su juego. Esto es, aún con normas cambiantes, el acuerdo se hace necesario para establecer regularidades en las interacciones.

La respuesta posible a esta inquietud sería, como han dicho los etnometodólogos, que las reglas se hacen al mismo tiempo que la interacción. Es ahí donde vendrá al caso la categoría de *habitus*, en cuanto que su propiedad disposicional va a establecer o a tener las expectativas de las constantes de una interacción en marcos previos interiorizados, y por lo tanto, efecto de histéresis o inercia del *habitus* para la pertinencia del esquema previsto en juego (en tanto configuración estructurada, sus esquemas interiorizados distribuirán las condiciones de posibilidad de los marcos de interacción), y al mismo tiempo, el campo no depende de un referente específico, en cuanto a que proporciona un mecanismo o dispositivo en su dinámica de institución y progresión por las prácticas de los agentes involucrados en él por la fuerza de la *ilusio* (*intereses del juego*). Aún en la hipótesis

de Touraine (2016) de la desubjetivación, habrá inercia de la memoria del sujeto, tanto como resultado de la socialización primaria, por lo que las expectativas en los varios juegos sociales incidirán en el compromiso en el que se impliquen, como también, por las diversas memorias que conforman un *habitus* plural con distintos esquemas de acción y valoración, según a los regímenes de acción o esferas de vida en las que se introduzca y juegue. El nivel epistémico de la categoría es lo que permite aplicarlo a las diversas realidades, lo que me parece una ventaja frente a nociones que son más metafóricas.

Asociación instituyente y la desintegración relativa

Como ya es un lugar común, se señala que la comunicación masiva, con la función *uno a muchos*, ya no es el factor preponderante en la circulación de significaciones en los tejidos culturales de las sociedades. La comunicación, con las redes sociales, de muchos a muchos, también surge como una *función especificante*, dirigida a grupos restringidos, en principio coordinados por los mismos agentes en su localidad, y luego rentabilizados por las plataformas reticulares en función de la magnitud de su tráfico (Van Dijk, 2016). Estos son grupos difusos e indeterminados en su ubicación espacial o geográfica, que sin embargo serán focalizados en sus gustos específicos, por el rastro dejado por sus consumos y períodos de atención e interacción entre los puntos nodales de la red. Se convierten así en un insumo para los corporativos globales de producción de contenidos, que construyen fidelidades y devociones inmanentes, que hacen posible la autoorganización, así como la rentabilización de esa información recabada como *big data*.

La digitalización y el acceso masivo a la red dan lugar al surgimiento de la sociedad de la información y de la comunicación en la que el insumo principal es la información. Llegar a la sociedad informacional es la condición necesaria para ser factible la sociedad del conocimiento. Esta transformación ocurre por la misma evolución del trabajo, de los sectores de manufactura a los del sector terciario

o de producción de servicios, y por la labor cultural. Es el surgimiento del trabajador cognitivo, como lo llama Berardi (2010).

En la sociología clásica, este fenómeno de mediación es cercano al concepto durkheimiano de *instituciones intermedias*, que es identificado por Berger y Luckman como el *locus* en la crisis de sentido (1997), ya que esta orientación hacia las prácticas identificatorias y de consumo cultural se reconoce en las escalas medias de la realidad social, y no sólo en las instituciones macroscópicas o en situaciones microsociales. Su función simbólica, básicamente, es mediar en el trabajo de inculcación y socialización de la cultura de la comunidad. Ahora bien, el concepto de *campo* como constructo, no sólo refiere a la agencia instituida, sino a la actividad de los agentes en su conformación a través de interacciones, cooperaciones y antagonismos que involucran sus intereses en ello.

La categoría de *campo* tiene también la propiedad de que es *disposicional*, dado que los juegos sociales de los que es referente no son estructuraciones fijas; su atribución es *potencial*. Si bien se configura una legalidad (el *nomos* del campo), ésta es dinámica, inherente a la propiedad que es la historicidad de sus jugadas y apuestas que se registran como trazas nomotéticas, y por ello se interiorizan como las capacidades adquiridas de los agentes involucrados en esa esfera de actividad, con sus acciones orientadas por el mismo sentido del juego, que ha sido incorporado al ejecutarlo.⁶ Reitero que es por eso que la escala de nivel de realidad fenoménica no importaría, y el campo como *constructo* epistémico, sería útil describiendo y analizando las regularidades de las prácticas efectuadas y dadas por descontadas por los agentes.

Una crítica a estas categorías resalta que tal formulación le quita el filo a la lucha de clases o el conflicto socioeconómico, a la energética

⁶ De modo similar a Bourdieu, Latour afirma: “Las *leyes* del mundo social podrían existir, pero ocupan una posición muy distinta de lo que pensaba la *tradicción* [...] No están *detrás* de la escena, *por encima* de nuestras cabezas ni son *previas* a la acción, sino *posteriores a la acción*, están *debajo* de los participantes y directamente en *primer plano*” (Latour, 2008, p. 344).

o metabolismo del campo. Para mí, Bourdieu no propone la superación de la antítesis, sino la lucha por el reconocimiento, dentro del juego social (permitiendo acercarlo a las tesis de Sennett, 2000, 2003 y 2006, Honneth, 2007 y Fukuyama, 2018). Propone las acciones de apropiación de los medios de valoración en la lucha por la legitimidad de las nuevas apuestas de un campo dado en la composición de recursos como capitales específicos. El juego del campo cambia, pero no se disuelve en síntesis superiores, sino en mutaciones emergentes.

Consideraciones finales

Finalmente, en relación a las categorías sociales, como ha advertido Jean Claude Passeron en el capítulo *Las palabras de la sociología*, “[...] la dificultad apunta a las relaciones no estabilizadas entre el lenguaje conceptual de la teoría y las exigencias de la observación cuando ésta trata de una realidad histórica” (2011, p. 149). Passeron llega a reprochar las palabras de la sociología, dado su “carácter polimorfo, sus madejas conceptuales, su ausencia de coordinación en la organización de un *corpus* de observaciones generalizables de una forma consistente” (Passeron, 2011, p. 149). Por eso la investigación de las ciencias sociales debe proceder más que nada de la búsqueda de “efectos de inteligibilidad”, por aperturas teóricas que siempre recomenzarán porque “[...] son inseparables de la literalidad de los enunciados [...] condenada a un uso móvil y alternativo de los conceptos” (Passeron, 2011, p. 149).

Entiendo que como hipótesis de trabajo, el *campo* y su correlato *habitus*, así como las otras categorías duales, puesto que admiten y requieren el discernimiento de las prácticas y sus estrategias de valoración por los agentes mismos, son de un nivel de generalidad que la investigación empírica va a detallar y concretar para que se actualice su referente, la construcción del objeto simultáneo al devenir de las prácticas sociales y a la atribución que los mismos agentes van constituyendo en el juego, en la que la *historicidad* de esa esfera de acción, constituye —por tanto— su propiedad *disposicional* más

efectiva. De ahí la confluencia con la concepción de Bruno Latour (2008), así como la de los regímenes de acción (*citadels*) de Luc Boltanski (2014) y Laurent Thévenot (2016).

El campo, en tanto categoría de investigación, sólo es determinable, empíricamente, por las relaciones de potencias diferenciadas que surgen de las prácticas, antagonismos y alianzas internas de los agentes y su acumulación como memoria inmanente al campo y recurso capitalizable en las apuestas que le darán la densidad al *nomos* y a la *illusio* campal. Todas las apuestas estarían sujetas a su corroboración empírica y a su eficacia.

Concluyo esta formulación problemática recuperando, para la investigación concreta, los dos conceptos que en su carácter disposicional abren, no cierran, los abordajes a las corrientes agitadas. No se trata de dogmas, ni lechos de *procusto*, sino de conjeturas de trabajo observacional que encauzan el terreno constantemente borroso e incierto de las relaciones entre los humanos, en sus continuas asociaciones y recomposiciones, que en la actualidad se han incrementado, y que requieren hacerse inteligibles para un mayor bienestar de los humanos entre sí y su relación con el planeta.

Tanto las categorías de *anomia*, y la de la memoria social en la producción de sujetos, como la comprensión de los dispositivos de los agentes a través de los *habitus* y el juego de los campos, permiten enfrentar la nueva división social del trabajo cultural en cuanto son conceptos disposicionales y no esencialistas. Hay que probarlos en el trabajo de campo y en su confrontación con la realidad empírica de las relaciones entre los agentes en sus mundos de vida específicos, de tal manera que responderíamos a nuestra fatalidad asumiéndola como destino, por lo que requerimos utensilios y dotaciones epistemológicas, tanto interpretativas como afectivas, y fácticamente precisas, con gran claridad analógica para navegar en estas vertiginosas esferas de socialidad precaria.

Referencias

- Bauman, Z. (2017) *Retrotopía*. México, Paidós.
- _____ (2013) *La cultura en el mundo de la sociedad líquida*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (2006) *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona, Paidós.
- Berman, M. (1988) *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México, Siglo XXI Editores.
- Berardi, F. (2010) “Cognitarion Subjectivation”. *e.flux journal*, No. 20. <https://www.e-flux.com/journal/20/>
- Berger, P. L.; Luckmann, T. (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona, Paidós.
- Boltanski, L. (2014) *De la crítica. Compendio de sociología de la emancipación*. Madrid, Akal.
- Bourdieu, E. (1998). *Savoir faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*. París: Seuil.
- Bourdieu, P. (1999) *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama.
- _____ (1997) *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama.
- _____ (1991) *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.
- Derrida, J. (1995) *Mal de archivo: una impresión freudiana*. Madrid, Trotta.
- De Kosnick, A. (2016) *Rogue Archives. Digital Cultural Memory and Media Fandom*. Cambridge, MIT Press.
- Dubet, F. (2017) *Lo que nos une: Cómo vivir juntos a partir de un reconocimiento positivo de la diferencia*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Durkheim, E. (2013) *El suicidio*. Madrid, Akal.
- Fumagalli, A. (2010) *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación*. Madrid, Traficantes de sueños. <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Bioeconomia-TdS.pdf>
- Fukuyama, F. (2018) *Identity. The demand for dignity and the politics of resentment*. London, Profile Books.

- Gallarzo, M. (2014) *El trabajo y sus demonios*. México, Lulu.com.
- Garfinkel, H. (2006) *Estudios en etnometodología*. Barcelona, Anthropos.
- Honneth, A. (2007) *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires, Katz.
- Lahire, B. (2001) *L'homme pluriel. Les resorts de l'action*. París, Nathan.
- Lash, S.; Urry, J. (1998) *Economías de signos y espacio: sobre el capitalismo de la postorganización*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Latour, B. (2008) *Reensamblar lo social. Introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires, Manantial.
- Merton, R. K. (1980) *Teoría y estructuras sociales*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Miller, T. (2018) *El trabajo cultural*. Barcelona, Gedisa.
- Passeron, J. C. (2011) *El razonamiento sociológico. El espacio comparativo de las pruebas históricas*. Madrid, Siglo XXI Editores.
- Perniola, M. (2006) *Contra la comunicación*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Sennett, R. (2006) *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona, Anagrama.
- _____ (2003) *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona, Anagrama.
- _____ (2000) *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona, Anagrama.
- Simmel, G. (2010) *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad*. México, Anthropos-UAM, Cuajimalpa.
- Simondon, G. (2015) *La Individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires, Cactus.
- Reynolds, S. (2012) *Retromanía. La adicción del pop a su propio pasado*. Buenos Aires, Caja Negra.
- Spinoza, B. (2007) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, Tecnos.
- _____ (1995) *Tratado breve: Tratado teológico-político*. Barcelona, Círculo de lectores.
- Thévenot, L. (2016) *La acción en plural. Una introducción a la sociología pragmática*. Barcelona, Siglo XXI Editores.

- Thompson, N. (2017) *Culture as weapon. The art of influence in everyday life*. London, Melville House.
- Todorov, T. (2000) *Los abusos de la memoria*. Barcelona, Paidós-Asterisco.
- Touraine, A. (2016) *El fin de las sociedades*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Warnier, J. P. (2002) *La mundialización de la cultura*. Barcelona, Gedisa.
- Van Dijk, J. (2016) *La cultura de la conectividad. Una historia crítica de las redes sociales*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Virno, P. (2003) *Gramática de la Multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid, Traficantes de sueños. <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Gram%C3%A1tica%20de%20la%20multitud-TdS.pdf>
- Yúdice, G. (2002) *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*. Barcelona, Gedisa.

La ciberpolítica, el *pathos* postmoderno y el eclipse de la razón

Gerardo Ávalos Tenorio

Jatsive Minor

Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco

Introducción

La importancia del ciberespacio en la política de nuestros tiempos es indudable. El neozapatismo mexicano, a inicios de 1994, fue quizá el primer gran movimiento social en el que internet fue fundamental para su expresión —y probablemente, para su existencia— política. De los disturbios en París en 2005 al papel jugado por las redes sociales en las elecciones mexicanas del 2018, pasando, claro está, por la *Primavera Árabe* y por las protestas denominadas *#Occupy Wall Street* en los Estados Unidos, el *#15M* en España, el *#NuitDebout* en Francia, el espacio virtual ha desempeñado, de igual forma, un papel fundamental. Ciertamente hay muchos elementos nuevos en la práctica política si se consideran la *computadora personal* y el *smartphone* como ejes de la socialidad política; empero, hay que situar en su justa dimensión los nuevos fenómenos políticos asociados con el ciberespacio, y en especial con las redes sociales, para no caer

en los fetichismos e ingenuidades postmodernas tan simples como extendidas.

Pretendemos describir las formas en las que la revolución tecnológica de última generación, hecha patente en todo lo que rodea a la informática y su artefacto más logrado que es el *smartphone*, el teléfono inteligente, altera la vida política en el capitalismo maduro. El ciberespacio transforma la política, pero lo hace como el medio de expresión simbólica de situaciones sociales materiales reales y concretas. El objetivo es demarcar los alcances y límites del ciberespacio —en especial de las redes sociodigitales— en la política. A pesar de que las redes son un medio de democratización, pluralidad y multiplicidad de la participación en el ágora virtual, y a pesar de las indudables tensiones que se experimentan entre la política tradicional y la ciberpolítica, el decurso de los acontecimientos, hasta hoy, no rebasa lo que ya estaba supuesto en la forma social del capital; de hecho, a lo que asistimos hoy en día es a una nueva figura fenomenológica de la política del capital: la ciberpolítica.

Un cambio de época

Hegel decía que la lectura del periódico era la plegaria matutina del realista:

Leer el periódico temprano en la mañana es una especie de plegaria realista matutina. Uno orienta su disposición en contra del mundo y hacia Dios [en un caso], o hacia aquello que es el mundo [en el otro caso]. El primero da la misma seguridad que el segundo, al saber dónde se está parado (Buck-Morss, 2013, p. 69).

El gran filósofo idealista vivió entre 1770 y 1731, cuando el diario noticioso permitía la comunicación de acontecimientos recientes, cercanos y distantes, que nutrían la reflexión, y eventualmente, la participación en la vida público-política de los pueblos. La prensa

era entonces el vehículo primordial de la élite ilustrada. Hegel usó la información que absorbía voraz y diligentemente, para pensar filosóficamente la naturaleza de la vida pública y política de su época. Apasionado de la historia y de la actualidad, Hegel devoraba libros y periódicos para pensar su *zeit* (tiempo) y comprender el movimiento del *geist* (espíritu). Susan Buck-Morss (2013) llega incluso a establecer un vínculo entre el ejercicio hegeliano de la lectura de la prensa con la muy conocida dialéctica del amo y el esclavo, pues era seguro que se había enterado por el periódico *Minerva* acerca del levantamiento de los esclavos negros de Haití a favor de su independencia:

O bien Hegel era el más ciego de todos los ciegos filósofos de la libertad en la Ilustración europea, rebasando de lejos a Locke y a Rousseau en su habilidad de bloquear la realidad enfrente de sus narices (las publicaciones justo frente a su cara en la mesa del desayuno), o bien Hegel sabía, sabía acerca de los esclavos reales que se estaban rebelando exitosamente en contra de verdaderos amos, y elaboró su dialéctica de amo y esclavo deliberadamente en medio de su contexto contemporáneo (Buck-Morss, 2013, p. 80).

La evolución de los medios de comunicación y la revolución tecnológica que supuso la invención de internet, han representado una reconfiguración del mundo social, pero no de sus fundamentos, los mismos que pensó Hegel con su sistema filosófico. Quizá hoy en día el realista ya no lee la prensa escrita por la mañana, sino que revisa sus cuentas personales de Twitter, Facebook, Instagram, WhatsApp, etcétera, para enterarse del acontecer nacional e internacional, e inclusive tiene acceso a los videos y a las transmisiones múltiples hechas en tiempo real o recién “subidas” a las plataformas, canales o aplicaciones, donde tiene un amplio menú para elegir lo que desea. La prensa escrita y los medios electrónicos tradicionales han tenido que migrar y extenderse al espacio cibernético para poder subsistir, mientras al mismo tiempo, el otrora espectador, puede convertirse

—él mismo— en un generador de opinión, armar un *blog* o un canal personal, con apenas un poco de inversión dineraria. Abundan ya los “programas” de radio y televisión *amateurs* o semiprofesionales, los periódicos digitales, las “columnas” de opinión videogradas, las entrevistas logradas con un teléfono y una videocámara de cien dólares. Hay decenas de miles de *vloggers*, de *youtubers*, de *influencers*; algunos de ellos hacen programas culturales o de información política, valiéndose de técnicas de producción y edición casi profesionales. El anonimato se abandona y ciertos círculos sociales comienzan a conocer a quienes, sin internet, sin redes sociales, y sobre todo, sin la facilidad y accesibilidad económica de la tecnología, seguirían pasando desapercibidos.

El *Lebenswelt*, el mundo de la vida cotidiana, ya está atravesado por las grandes empresas de internet. Y es que en efecto, los medios electrónicos tradicionales, en especial sus noticieros, deben estar atentos a los *tuits* de quienes tienen responsabilidades públicas: el presidente de los Estados Unidos tuitea (y pone a temblar al mundo), el de México tuitea y sube videos, las embajadas tuitean, los ministerios y secretarías de Estado tuitean, las alcaldesas y los alcaldes tuitean, los famosos tuitean. Así como antaño “vivir fuera del presupuesto era vivir en el error”, de la misma manera, *vivir fuera de las redes es vivir en el error*.

Vivir en la Matrix

A estas alturas, la ya añeja saga de la película de ciencia ficción *Matrix* (Wachowski y Wachowski, 1999) proyectaba —a fines del siglo pasado— un universo en el que quedaban invertidas por completo las relaciones entre los humanos y las máquinas: éstas habían logrado someter a aquéllos, a quienes utilizaban a manera de baterías, desde su nacimiento, a fin de garantizar la dotación de energía suficiente para la reproducción de los autómatas. El núcleo de esta inversión radicaba en la generación de una vida artificial, un mundo de ficción experimentado como si fuera real, porque la mente quedaba

conectada a un *software* que producía la sensación de realidad efectiva. Este ambiente virtual que es la Matrix les generaba las imágenes, sensaciones, percepciones, entendimiento y razón, y al parecer, la certeza de vivir en la sociedad estadounidense de 1999, aunque en realidad se encontraban en el 2199.¹

El atractivo de la película es que se articulaba alrededor de un concepto de realidad popularizado por las versiones vulgarizadas de los hallazgos de las neurociencias: todo está en el cerebro, y por tanto, aquello que percibimos como real se remite a la sinapsis o interacciones electroquímicas de las neuronas, mecanismo que es luego absorbido y codificado por el lenguaje asociado con imágenes visuales o acústicas. La realidad, entonces, puede ser producida por algoritmos cibernéticos comandados por inteligencia artificial, para que cada ser humano crea que vive en una sociedad pacífica, civilizada y meritocrática, cuando en verdad está siendo exprimido para extraerle toda la energía posible. La realidad tal y como se vivía a fines del SIGLO XX estaba destruida. Lo real era un desierto: “Bienvenido al desierto de lo real”, una de las frases más emblemáticas de la película, que decía Morpheus, el líder de la Resistencia, a Neo, el Elegido para encabezar la revolución emancipatoria.

Como siempre sucede en la ficción, la realidad asoma y genera un cortocircuito con la trama ficticia. Para que la ficción sea tal, es necesaria una base o un referente de no-ficción, de realidad material cruda y dura concretada en los cuerpos, y en última instancia, en el principio vida/muerte. En *Matrix* esta realidad material se expresa en la existencia de una sociedad humana subterránea (Sión), que luego resulta ser también una realidad artificial creada por computadoras. En el punto culminante de la saga, el héroe dialoga con el Arquitecto, el creador de la Matrix, y ahí se revela todo:

¹ Queda la duda de si cada ser humano encapsulado vivía su propia realidad virtual, cada uno en la suya; al parecer, todos ellos vivían el mismo mundo virtual de la sociedad estadounidense de 1999, detalle sintomático de una típica arrogancia “norteamericanocéntrica”: el lugar geográfico donde se juegan las grandes batallas de ficción suele ser ¡New York!

—Hola Neo.

—¿Quién es usted?

—Yo soy el arquitecto, soy el creador de Matrix, te estaba esperando. Tienes muchas preguntas, y aunque el proceso ha alterado tu conciencia, sigues siendo indefectiblemente humano. Ergo: habrá respuestas que comprendas y respuestas que no. De igual modo, aunque tu primera pregunta tal vez sea la más pertinente, es posible que seas consciente que también sea la *más irrelevante*.

—¿Por qué estoy aquí?

—Tu vida sólo es la suma del resto de una ecuación no balanceada inherente a la programación de Matrix. Eres el producto eventual de una anomalía que a pesar de mis denodados esfuerzos no he sido capaz de suprimir de esta armonía de precisión matemática. Aunque sigues siendo una incomodidad que evito, con frecuencia es previsible y no escapa a unas medidas de control que te han conducido inexorablemente hasta aquí.

—No ha respondido a mi pregunta.

—Muy cierto. Interesante. Eres más rápido que los otros. Matrix es más antiguo de lo que crees. Yo prefiero datarla desde que aparece una anomalía integral hasta que surge la siguiente, en cuyo caso ésta sería la sexta versión.

—Sólo hay dos explicaciones posibles: o nadie me lo dijo o es que nadie lo sabe.

—Exacto. Como sin duda estarás deduciendo, la anomalía es sistémica y por eso crea fluctuaciones hasta en las ecuaciones más simplistas.

—¡Elección! ¡El problema es la elección!

—La primera Matrix que diseñé era casi perfecta, una obra de arte: precisa, sublime. Un éxito sólo equiparable a su monumental falla. Su ineluctable fracaso se me antoja ahora como una consecuencia inherente a la imperfección de todos los humanos. Por eso la rediseñé y la basé en su historia, para reflejar con exactitud las extravagancias de su naturaleza. A pesar de ello tuve que afrontar otro fracaso. Entonces comprendí que la

respuesta se me escapaba porque requería una mente inferior, o por lo menos, no tan limitada por los parámetros de la perfección. Quien dio con la respuesta de un modo fortuito fue otro programa intuitivo que yo había creado, en principio, para investigar ciertos aspectos de la psique humana. Si yo soy el padre de Matrix, ella es sin duda su madre.

—¡El Oráculo!

—¡Por favor! Halló una solución. Casi un 99% de los individuos aceptaba el programa mientras se le diera la capacidad de elegir, aunque sólo lo percibieran en un nivel casi inconsciente. Aunque esta solución funcionó tenía un defecto de base, con lo cual generaba una anomalía sistémica contradictoria que de no regularse, podría poner en peligro el propio sistema. Ergo, si no se regulaban a aquellos que rechazaban el programa, constituirían una creciente probabilidad de desastre.

—Se está refiriendo a Sion.

—Tú estás aquí porque Sion está a punto de ser destruida. Toda su población será exterminada y se erradicará toda señal de vida.

—Esas son patrañas.

—La negación es la más predecible de las respuestas humanas. Pero descuida, ésta será la sexta vez que la destruyamos y nos hemos vuelto extremadamente eficientes en esa tarea (Wachowski y Wachowski, 2003).

Así, Neo era la sexta versión de un programa de cómputo usado para generar la ilusión de la “libre elección”, y con ella, la esperanza de una emancipación basada en la idea de libertad. El diseño de la Matrix era matemáticamente perfecto, pero como se trata de seres humanos, el resultado es la producción de una “anomalía” en medio de la perfección. La anomalía es, entonces, sistémica, pues como lo propio de los seres humanos es la libertad, eso genera desequilibrios en la Matrix, es decir, que el núcleo humano persiste y amenaza con destruir el mundo gobernado por las máquinas. El propio Arquitecto, por lo que se alcanza a desprender, es un programa de computadora,

el elemento más álgido y logrado de la Inteligencia Artificial. Más allá de las resonancias místicas del final de la saga, con un Neo edipianamente enceguecido y cristológicamente crucificado, el hecho de que lo humano siga siendo referente y fundamento de la realidad virtual, hace entrar a la trama diegética en un cortocircuito insuperable, como sucede con toda ficción. Nunca se desmiente que los humanos están encapsulados y conectados a una realidad virtual. El núcleo humano, con su pulsión de libertad, su dignidad y su finitud, sigue siendo el fundamento de la ciencia, de la tecnología, de las máquinas y de la inteligencia artificial. La película, en suma, es una ingeniosa metáfora de la explotación del ser humano por el ser humano, mediada por la ciencia y la tecnología, lo que Marx había conceptualizado como la subsunción real del trabajo en el capital. Es también una metáfora de las ilusiones de la emancipación humana, pues ésta siempre se ha de enfrentar al eterno retorno de lo mismo, la inagotable repetición de los ciclos políticos que revelan que el sistema se reproduce con independencia de quiénes gobiernen.

La Matrix es la realidad virtual, y aunque tiene un soporte material indudable (los seres humanos de carne y hueso encapsulados y conectados a las máquinas), es un universo simulado. En este sentido, la Matrix es una apropiada representación diegética de la realidad virtual del ciberespacio, el cual tiene ciertas características que lo sitúan solamente como una extensión más compleja del universo de sentido de la forma social establecida. Es necesario entonces, vincular la forma social moderna con la generación del ciberespacio, a fin de procurar una interpretación que no se deje llevar ingenuamente por el fetichismo de internet y las nuevas socialidades a él asociadas. El ciberespacio, ciertamente, hace crecer exponencialmente el espacio público, pero no necesariamente implica mayor racionalidad o mayor ilustración. Por el contrario, la internet puede ser utilizada para un mayor control sobre las personas, y también, como un mecanismo de poder que agudiza la confrontación intraciudadana. Por supuesto que la política tradicional, heredada de la segunda postguerra, ha sido atropellada y reformulada por el impacto de internet. Para hacer política ya no se puede prescindir del espacio virtual. Pero esto

no ha significado mayor democracia o mayor participación reflexiva de los ciudadanos. Los movimientos sociales que han tenido un uso político de internet han mostrado limitaciones importantes. En esta tesitura, la política ciertamente es redimensionada, pero no cambia su sustancia. Este redimensionamiento tiene las limitaciones propias del ciberespacio, pues éste sólo reduplica el espacio virtual que ya existía desde que las mediaciones entre seres humanos adquieren la forma del valor-precio de las mercancías, quedando instaurado el reino de las abstracciones reales.

El desierto de lo real y las ilusiones del ciberespacio

No obstante los desacuerdos que existen entre Rita Segato (2003) y Slavoj Žižek (2006), hay que reconocer que han intentado vincular creativamente el psicoanálisis lacaniano con los fenómenos asociados con la red, la internet, el ciberespacio, lo cual ha resultado en un método muy sugerente para interpretar el impacto de la internet en diversos ámbitos de la vida social.² En lo que podríamos llamar el psicoanálisis de la *web*, es posible advertir la naturaleza y profundidad de los cambios suscitados —en la vida social— a partir de internet.

² Rita Segato dice que ella publicó en inglés un artículo en 1995, el cual se tradujo al español en 1998. No fue sino hasta 1999 que Slavoj Žižek publicó un análisis del papel de la fantasía en el ciberespacio. Este desfase temporal le lleva a Segato a sugerir que el filósofo esloveno retomó sus tesis: Žižek presenta “formulaciones muy semejantes a las mías en este trabajo. En él, Žižek también hace referencia a la pasividad del Tamagochi, motivo de mi epígrafe, y al igual que yo, se pregunta sobre el impacto de las conversaciones por internet en la formación edípica del sujeto. Žižek se interroga de la misma manera que lo hago yo, sobre si esta nueva tecnología tendría efectos transformadores y nos permitirá superar el impasse edípico, resultando en nuevas formas de emergencia del sujeto...” (Segato, 2003, p. 149). Este reclamo de originalidad está absolutamente infundado. El desarrollo del filósofo esloveno, como se verá, no le debe nada al de Segato.

Los comentarios tanto de Žižek como de Segato, ya acusan el paso del tiempo. No es que sean tan viejos, sino que el tiempo de la tecnología es distinto al tiempo cronológico. Éste, que tradicionalmente se contrastaba respecto del tiempo lógico y del tiempo psíquico, ahora también sucumbe ante el tiempo vertiginoso de las innovaciones tecnológicas. Así como hay un tiempo cronológico, otro lógico y otro tiempo psíquico, existe la relativización del tiempo en términos tecnológicos. Hacia 1995 existían los foros virtuales de discusión; en ellos la participación no tenía fotografía ni video de quienes participaban. Se comenzó a abrir paso el avatar como el representante virtual de la persona de carne y hueso que intervenía. Para Segato, en realidad no existe interacción ni comunicación verdadera, pues en las conversaciones virtuales:

[...] no hay otro que auténticamente me interpela [...] Se trata de una retórica retroalimentadora de la fantasía —la intocable, sagrada y solipsista fantasía [...]— un discurso autodirigido y no un discurso para otro [...] Se trata de poder encarnar un cuerpo imaginario cuya única materialidad es la materialidad del cuerpo digitado [...] El monitor es, así, un espejo donde la alteridad es sólo un espejismo. Se trata de una escena netamente narcisista [...] mi tesis es aquí que una vez que se asume como posible prescindir de la materialidad del cuerpo, el sujeto se arriesga a quedar atrapado en su fantasía, a volverse incapaz de relacionarse, prisionero de una ficción de completud (Segato, 2003, pp. 171-173).

En resumen, el espacio virtual, en lugar de promover una nueva escala de la comunicación, lo que genera es un agrandamiento patológico del Ego, pues implica:

- La anulación de la división interna del sujeto.
- La anulación del tercero o principio de la ley social.
- La anulación de los otros.

Por supuesto, Slavoj Žižek desarrolla sus razonamientos sobre el ciberespacio, muy alejado de las tesis de Segato: para nada se parecen, salvo en el tema. Y es que la recuperación del psicoanálisis que hace el filósofo esloveno no se reduce a urdir una retórica que canaliza su propio pensamiento, sino que consiste en una superación conceptual; por eso Žižek penetra filosóficamente al fondo de los significados del espacio virtual.

Para hacerlo, en primer lugar retoma el ocasionalismo de Malebranche:

Lo que define propiamente la ‘dimensión humana’ es la presencia de una pantalla, de un marco que nos permite comunicarnos con un universo virtual ‘suprasensible’ para el que no hay lugar en la realidad [...] Virtual es el espacio que vemos en la pantalla de la interfaz, este universo de signos e imágenes fascinantes por el que podemos deslizarnos libremente, el universo proyectado en la pantalla que crea una falsa impresión de ‘profundidad’ [...] No hay orden simbólico sin espacio fantasmático, no hay orden ideal del logos sin Otro Escenario ‘virtual’, pseudomaterial, del que puedan llegar apariciones fantasmáticas (Žižek, 2006, p. 210).

En el universo virtual, la imagen del sujeto es externalizada bajo la forma de un sustituto:

[...] de modo que el cuerpo que es ‘mío’ en la ‘vida real’, se ve cada vez más reducido a un resto excremental [...] pero como la propia experiencia de nuestro cuerpo es ya siempre ‘virtual’ o simbólicamente mediada, este cuerpo al que estamos obligados a regresar no es el cuerpo de la plena experiencia de uno mismo, de la ‘realidad verdadera’, sino un resto informe, el horror de lo Real” (Žižek, 2006, p. 217).

Dicho con otras palabras, el ciberespacio no implica la construcción de una realidad que niegue la realidad material ni tampoco la realidad

social del intercambio mercantil y la acumulación del capital. Lo que sí sucede es la ampliación y complejización de las mismas relaciones de mercado. Por tanto, la idea de que con el ciberespacio asistimos al retorno del pensamiento salvaje, de lo sensual, de la libertad natural, y la idea de que en cambio, asistimos al paso de la cultura moderna del cálculo a la cultura postmoderna de la simulación, se revelan como míticas.

No es extraño, pues, que Malebranche anticipara la famosa observación de Lacan sobre la locura (‘Un loco no es sólo un mendigo que se cree rey, sino también un rey que se cree rey’, es decir, aquel que funda directamente su mandato simbólico en sus propiedades naturales inmediatas): de modo estrictamente análogo, Malebranche sostiene que un loco no es sólo una persona que siente su mano derecha sin tenerla realmente, es decir, que siente dolor en miembros de los que carece, sino también una persona que siente la mano que realmente tiene, pues al pretender que siente directamente la mano, confunde dos manos ontológicamente diferentes, la mano material, corporal, y la representación de la mano en mi mente, que es la única de la que soy directamente consciente [...] Malebranche tanea aquí la problemática de los dos cuerpos, el material y el sublime: el hecho de que pueda sentir plenamente un miembro que no tengo, demuestra que la mano que siento no es la mano corpórea, sino la idea de esta mano introducida en mi mente por Dios (Žižek, 2006, p. 234).

El ciberespacio, entonces, radicaliza la escisión constitutiva del orden simbólico ya existente, pero no genera uno nuevo. La escisión entre la realidad ordinaria y “el vacío de lo real”, sigue siendo llenado con contenido fantasmático, pero ahora con una mayor gama de recursos imaginarios. De esta manera, la ampliación a niveles insospechados del ciberespacio, sólo amplía los contenidos ilusorios de aquello que colma fantasmáticamente la fractura “elusiva e intangible” que sostiene a la realidad.

Žižek también revisa la tesis según la cual el ciberespacio implica la disolución de la autoridad:

Justo cuando ya no hay nadie que nos diga lo que queremos, cuando toda la carga de la elección reposa sobre nuestros hombros, es cuando la dominación del gran Otro es más completa, y la capacidad de elección se diluye, es decir, se convierte en pura apariencia. Resulta tentador parafrasear aquí la conocida inversión lacaniana de Dostoievski (‘Si no hubiera Dios, nada estaría permitido’): si no hay ninguna elección forzada que limite el campo de la libre elección, desaparece la propia libertad de elección (2006, p. 253).

Žižek aplica los razonamientos lacanianos para tratar de ser original en su análisis del ciberespacio. En este sentido, su tesis va dirigida a demostrar que el ciberespacio desnuda el núcleo fantasmático más íntimo de nuestro ser de forma mucho más directa, y por lo tanto, “nos deja totalmente vulnerables e indefensos”. O sea: no más libertad sino menos libertad. De la misma manera, recuperando este razonamiento, podemos afirmar que en los procesos políticos mediatizados por internet no hay mayor participación, ni mayor democratización, ni mayor ilustración, sino todo lo contrario.

Žižek clasifica en cuatro grandes versiones las interpretaciones de la economía libidinal/simbólica implicadas en el ciberespacio:

- La suspensión psicótica de Edipo (Jean Baudrillard, Paul Virilio). La apariencia no tiene nada que ver con la idea postmoderna del simulacro universalizado “donde la realidad misma se vuelve indistinta de su doble simulado [...] Lo que desaparece en la actual plaga de simulaciones digitales no es lo real firme, verdadero, no simulado, sino la *apariencia misma*” (2006, p. 263). Otra versión del mismo recurso postmoderno, representada por Sandy Stone y Sherry Turkle, apunta a interpretar que el ciberespacio anuncia el fin del *cogito* cartesiano como sustancia pensante. La ideología de la autocreación estética señala

que “el ciberespacio me libera de los vestigios de las limitaciones biológicas y eleva mi capacidad de construir libremente mi Yo, de abandonarme a una multitud de identidades cambiantes” (Žižek, 2006, p. 265).

- La continuación del Edipo por otros medios: en el ciberespacio hay continuidad con el modelo edípico de subjetivización:

[...] el ciberespacio retiene la estructura edípica fundamental de un Tercer Orden interpuesto, que por su misma capacidad de mediación/mediatización, sostiene el deseo del sujeto, al tiempo que actúa como agente de la Prohibición que impide su gratificación plena y directa. [...] En resumen, inter-faz significa precisamente que mi relación con el otro nunca es *faz-a-faz*, que siempre se halla mediatizada por una maquinaria digital interpuesta que ocupa el lugar del ‘gran Otro’ lacaniano, un orden simbólico anónimo cuya estructura es la de un laberinto: ya me limite a ‘curiosear’, a errar por un espacio infinito donde los mensajes circulan libremente y sin destino fijo, mientras que el Todo —esa inmensa circuitería de murmuraciones— permanece siempre más allá de mi comprensión (Žižek, 2006, p. 266).

- La escenificación perversa de la ley: la perversión es la denegación de la castración.

El aspecto siniestro del doble, su diferencia respecto a otros objetos del mundo interior no procede sólo del parecido que guarda conmigo, sino del hecho de que da cuerpo a aquello que es en mí, más que yo mismo, al objeto inaccesible/inconcebible que soy yo, es decir, aquello que siempre falta en la realidad de mi autoexperiencia [...] (Žižek, 2006, p. 276).

La concepción lacaniana de la perversión (el ritual perverso) es un proceso que lejos de minar la Ley simbólica, supone un intento

desesperado —por parte del sujeto— de escenificar la instauración del imperio de la Ley, su inscripción en el cuerpo humano. Así deben interpretarse las tendencias artísticas recientes de las *body-performances* masoquistas; más aún, diversos recursos de llevar a lo real del cuerpo la inscripción de la marca de la ley (como los tatuajes) son una respuesta más a la desintegración del imperio de la Ley, un intento de restaurar la Prohibición simbólica.

El atravesamiento del fantasma: La capacidad del ciberespacio de exteriorizar nuestras fantasías más íntimas en toda su inconsistencia, abre la posibilidad de actuar el soporte fantasmático de la existencia hasta la fantasía fundamental sadomasoquista que nunca podrá ser subjetivada.

Se nos invita así a arriesgarnos a la experiencia más radical imaginable: el encuentro con nuestro Yo nouménico, con el Otro Lugar donde se escenifica el núcleo forcluido del Ser del sujeto [...] Lejos de esclavizarnos a estas fantasías y convertirnos en ciegos títeres desubjetivados, el ciberespacio nos permite tratarnos de modo jugueteón y ganar de este modo un mínimo de distancia hacia ellos: en resumen, alcanzar lo que Lacan llama el atravesamiento del fantasma, recorrer, atravesar el fantasma [...] Cómo vaya a afectarnos el ciberespacio no es algo que esté directamente inscrito en sus propiedades tecnológicas; depende más bien de la red de relaciones socio-simbólicas (de poder y dominación, etcétera) que siempre-y-a sobre-determinan la forma en que nos afecta (Žižek, 2006, pp. 282-283).

No está de más recuperar algunas tesis básicas de Žižek para contextualizar su interpretación sobre el ciberespacio. Cuando lee la sociedad moderna desde la convicción de que Marx inventó el síntoma (tesis debida a Lacan), encuentra que en efecto, la realidad de la sociedad capitalista se juega en el terreno de la ficción. De la mano de Sohn-Rethel (1979), Žižek ubica la lógica abstracta del intercambio mercantil como la base de la instauración de poderes ficticios sobre

los seres humanos. En los hechos, los seres humanos seguimos siendo seres sociales, gregarios, colectivos, políticos; en suma, formamos parte de un organismo social que aparece como ya dado.

El propietario que participa en el acto de intercambio procede como un ‘solipsista práctico’: desdeña la dimensión universal y sociosintética de su acto, reduciéndolo a un encuentro casual de individuos atomizados en el mercado. Esta dimensión social ‘reprimida’ de su acto emerge, por consiguiente, en la forma de su contrario, como Razón universal dirigida a la observación de la naturaleza [...] La paradoja crucial de esta relación entre la efectividad social del intercambio de mercancías y la ‘conciencia’ del mismo es que [...] ‘este no-conocimiento de la realidad es parte de su esencia’: la efectividad social del proceso de intercambio es un tipo de realidad que sólo es posible a condición de que los individuos que participan en él *no* sean conscientes de su propia lógica; es decir, un tipo de realidad *cuya misma consistencia ontológica implica un cierto no-conocimiento de sus participantes*: si llegáramos a ‘saber demasiado’, a perforar el verdadero funcionamiento de la realidad social, esta realidad se disolvería” (Žižek, 1992, p. 46).

Y para rematar: “*Ideológica* no es la *falsa conciencia* de un ser (social), sino este ser en la medida en que está soportado por la *falsa conciencia*” (Žižek, 1992, p. 47). Žižek entrecomilla esta *falsa conciencia* para hacer énfasis en que la ilusión, la ficción, y aun el simulacro, completan la realidad para el sujeto.³

³ Žižek hace una sutil distinción entre apariencia y simulacro: “el simulacro es imaginario (ilusión), mientras que la apariencia es simbólica (ficción); cuando comienza a desintegrarse la dimensión específica de la apariencia simbólica, lo imaginario y lo real se vuelven cada vez más difíciles de distinguir. La clave para entender el universo actual de simulacros, donde lo real es cada vez menos distinguible de su simulación imaginaria, reside en la retirada de la ‘eficiencia simbólica’. La distinción crucial entre el simulacro (superposición con lo real) y

El universo de ficciones se sintetiza en el precio de las mercancías, el poder del dinero, los flujos financieros globales y todas las operaciones que concretan el imperio del valor de cambio en la sociedad: he ahí el mundo efectivamente real del cual el mundo material es una *ex-posición*. La vida material, referente básico de la realidad, se invierte y ahora queda puesta como el resultado de la vida formal de las cosas-mercancías. La vida material se experimenta únicamente si está codificada de acuerdo con las normas de la formalidad mercantil capitalista.

A partir de estas tesis básicas de Žižek, es posible argüir que el proceso se replica también en la vida política.

Quando el Estado se siente y piensa como un objeto separado de los seres que lo han creado, contemplamos de frente la estatificación de la política. En este momento el Estado se presenta como un poder concentrado que ha escapado del control de los seres humanos. ¿Qué significa esto? Si demostramos que el Estado, aun en sus manifestaciones más empíricas, es un conjunto de relaciones estabilizadas, y que esas relaciones son entre seres humanos, el hecho de que el Estado aparezca como objeto y existiendo por fuera de los sujetos revela entonces un profundo divorcio entre la relación y sus formas de existencia empírica. Por deducción: si el Estado es un conjunto de relaciones entre los miembros de una sociedad y éstos piensan y sienten que el Estado es una cosa ajena a ellos, entonces hay algo más que una falta de perspicacia o de entendimiento que produce en la mente de los sujetos la falsa idea de que no forman parte del Estado. [...] La *relación Es-*

la apariencia es particularmente reconocible en el campo de la sexualidad, como por ejemplo, en la distinción entre pornografía y seducción: la pornografía ‘lo enseña todo’, ‘es sexo real’, y por este mismo motivo produce un mero simulacro de sexualidad, mientras que el proceso de la seducción consiste enteramente en un juego de apariencias, insinuaciones y promesas, y evoca por ello mismo el dominio elusivo de la Cosa sublime suprasensible” (Žižek, 2006, p. 263-264).

tado tiene también formas de existencia subjetivas” (Ávalos, 2001, p. 252).

Precisamente, en el propio concepto de Estado se encuentra incluido el hecho de que sea una cosa o un aparato que no pertenece a los ciudadanos, sino que se instaura como un gobierno, representativo en el mejor de los casos, pero siempre “ajeno y extraño” al público ciudadano. Este caso peculiar de anamorfosis hace explicable el misterio del Estado en su doble inscripción, como comunidad política ilusoria, por un lado, y como autoridad suprema con sus cinco monopolios característicos, por otro. El Estado, en tanto abstracción real, puede quedar ensamblado y armonizado con el ciberespacio. El Estado digital, la transparencia, la gobernanza, la eficiencia y eficacia en sus tareas fundamentales, son hoy en día, las expresiones de esta armonización posible.

La subsunción de internet en el capital

La naturaleza de internet ha hecho volar la imaginación al grado de formular tipos de sociedad que no han existido ni existirán jamás. Incluso se ha llegado a hablar de un socialismo libre de Estado:

No estamos hablando del socialismo político de tu abuelo. De hecho, hay una larga lista de movimientos pasados que este nuevo socialismo no es. No es lucha de clases. No es anties-tadounidense; de hecho, el socialismo digital podría ser la última gran innovación hecha en Estados Unidos. Mientras que el socialismo de la vieja escuela era un arma del Estado, el socialismo digital es socialismo sin el Estado. Esta nueva marca de socialismo opera en el reino de la cultura y la economía, más que el gobierno [...] En lugar de granjas colectivas, nos reunimos en mundos colectivos. En lugar de fábricas estatales, tenemos fábricas de escritorio conectadas a cooperativas virtuales. En lugar de compartir picos y palas, compartimos

scripts y API. En lugar de enfrentarnos a burócratas sin rostro, tenemos meritocracias sin rostro donde lo único que importa es que las cosas se hagan. En lugar de producción nacional, tenemos producción de pares. En lugar de subsidios y racionamientos gubernamentales, tenemos un botín de servicios y bienes comerciales gratis. [...] el nuevo socialismo no es ni el comunismo clásico de arquitectura centralizada sin propiedad privada ni el caos egoísta y concentrado del libre mercado. En lugar de eso, es un espacio de diseño emergente, en el que la coordinación descentralizada del público puede resolver problemas que ni el comunismo puro ni el capitalismo puro pueden resolver (Kelly en Peirano, 2019, p. 186).

El internet es hijo de la Guerra Fría, y por tanto, es el producto de un desarrollo científico y tecnológico enmarcado históricamente en la lucha por el control de territorios, materias primas y mercados. Desde sus orígenes (Peirano, 2019) quedó vinculado con un razonamiento geopolítico: cómo resistir adecuadamente un ataque nuclear; la respuesta lógica fue la descentralización —tanto del poder armado como de la información—, mediante una infraestructura interconectada. Posteriormente, pero en muy poco tiempo, internet estaba revolucionando la economía y la vida social en su conjunto. La globalización, en tanto proceso de construcción de la aldea global, es realizable gracias a internet, que es su columna vertebral. Pero entonces la forma de civilización capitalista es la que crece, se expande y se profundiza, con todas las contradicciones que ello implica.

El universo virtual creado por internet es el resultado de un desdoblamiento de la forma social del capital, la cual ya implicaba la realidad del imaginario valor de cambio. Se trata de la forma valor como vínculo entre personas de carne y hueso subordinadas al signo monetario del dinero, que a su vez es expresión de un proceso social de poder y dominación llamado *capital*.

Al ser sujeto de lenguaje, el ser humano vive desde el principio dos existencias: la material inmediata de su ser biológico corporal, y aquella otra construida por las palabras entrelazadas, asociadas con

imágenes, que tienen como sede la conciencia. En este supuesto están ancladas las diferentes formas históricas. La forma valor, que es la expresión moderna del desdoblamiento humano aludido, desarrolla un lenguaje adicional expresado en el signo monetario/dinerario: se inaugura así la época de la abstracción real como el poder adquirido por los signos dinerarios. Las personas quedan vinculadas por signos que adquieren vida propia y poder autónomo sobre sus creadores. La forma política correspondiente envuelve y universaliza a los individuos desiguales en una igualdad jurídica garante de la libertad. Este “cielo del mundo político” vehiculiza e institucionaliza las contradicciones sociales, y sobre esa base construye una comunidad ilusoria. Pues bien: la ciberpolítica sería una expresión agudamente virtualizada de esa comunidad política. El espacio público encuentra así un referente real a través de internet. Este proceso de derivación quedaría esquematizado así:

Lenguaje → forma valor → forma política → ciberpolítica

La ciberpolítica, entonces, quedaría conceptualizada como un desarrollo intensivo y extensivo de la política ya mediatizada por los medios electrónicos de la segunda postguerra, pero ahora en una nueva dimensión; sería una versión superada de la forma política moderna.

De la política a la ciberpolítica

Existen al menos cuatro grandes sentidos para la comprensión de la política: en sentido laxo, significa la administración de un Estado, lo que está a cargo de los políticos profesionales; en sentido estricto, en cambio, significa la actividad específicamente humana de organización de la vida en común a través de la palabra. En un sentido amplio, complementario con la definición anterior, abarcaría distintas prácticas humanas no directamente vinculadas con la relación gobernantes/gobernados, pero donde estaría en juego el largo y complejo proceso de constitución de la ley y del sentido de lo justo en una sociedad, por lo

cual abarcaría también la educación y su fundamento pedagógico, así como la determinación de las reglas sociales que regulan la producción de la vida material. Así, la política en sentido amplio también queda referida a la práctica humana de determinar los parámetros en los que se mueve auténticamente una sociedad en cuanto a sus valores fundamentales. Así, habría una trama real del poder real, más allá de las instituciones específicamente políticas, como son las instancias representativas que gobiernan y administran la cosa pública, que legislan y que juzgan de acuerdo con el derecho. Desde la antigüedad grecolatina la política parte de la *physis*, de la naturaleza, pero no la altera, porque no puede contra las leyes de la necesidad; en cambio, sí manifiesta todo su poder respecto de las cosas que pueden ser de una manera o de otra: el gobierno, fuertemente asociado con la educación en tanto formación del carácter, significa conducir o guiar las pasiones de acuerdo con el *logos* o la razón. Este mismo espíritu de la política se mantuvo en la época moderna.

La política como conducción de las pasiones

Maquiavelo escribía:

[...] en general se puede decir de los hombres lo siguiente: son ingratos, volubles, simulan lo que no son y disimulan lo que son, huyen del peligro, están ávidos de ganancia; y mientras les haces favores son todo tuyos, te ofrecen la sangre, los bienes, la vida, los hijos [...] cuando la necesidad está lejos; pero cuando [esa necesidad] se te viene encima, vuelve la cara [...] Los hombres siempre te saldrán malos a no ser que una necesidad los haga buenos [...] Los hombres proceden de distinta manera para alcanzar el fin que cada uno se ha propuesto, esto es, gloria y riqueza (Maquiavelo, 2001, p. 88-89).

Se trata, en efecto, de un indubitable diagnóstico de la célebre “naturaleza humana”. El autor florentino sólo es un eslabón de una

larga cadena de diagnósticos similares. Lo que mueve a los hombres es el afán de poder, sentenciaba Thomas Hobbes, lo que no es un juicio moral, sino meramente descriptivo. “Por naturaleza” los hombres están constituidos así: buscan el placer y huyen del dolor; lo hacen por sobrevivencia e incluso por instinto, sólo que actúan también por pasiones y por el concurso de la razón. Precisamente como resultado de una mezcla de miedo y razón, concluyen que han de acordar con todos los demás el sometimiento a una autoridad suprema. Se genera una instancia abstracta, pero que posee características concretas:

[...] gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*), que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural, para cuya protección y defensa fue instituido, y en el cual la *soberanía* es una alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros *funcionarios* de la judicatura y del poder ejecutivo, nexos artificiales; la *recompensa* y el *castigo* (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los *nervios* que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la *riqueza* y la *abundancia* de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* (la *salvación del pueblo*) son sus negocios; los *consejeros*, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes*, una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia*, es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*; la *guerra civil*, la *muerte* (Hobbes, 1982, p. 3).

He ahí el nacimiento del Estado como relación social formalizada y cristalizada, como proceso, como procedimiento y como complejo institucional que reposa en la coerción, o sea, en la violencia física concentrada y centralizada. La autoridad del Estado es una consecuencia, entonces, de la naturaleza humana. Como no somos ángeles ni dioses, requerimos diques que refrenen el impulso agresivo, dedu-

cido por Hobbes del análisis físico de los cuerpos y de la especulación sobre el hombre empírico, sin percatarse que ese hombre ya estaba mediado por el tipo social dominante. Los “clínicos de las pasiones” suponen que analizan al hombre en abstracto, pero se encuentran con el hombre del mundo burgués.

Spinoza, Locke, Rousseau, Kant y Smith, observan al complejo pasional como plataforma de la acción. De ahí provienen las dos grandes instituciones de la modernidad: el mercado y el Estado. Ambas también concentran de manera sublimada las pasiones de donde proceden. El mercado canaliza a través de la propiedad, la adquisición y el consumo, todo ese impulso o potencia que conduce a la satisfacción (parcial y siempre renovable) del deseo, que por lo demás colma la necesidad material pero también la de experimentar el poder. En cuanto al Estado, concentra la necesidad de seguridad, protección, amparo y certeza; aminora el miedo y regula la realización de todas las demás pasiones destructivas. Las pasiones encuentran ahora una nueva codificación, pues han de hallar un lugar en el mercado o en el Estado. Lo que exceda a lo domesticable, de acuerdo con las reglas del mercado, queda a cargo del Estado para darle cauces, domeñarlo. La “insociable socialidad” del hombre no tiene más remedio que institucionalizarse en el Estado civil: se renuncia a la libertad natural para recuperar la libertad, pero ahora ya de carácter civil y político. La libertad “en bruto” del estado de naturaleza (que por lo demás, es la libertad más elemental, básica, primitiva: hacer lo que se quiere), se transmuta en la libertad positiva en Rousseau y Kant: no obedecer a otra ley que aquella que yo mismo me he dado. El derecho concreta la libertad, de donde se deduce que el Estado —en tanto orden jurídico— es una condición de existencia colectiva de la libertad efectiva y de segundo orden, pues es una libertad ya no natural sino civil. Pero el precio que hay que pagar es que el ser humano ha de refrenar o reprimir el impulso de las pasiones, o al menos, sublimarlas.

En Freud lo que se contiene, detiene, reprime o reconduce, es la energía libidinal, sexual, que frustra su destino natural. Las pasiones han dejado su lugar a la pulsión, que es una agencia representativa

del impulso natural a la reproducción, pero que en Freud adquiere un sentido específico de vinculación con la madre. El complejo pasional se reduce a la pulsión de vida o Eros, y sólo más tarde, a la pulsión de muerte o Tánatos. De la represión proviene el malestar que experimenta el hombre moderno, según esta influyente versión. El diagnóstico freudiano, sin embargo, sigue siendo similar al de Maquiavelo y Hobbes:

[...] el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo. '*Homo hominis lupus*': ¿quién, en vista de las experiencias de la vida y de la historia, osaría poner en entredicho tal apotegma? (Freud, 1997, p. 108).

Y construyendo cimientos sobre esta consideración, hay una especie de reiteración del razonamiento hobbesiano:

Originariamente, en efecto, la renuncia de lo pulsional es la consecuencia de la angustia frente a la autoridad externa; se renuncia a satisfacciones para no perder su amor. Una vez operada esa renuncia, se está, por así decir, a mano con ella; no debería quedar pendiente, se supone, sentimiento de culpa alguno. Es diverso lo que ocurre en el caso de la angustia frente al superyó. Aquí la renuncia de lo pulsional no es suficiente, pues *el deseo persiste* y no puede esconderse ante el superyó. [...] una desdicha que amenazaba desde afuera —pérdida de amor y castigo de parte de la autoridad externa—, se ha trocado en una desdicha interior permanente, la tensión de la conciencia de culpa (Freud, 1997, p. 123).

Si vinculamos, como hace el propio Freud, la conciencia moral kantiana con esta formulación de su génesis pulsional, lo que hallamos es que el orden moral no es individual sino social, y está histórica y culturalmente determinado. La “educación moral” no la inventa el individuo, sino que le viene de fuera en el mismo proceso de su formación como sujeto, es decir, va a la par con su inmersión en el lenguaje. Y precisamente la conciencia moral es una serie de enunciados con valencia pulsional, pues ligan el “deber ser” con las pasiones, las pulsiones con los afectos, las emociones y los sentimientos. No es entonces ninguna casualidad que Adam Smith, el profesor de filosofía moral, haya tratado los “sentimientos morales” como la base de su fundamentación de la naturalidad del libre mercado. El “remordimiento de conciencia” sería el nombre ordinario del “sentimiento de culpa” al que se refiere Freud, y siguiendo las huellas del psicoanálisis, estaría en la base de la obediencia a la autoridad política, ya que representa el lugar del padre ausente por parricidio. Es ésta una respuesta posible al clásico planteamiento de las razones por las que se obedece. De nuevo, las pasiones ocupan un lugar destacado en la explicación. Una mezcla de miedo y razón lleva a los hombres a evaluar la necesidad de instaurar al Leviatán, según Hobbes. El miedo, asociado con la coerción, se destaca siempre cuando se indagan las razones de la obediencia. Pero el afán de poder, la ambición, la concupiscencia, en suma, todo lo que puede abarcar la noción de interés, se erige en una poderosa razón de la obediencia más bien estratégica.

El ciberespacio, en abstracto, representa una gran oportunidad tecnológica para avanzar —en un sentido civilizatorio— hacia una política que pueda ser más reflexiva, y así fortalecer las bases ilustrada, liberal, republicana y democrática en la configuración de la vida pública. Pero en concreto, lo que ha sucedido es todo lo contrario: la técnica, al estar subsumida en los procesos relacionales de personas que dominan a otras personas en una estructura jerárquica de poder piramidal, tan sólo reproduce —en una escala ampliada y en una configuración compleja— las formas sociales establecidas. La ilusión se resquebraja. Los periodistas y personas comprometidas con la libertad de expresión, que han arriesgado sus vidas y su seguridad

para entregar al ciudadano común los documentos secretos y clasificados que comprueban el verdadero papel de los Estados Unidos en el control geopolítico y geoestratégico del mundo, hoy se encuentran procesados judicialmente: Julian Assange, Chelsea Manning y Edward Snowden, han sido sometidos al poder coercitivo del imperio y sus aliados, inventando delitos, acusando falsamente y sin pruebas, en una lógica claramente inquisitorial. Confiaron en la Ilustración, el derecho y la libertad, pero no son esos los componentes de la trama real del poder real.

La Web 2.0 y su reverso obscuro

En este contexto se ha abierto paso una versión nueva del ciudadano mediático formado por los medios de comunicación de masas tradicionales, especialmente la televisión, el radio y el cine: la nueva configuración del “cielo político” es el ciudadano digital.

El ciudadano digital de nuestros tiempos se desenvuelve con gran facilidad y sin necesidad de grandes conocimientos informáticos en el ciberespacio. Ya no necesita hacer las enormes filas para pagar sus deudas bancarias o sus servicios; basta con contar con una computadora de escritorio, una computadora portátil o bien un *smartphone*, para realizar una transferencia interbancaria y ¡listo!, el pago está hecho. La comunicación con amigos, familiares, con nuestra pareja, etcétera, también se ha visto modificada. El correo electrónico, el SMS (*Short Message Service*) y las llamadas *online* le permiten al ciudadano de hoy mantener comunicación constante, incluso en tiempo real. El *facetime*, por ejemplo, permite no sólo escuchar la voz, sino que da lugar a un encuentro cara a cara a través del ciberespacio.

En esta tesitura, surge una nueva modalidad de activismo, el cual se desenvuelve básicamente en el ciberespacio, pero no se reduce a él. El activismo digital, también conocido como ciberactivismo, activismo en internet, activismo *web* o activismo *online*, se define como:

[...] toda estrategia que persigue el cambio en la agenda pública, la inclusión de un nuevo tema en el orden del día de la gran discusión social, mediante la difusión de un determinado mensaje y su propagación a través del ‘boca a boca’ multiplicado por los medios de comunicación y publicación electrónica personal (De Ugarte, 2007, p. 84).

El ciberactivista es entonces, cualquier usuario que haga uso de las redes sociales con fines lúdicos, comerciales, sociales, o bien, políticos. El que nos interesa es justamente este último: el ciberactivista político.

El ciberactivista político, propiamente dicho, se caracteriza por el dualismo red-AFK (*Away from keyboard*). Básicamente, se refiere a la actividad política en el ciberespacio, y a la que se lleva a cabo fuera de él. Esta última es la actividad que realizaba el activista de antaño. Las actividades del ciberactivista derivan, entonces, de la naturaleza dual red-AFK, del uso de los dispositivos tecnológicos y de la acumulación de información relevante para formar opinión pública, conocida como *open data*, información abierta (De la Cueva, 2015).

Las herramientas digitales utilizadas por los ciberactivistas han ido cambiando, al mismo tiempo que avanza el desarrollo tecnológico. En su momento fueron los SMS, el correo electrónico y los blogs,⁴ pero con la Web 2.0, adviene una nueva manera de mantenerse en contacto no sólo con personas conocidas cara a cara, sino también se abre la posibilidad de establecer contacto con usuarios variados, pertenecientes a distintos ámbitos, a quienes se puede invitar a sumarse a una causa en común.

⁴ Los blogs son “sistemas personales, automáticos y sencillos de publicación, que al extenderse, han permitido el nacimiento del primer gran medio de comunicación distribuido de la historia: la blogósfera, un entorno informativo en el que se reproducen los presupuestos, las condiciones y los resultados del mundo plurárquico” (De Ugarte, 2007, p. 43). Se considera que la blogósfera representa el primer medio global de comunicación distribuida, es decir, una red de iguales, aunque haya nodos más conectados que otros.

Con la Web 2.0, las redes sociales se convierten en la herramienta digital más socorrida por los ciberactivistas, especialmente Facebook y Twitter. Plataformas como Change.org, Avaaz.org, Oiga.me, entre otras, son herramientas digitales a través de las cuales los ciberactivistas promueven que otros ciberactivistas firmen peticiones, las cuales son difundidas en sus redes sociales. Otra de las plataformas que más se utilizan es YouTube. Con esta plataforma emerge la figura del *vlogger*, el cual puede tratar temas de lo más diversos, incluyendo, obviamente, los que tratan sobre política.

Asimismo, con internet, y específicamente con la Web 2.0, surgen nuevas formas de activismo. Entre ellas encontramos al activista de sofá, cuya actividad no va más allá de compartir publicaciones (comparte una idea a través de una publicación, o bien, la firma de una petición). “Se trata de los efectos donde los agentes de la acción pretenden bien la creación de climas de opinión, bien que su acto locucionario sea replicado sin más” (De la Cueva, 2015, p. 97). Algunos ejemplos son los famosos *like* en Facebook, o el *retweet* en Twitter. A este tipo de activismo también se le conoce como *clicktivismo*. Otro tipo de activismo digital es el que se propone acciones más allá de un *like* o compartir una publicación. Este tipo de activismo es el que se caracteriza por la naturaleza dual que decíamos líneas atrás, a saber: red-AKF. El *hacktivismo*, que es básicamente el *hacker* con fines sociales.

Se podría pensar que con el advenimiento de la Web 2.0, y con todas las herramientas digitales que de ella se derivan, nos encontramos en una época con mayor libertad para expresar lo que pensamos, se permite la mayor participación por parte de los usuarios, dejando a un lado la pasividad caracterizada por el ciudadano mediático. Sin embargo, lo que en realidad se ha experimentado en los últimos años, es algo absolutamente distinto a lo que se planteaba cuando emergió la Web 2.0.

La ciberpolítica como retorno de las pasiones: ira, odio, miedo, devoción, envidia, indignación

De modo anti Ilustración, el *pathos* postmoderno que se ha instalado como significativo universal de la época contemporánea se ha abierto paso, paradójicamente, llamando la atención sobre efectos evidentes e innegables de la barbarie civilizatoria: la exclusión social ha conllevado migraciones, y en consecuencia, la exacerbación del racismo, del clasismo y de la xenofobia. La reivindicación del multiculturalismo se ha hermanado con la agenda de la Organización de las Naciones Unidas a favor de la niñez, el ambiente, las mujeres, los ancianos; en suma, los excluidos. La filosofía de la alteridad se ha recuperado como origen de fundamentación de esta agenda, y todo ello ha fortalecido las posiciones contra los colonialismos y el imperialismo. Todo parece encaminarse, entonces, al mejor de los mundos posibles, comandado por una especie de Estado mundial unificado, encarnado en las Naciones Unidas y su hegemonía unificadora basada en los derechos humanos. La aldea global de las redes sociales parece ubicarse como el mecanismo técnico que hace posible esta homogeneización civilizatoria. Sin embargo, el mensaje de las redes sociales está basado en la estética de la imagen (Sánchez-Martínez, 2019), y no exige un esfuerzo reflexivo. Hay contradicciones entre las posiciones ético políticas asociadas con la indignación postmoderna y la herencia de la Ilustración, en especial en cuanto a la experiencia de la libertad, los principios del derecho y el recurso a la razón. Proliferan las ideologías que aparentan ser de izquierda, pero que han mostrado su fuste fundamentalista (Otero Novas, 2001).

La agudización de las ideologías ha sido tan fuerte y penetrante en los últimos tiempos, que pasa desapercibido el hecho simple de que las nuevas militancias se vehiculizan —necesariamente— por las infinitas carreteras de internet, y que ello requiere de ciencia y tecnología que se compra y vende en el mercado, y que tiene propietarios, y que poseen modelos de negocios dinámicos, juveniles y extremadamente eficientes, eficaces y efectivos para acumular el capital. Hoy en día Amazon, Apple, Facebook y Google experimentan

un crecimiento tal que han desplazado en los niveles de acumulación del capital a empresas automotrices y petroleras, emblemáticas del siglo pasado. En 2006, las cinco empresas más grandes del mundo eran Exxon Mobil, con una capitalización de mercado de 540 mil millones de dólares, seguida por General Electric con 463 mil (millones de dólares), Microsoft con 355 mil, Citigroup con 331 mil y Bank of America con 290 mil. Ya para 2007 Apple había desplazado a la petrolera con un monto de casi 800 mil millones de dólares. La tendencia no ha hecho más que incrementarse en esta década, y hoy en día, los cuatro grandes dominan el mercado. Por ejemplo, el número uno es Amazon, con 433 mil millones de dólares.

La mejor manera de legitimar este proceso de acumulación (concentración y centralización del capital) es construyendo identificaciones imaginarias que recurren a los significantes más cercanos de la angustia de castración: Dios, amor, sexo, consumo (Galloway, 2019).

La reproducción del capital sigue siendo el pan nuestro de cada día, pero sus formas han cambiado ostensiblemente. La recién galardonada con el Premio Nobel de literatura 2019, Olga Tokarczuk, es mujer, polaca, feminista, vegetariana y ecologista. Quizá la conozca un público muy selecto; quizá algunos la lean a partir del premio; lo más seguro, sin embargo, es que lo que queda instalado en el imaginario es ejemplo de inclusión, reconocimiento e identidad: mujer, periférica, feminista, vegetariana y ecologista. Es lo de hoy. Por supuesto que hablamos de capital, de reproducción ampliada de capital, pero también hablamos de sensaciones, sentimientos, afectos, emociones, pasiones, pulsiones, deseos, sexo, experiencia de satisfacción; de frustración, desviación de la meta del cumplimiento del deseo, sublimación, cólera, ira, odio, miedo, fobia, y todos los complejos que mezclan estas respuestas de la naturaleza humana frente a un fenómeno o una constelación fenoménica de eso que solemos llamar “realidad”. Entonces tenemos la acumulación del capital que goza de cabal salud, y sus intersticios emocionales mediante los cuales se le garantiza. La producción material es una con la producción simbólica que también genera ganancias. La llamada “industria cultural” no sólo es una rama de la producción que finca sus ganancias

en eso que siempre se llamó “enajenación”, sino que juega un papel fundamental en la construcción de las identidades y en la generación de una reducción de angustia de los sujetos estresados, explotados, excluidos, y en última instancia, prescindibles. La ilusión de que son importantes es un gran negocio.

La fuerza política de internet y de las redes sociales se ha mostrado innumerables veces en el origen de movimientos predominantemente juveniles. Es comprensible el entusiasmo que generan por su frescura y creatividad, su solidaridad y desinterés, su sentido comunitario y su generosidad. Rossana Reguillo (2017), quien ha sido testigo de varios de estos movimientos, señala:

[...] aprehender #YoSoy132, o Nuit Debout u Occupy Wall Street, por ejemplo, como zonas de intensificación afectiva, permite captar el movimiento, las cascadas de acciones que de la red a la calle, y viceversa, van configurando, delimitando, produciendo un espacio-tiempo nuevo o distinto, que ya no obedece a los parámetros previos, sino que exige un trabajo colaborativo y una constante delimitación que se construye justamente a partir del reconocimiento de los afectos compartidos: una razón utópica o una esperanza utópica en términos de Bloch, un ‘principio esperanza’, que consiste en realizar el futuro en el presente. En la zona de intensificación afectiva, se actúa y se experimenta el mundo ‘como si’... ya fuéramos distintos, libres, posibles, otros [...] El *streaming*, el *post*, el *tuit* muchas veces retuiteado, el meme, la foto, el video: son herramientas de la zona de intensificación afectiva, que son capaces de recrear (casi sin pérdida) la emoción experimentada en la construcción del ‘como sí’, aunque ‘todavía no’, en el sentido de Bloch, un todavía no como conciencia anticipatoria (2017, p. 151).

La emoción y el entusiasmo por los jóvenes movilizados acentúa el romanticismo en la interpretación, lo que hace pasar casi inadvertida la carencia de un programa político unitario y coherente. La catarsis

sigue siendo del orden de las pasiones, y no sustituye a la razón en su papel fundamental de proporcionar un programa político realista y coherente.

La precariedad laboral, la experiencia de exclusión, el sentimiento de ser redundante, y especialmente las sombras de la ambigüedad que se asoman sobre un destino incierto, agitan el pensamiento con pasiones tristes, miedo, desesperanza, frustración, enojo, incluso ira. Es la tristeza el afecto que impregna el acto de inmolaición de Bouazizi; son el enojo y la indignación —pasiones tristes— los que convocan a los cuerpos en la calle y activan la insurrección en las redes. Y es una vez ahí, en el *occursus*, en el encuentro con las otras y los otros, que ya la pasión triste deviene alegría, esperanza. Algo ha empezado a cambiar (Reguillo, 2017, p. 153).

En efecto, no es la política ilustrada la que prima en las redes sociales. En una reedición de lo que acontecía en los medios tradicionales, impera la imagen, la indignación, el odio, el miedo, la devoción, la envidia y lo sexual erótico. Con estos componentes no se puede obtener sino un impulso hacia la política schmittiana de amigo/enemigo (Schmitt, 1985); es especialmente elocuente observar el modo en que cada una de estas ideologías sitúa al “enemigo” (convencional, real, absoluto, Schmitt *dixit*), pues puede ser el *inimicus* o el *hostis*, o de plano, ya en la frecuencia nacionalsocialista de Schmitt, aquel cuya mera existencia es un peligro para la mía.⁵

⁵ “El enemigo es simplemente el otro, el extranjero, y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido particularmente intensivo, algo otro o extranjero, de modo que en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero *descomprometido* y por eso *imparcial*” (Schmitt, 1985, p. 23). “Enemigo no es el competidor o el adversario en general. Enemigo no es siquiera el adversario privado que nos odia debido a sentimientos de antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que combate, al menos

El dogmatismo y la fe sustituyen a la reflexión racional y las bases científicas. Dominan las *Fake News*, la postverdad y la viralidad de los contenidos, todos ellos basados en las pasiones más primitivas y elementales. Basta aludir a los “linchamientos digitales” de los que fueron objeto en México Nicolás Alvarado y Marcelino Perelló (Olabuenaga, 2019), para percatarse de los niveles a los que puede llegar la indignación y el odio contra alguien.

Más recientemente, los movimientos feministas del #MeToo, #Ni Una Más, #Ni Una Menos, #Yo sí te creo, etcétera, han adquirido una fuerza global indudable. Pilar Álvarez en el periódico *El País* señala:

El nombre surgió, cómo no, de las redes sociales. ‘Si todas las mujeres del mundo que han sido acosadas o agredidas sexualmente escribieran *Me too* en su estatus... podríamos dar una idea de la magnitud del problema [...]’ Sin las redes sociales y

virtualmente, o sea, sobre una posibilidad real, y que se contrapone a otro agrupamiento humano del mismo género. Enemigo es sólo el enemigo público, puesto que todo lo que se refiere a semejante agrupamiento, y en particular a un pueblo íntegro, deviene por ello mismo público. El enemigo es el *hostis*, no el *inimicus* en sentido amplio” (p. 25). (“*Inimicus* es aquel que nos odia, *hostis* aquel que nos combate”). Es interesante observar que en este escrito Schmitt advierte la posibilidad de un concepto de “enemigo” absoluto, que resulta “inhumano”, porque se le concibe como un peligro que es necesario eliminar: “Tales guerras son necesariamente de una particular intensidad e inhumanidad, puesto que superando lo *político*, descalifican al enemigo inclusive bajo el perfil moral, así como bajo todos los demás aspectos, y lo transforman en un monstruo feroz que no puede ser sólo derrotado, sino que debe ser definitivamente destruido, es decir, que no debe ser ya solamente un enemigo a encerrar en sus límites”. Y agrega en una nota al pie, de 1959: Del concepto de enemigo empleado en el ensayo, “resulta con claridad que tal concepto halla su significado no en la eliminación del enemigo sino en el control de su fuerza, en la defensa respecto de él y en la conquista de un confín común”. ¿Qué clase de enemigo era el judío para el régimen de Hitler? Era un enemigo cuya sola existencia se interpretaba como un peligro para el pueblo alemán y la raza aria. En consecuencia, hay un tipo de *hostis* susceptible de ser interpretado como una amenaza a la existencia propia, y entonces, la única guerra posible contra él es la de exterminio total. He aquí el núcleo del nacionalsocialismo.

el papel de los medios de comunicación jamás habría existido esta catarsis pública que arremete contra los abusos que brotan de la desigualdad y el dispar reparto del poder (2020, s/p).

También las redes sociales han sido esenciales para difundir el *performance* llamado “Un violador en tu camino” del grupo chileno de arte experimental “Las Tesis”, coreografía ensamblada con un canto cuya letra se revuelve contra el patriarcado y contra el “Estado opresor [que] es un macho violador”. Indignación, rabia, odio, miedo, envidia, devoción. La Ilustración, la libertad, el derecho, eclipsados.

Referencias

- Álvarez, P. (2020) “Del Me Too a ‘Un violador en tu camino’: así ha cambiado el mundo tras el escándalo Weinstein”. *El País*. https://elpais.com/sociedad/2020/01/04/actualidad/1578148446_551963.html
- Ávalos, G. (2001) *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.
- Buck-Morss, S. (2013) *Hegel, Haití y la historia universal*. México, Fondo de Cultura Económica.
- De la Cueva, J. (2015) *Manual del ciberactivista. Teoría y práctica de las acciones micropolíticas*. España, Bandaàparte Editores.
- De Ugarte, D. (2007) *El poder de las redes. Manual ilustrado para personas, colectivos y empresas abocados al ciberactivismo*. Barcelona, El Cobre. <http://www.pensamientocritico.org/davuga0313.pdf>
- Freud, S. (1997) “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”. *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, tomo XXII.
- Galloway, S. (2019) *Four. El ADN secreto de Amazon, Apple, Facebook y Google*. México, Penguin Random House Grupo Editorial.
- Hobbes, T. (1982) *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Maquiavelo, N. (2001) *El príncipe*. México, Alianza.
- Olabuenaga, A. M. (2019) *Linchamientos digitales*. México, Paidós.

- Otero Novas, J. M. (2001) *Fundamentalismos enmascarados. Los extremismos de hoy*. España, Ariel.
- Peirano, M. (2019) *El enemigo conoce el sistema. Manipulación de ideas, personas e influencias después de la economía de la atención*. España, Debate.
- Reguillo, R. (2017) *Paisajes insurrectos. Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*. España, Nuevos Emprendimientos Editoriales-ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara.
- Sánchez-Martínez, J. A. (2019) *Estética de la interacción visual. La imagen-avatar y performance en las redes sociales*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco-Gedisa.
- Schmitt, C. (1985) *El concepto de lo político*. México, Folios.
- Segato, R. L. (2003) *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos Sobre Género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Argentina, Universidad Nacional de Quilmes.
- Sohn-Rethel, A. (1979) *Trabajo manual y trabajo intelectual*. España, El Viejo Topo.
- Wachowsky, L. y Wachowsky, L. (dirs.) (2003) *Matrix Reloaded* (película). Estados Unidos, Warner Brothers.
- _____ (1999) *The Matrix* (película). Estados Unidos, Warner Brothers.
- Žižek, S. (2006) *Lacrimae rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio*. España, Debate.
- _____ (1992) *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI Editores.

B. Reconfiguraciones digitales de la educación y la comunicación

De la Comunicación Alternativa a los medios ciudadanos: trazos para una cartografía en la era digital

Sara E. Makowski Muchnik

Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco

Introducción

Las más recientes mutaciones sociodigitales están cambiando las coordenadas hasta ahora conocidas de la sociedad contemporánea. Los flujos, los bits y la aceleración, van desdibujando el entramado de articulaciones que hacían legible las esferas de la cultura, la política y la comunicación. Los mapas se han vuelto borrosos, y la era digital requiere del trazado de nuevas cartografías para ensayar otras claves de comprensión.

¿Cómo se facturan las nuevas narrativas de futuro en los tiempos del capitalismo cognitivo? ¿Qué procesos comunicacionales y políticos asoman en una esfera pública crecientemente plural, heterogénea y fragmentada? ¿Qué nuevos umbrales de sentido tienen posibilidades de emerger a partir de las reapropiaciones diferenciales que distintos agentes sociales realizan de los recursos sociotecnológicos disponibles? Este texto propone un recorrido posible para transitar por estos

paisajes fractales en construcción, a partir de una serie de caminos y atajos que siguen la pista de la Comunicación Alternativa, que recorren el nuevo repertorio del activismo digital de naturaleza translocal y global, y que llegan hasta las nuevas prácticas comunicativas de los medios ciudadanos.

La primera sección sigue la ruta de la Comunicación Alternativa latinoamericana, uno de los aportes más importantes de la región al campo cultural, para desentrañar aquellas conexiones entre la cultura, la comunicación y la política, que alumbraron metanarrativas emancipatorias, y que tuvieron como vocera central a la radio participativa y comunitaria.

En la segunda sección se explora el giro copernicano que internet y la digitalización imprimen a los modos de producción, distribución y recepción de la información. Particularmente, el nuevo ecosistema comunicacional multiplataforma y de convergencia de medios aliena una resignificación de los entrecruzamientos entre comunicación y movimientos sociales, que desbordan las concepciones tradicionales de acción colectiva y esfera pública.

Finalmente, un tercer atajo conduce a la reflexión hacia las nuevas prácticas simbólicas y comunicacionales que detonan los medios ciudadanos, con fuertes efectos sobre la esfera pública, las formas de narrar el mundo y el reconocimiento social.

La utopía viaja por antena

Las diversas apuestas por la transformación social en América Latina transitaron, en las últimas tres décadas del siglo pasado, por los territorios diversos y heterogéneos de la comunicación.

Allí se fueron trazando los contornos de una geografía polisémica y sincrética que cobijó los anhelos de cambio radical, de contrahegemonía, de subalternidad, de autogestión, y de concientización y participación para la emancipación.

Se trató de una geografía contestataria a todo un sistema económico, político y social de concentración de medios de comunicación,

de verticalidad, de procesos comunicativos unidireccionales que asumían que el receptor era un continente pasivo que debía llenarse de información para que descubra las bondades de la modernización, y también a una sociedad de masas que dejaba a un lado los intereses y las necesidades de sectores invisibles como los mineros, los obreros, los campesinos, los indígenas, entre otros.

Esta geografía que se fue consolidando en América Latina, con distintas rutas y atajos, constituyó lo que seminalmente se denominó como Comunicación Alternativa (Barranquero, 2010 y 2011; Barranquero y Sáez-Baeza, 2011; Beltrán, 1981 y 2006; Capriles, 2015; Gumucio y Tufte, 2008; Kaplún, 1989; Reyes-Matta, 1978; Simpson-Grinberg, 1989).

Más que precisa y acotada, la Comunicación Alternativa, en nuestra región, que fue teorizada con mayor sistematicidad a partir de la década de 1980, fue ampliamente adjetivada como popular, horizontal, participativa, antisistema, dialógica, comunitaria, transformadora, independiente.

Este agolpamiento de connotaciones configuró una matriz comunicacional que alojó dicotomías y tensiones de distintas intensidades en torno a la alternatividad/masividad, legalidad/ilegalidad, relación emisión/recepción, articulación/distancia con movimientos sociales, transformación totalizadora/creación de discursividades de resistencia (Vinelli y Rodríguez-Esperón, 2004), que llevó a plantear la idea de distintos grados de alternatividad (Simpson-Grinberg, 1989).

Enmarcada en un contexto de pulsión modernizadora y desarrollista, que se cruzaba con la producción de debates latinoamericanos críticos como la *Teoría de la Dependencia*, los aportes de la *Pedagogía de la Liberación* de Freire, y un pensamiento anticolonialista que reivindicaba la soberanía y un nuevo guion para las identidades nacionales, la Comunicación Alternativa asumió una metanarrativa emancipatoria (Rodríguez, 2009).

Esta metanarrativa emancipatoria oscilaba entre versiones que proponían “promover un cambio radical de las relaciones comunicacionales, con todo lo que ello representa desde el punto de vista de los sistemas de propiedad, control, elaboración y difusión de los

mensajes” (Simpson-Grinberg, 1989, p. 39), y otras que se proclamaban como “una plataforma para difundir mensajes contrahegemónicos y comprometidos con las luchas sociales o con la necesidad de expresión de grupos generalmente silenciados —o escasamente representados— en los medios convencionales [...]” (Barranquero, 2010, p. 5).

Pero, en todos los casos, la Comunicación Alternativa latinoamericana “[...] puso énfasis en la participación de las personas en los procesos con miras a asegurar no sólo beneficios materiales, sino objetivos de justicia y democracia [...] buscando generar experiencias de comunicación estructuradas en el diálogo participativo y horizontal” (Lemus-Pool, 2017, p. 56).

Quizás como en ninguna otra región del mundo, en América Latina hubo una “efervescencia [...] de proyectos comunicativos populares orientados a mejorar el bienestar de las sociedades en un contexto adverso para el desarrollo” (Barranquero, 2009, p. 6).

La Comunicación Alternativa fue partera de muchas experiencias originales que realizaron invaluable aporte al campo mismo de la comunicación, así como a la realidad de grupos y movimientos sociales comprometidos con la transformación, y buena parte de su repertorio encontró en la radio, desde finales de la década de 1940, el vehículo idóneo para propagar sus influjos a sectores poblacionales desfavorecidos y a recónditas regiones.

Desde muy temprano, la radio fue el medio de menor costo de equipamiento, mayor facilidad de operación y el de más amplio alcance (Beltrán, 2006); pero también, el que más incidencia tuvo para la transformación en la esfera de la educación, la salud y la democratización, así como para el ensanchamiento de las formas de representación de sectores sociales hasta entonces invisibles y silenciados.

Desde la experiencia pionera de las radio-escuelas de Colombia y las radios mineras de Bolivia, pasando por las “cabinas radiofónicas” campesinas de Latacunga en Ecuador, los “Cassette-Foro rural” creados por Mario Kaplún en Uruguay para agricultores cooperativistas, y los diversos proyectos de radio popular en Nicaragua, Cuba, Perú,

República Dominicana y México, la radio¹ fue un terreno fértil para la experimentación y el desarrollo de intervenciones que se hacían eco de la metanarrativa emancipatoria de la Comunicación Alternativa.

En el año 1947, y con un transmisor de muy escasa potencia, inició en Sutatenza, Colombia, la primera experiencia de radio participativa en América Latina, puesta en marcha por el párroco Joaquín Salcedo.

Con una dinámica de micrófono abierto, Radio Sutatenza fue el primer antecedente de comunicación educativa masiva dirigida al sector campesino, que dio inicio a las “radio-escuelas”, las que a través de receptores a batería, difundían programas educativos especialmente diseñados “para la toma de decisiones comunitarias para procurar el mejoramiento de la producción agropecuaria, de la salud y de la educación” (Beltrán, 2006, p. 57).

Muy rápidamente, Radio Sutatenza se extendió a otras localidades de Colombia, y conformó la agrupación católica Acción Cultural Popular (ACPO), que se transformó en “el ejercicio masivo de educación más grande y ambicioso del mundo” (Beltrán, 1996, p. 9).

Durante las décadas de 1970 y 1980, ya instalada en Bogotá, y con una estructura más grande y centralizada, Radio Sutatenza se volvió un “macroproyecto nacional de alfabetización y educación popular, mediante el uso combinado de la radio y la enseñanza presencial, con fines de transformación —aunque también de evangelización— para la población rural y urbana de Colombia” (Barranquero, 2009, p. 4).

A partir de la década de 1960, la experiencia ejemplar de Radio Sutatenza en el campo de la educación popular se fue diseminando hacia otros países de América Latina. Con el patrocinio de la iglesia católica se crearon cientos de emisoras en cerca de quince países de la región. En algunos casos se potenciaron algunos componentes del modelo como en Brasil, con el Movimiento de Educación de Base (MEB), que impulsó más la educación no formal y una visión crítica

¹ También la televisión, la prensa alternativa, el cine indigenista y el documental tuvieron incidencia, aunque menor, en la apuesta por la transformación social en América Latina.

de la sociedad y el desarrollo; en otros, como en Bolivia y Perú, la radio popular incorporó los idiomas nativos quechua y aimara que eran hablados por extensos sectores indígenas (Beltrán, 1996). Éste fue el caso de Radio Peñas, que nació en Bolivia en 1955, y que constituyó una de las iniciativas dentro del espectro de la radio educativa católica, cuya misión central fue la evangelización y la alfabetización a través del español y el aimara. En el año 1976 fue renombrada como Radio San Gabriel, y con un quehacer más cercano y sensible a las condiciones de los indígenas facilitó una “amplia participación a los campesinos en la conducción de la estación, desde la planificación hasta la programación, el financiamiento y la evaluación” (Beltrán y Reyes, 1993, p. 21). Con el correr de los años, Radio San Gabriel se convirtió en una emisora medular para la democratización de la comunicación, la justicia y la inclusión de los campesinos aimaras. Hoy en día sigue vigente con gran influencia, a pesar de haber enfrentado en el pasado, el embate de un régimen autoritario.

En Bolivia se desarrollaron otras radios que siguieron el influjo de Radio San Gabriel, incluso en zonas apartadas de la selva amazónica, que transmitían en lenguas tupi-guaraní, y que fueron ejemplos claros de la potencia del modelo de radio educativa popular para la defensa de la cultura y la identidad indígena, para la participación y la mejora de las condiciones sociales y económicas.

En el suroeste de República Dominicana, se creó en 1977 Radio Enriquillo, que retomó la propuesta de radio popular, para constituirse en una plataforma para la enunciación de amplios sectores como las comunidades de base, los campesinos, las mujeres y los jóvenes.

Radio Sutatenza dejó en el campo de la Comunicación Alternativa latinoamericana una huella indeleble: la eficacia de la radio como una herramienta para la educación participativa y para la difusión de la utopía emancipatoria.

Otro núcleo relevante de experiencias que dan cuenta de la gran apuesta de la radio para la Comunicación Alternativa fueron las radios mineras de Bolivia, creadas y autogestionadas por los trabajadores de las minas de estaño a comienzos de 1950, y que en las siguientes décadas conformaron una red nacional de hasta treinta y tres emisoras.

Las primeras estaciones que funcionaron con equipos precarios y de poco alcance fueron Radio La Voz del Minero, perteneciente a la mina Siglo XX, Radio 21 de Diciembre, y Radio Nacional.

Estas radios mineras, que desplegaron estrategias participativas y horizontales, llevaron los micrófonos hasta las profundidades de las minas, haciéndose eco de las necesidades de las comunidades.

Pero, fundamentalmente, fueron un medio para la organización y la toma de conciencia política orientado a “[...] informar a los mineros de la situación de sus intereses, consolidar su conciencia, solidaridad y unidad, y ayudarlos a organizarse para luchar por sus derechos” (Beltrán y Reyes, 1993, p. 20).

Hacia mediados de la década de 1980, el fulgor de las radios mineras se fue apagando. La caída de la economía centrada en la explotación del estaño, el cierre de las minas, la pulverización del poder sindical y el despido de miles de mineros, llevaron a estas emisoras a su desaparición.

La experiencia de las radios mineras de Bolivia son un claro ejemplo del uso orgánico de la radio por parte de un movimiento social y sindical que no sólo difundió a través de este medio el cambio social y la utopía, sino que innovó con prácticas autogestivas, participativas y dialógicas, las formas de producir una comunicación más incluyente y democrática.

Otro conjunto de experiencias radiofónicas que tuvieron auge en América Latina, de naturaleza más política y revolucionaria, fueron las denominadas radios insurgentes, que sirvieron de brazo comunicacional y propagandístico de movimientos guerrilleros como lo fueron Radio Sandino en Nicaragua, Radio Rebelde en Cuba y Radio Venceremos en El Salvador (Kaplún, 2007). En aquellos casos en que los movimientos insurgentes alcanzaban el poder y su institucionalización en nuevos regímenes políticos, estas emisoras se volvían estatales, y algunas de ellas, con el correr de los años, terminaban siendo órganos oficialistas refractarios al debate y al disenso.

Finalmente, desde las décadas de 1980 y 1990, la Comunicación Alternativa se irrigó de la explosión de una multiplicidad de experiencias radiofónicas que con distintos semblantes —libres, partici-

pativas, ciudadanas—, conformaron el núcleo de las denominadas radios comunitarias.

En América Latina, centenares de radios comunitarias de mujeres, de jóvenes, de indígenas, de campesinos, urbanas y rurales, contraculturales, barriales, de ambientalistas y de organizaciones populares, pusieron en el espectro radioeléctrico —a través de frecuencia AM, FM e internet— sus intereses, luchas y compromisos sociales, mediante nuevos lenguajes y formatos, de otras voces, e interpelando a nuevas audiencias.

Según López-Vigil, la vocación irrenunciable de las radios comunitarias es el servicio a la comunidad y los objetivos sociales que se plasman en las luchas cotidianas:

Cuando una radio promueve la participación de los ciudadanos y defiende sus intereses; cuando responde a los gustos de la mayoría y hace del buen humor y la esperanza su primera propuesta; cuando informa verazmente; cuando ayuda a resolver los mil y un problemas de la vida cotidiana; cuando en sus programas se debaten todas las ideas y se respetan todas las opiniones; cuando se estimula la diversidad cultural y no la homogenización mercantil; [...] cuando la palabra de todos vuela sin discriminaciones ni censuras, ésta es una radio comunitaria (1998, p. 5).

En el horizonte de todas estas experiencias sonoras se encuentra también la tarea de bregar por el derecho a la comunicación, la construcción de ciudadanía, la participación y el diálogo comunitario, la orientación libertaria y el rescate y la revitalización cultural de las lenguas y las tradiciones (Gumucio y Herrera-Miller, 2010).

Las radios comunitarias, particularmente, están comprometidas:

[...] con los intereses de los sujetos sociales de su comunidad frente a diferentes realidades y problemas, mostrando la diversidad y pluralidad de los sectores; buscar y defender la legalidad democrática y focalizar las problemáticas específicas

de las comunidades a las que atiende (Calleja y Solís, 2005, p. 23).

Las condiciones de permanencia para las radios comunitarias están llenas de luces y sombras, de esfuerzos titánicos para sobrevivir en condiciones adversas de persecución, cierre, falta de recursos, dificultad para el mantenimiento de los operadores y los equipos, y legislaciones que escamotean derechos y reconocimiento. Sin embargo, dentro de ese mapa inestable, existen algunas emisoras que han logrado que sus voces sigan resonando más allá de las condiciones de fragilidad y vulnerabilidad del contexto. En el estado de Veracruz, en México, hay dos emisoras comunitarias que nacieron en el año 1965, y que desde entonces no han dejado de transmitir: Radio Teocelo y Radio Huayacocotla. En el caso de Radio Teocelo, cuyo nacimiento estuvo vinculado a los jesuitas, fue el primer medio comunitario de México en ser reconocido legalmente, mientras que Radio “Huaya” fue primero una radio-escuela, para devenir, posteriormente, una radiodifusora cultural y educativa que actualmente se transmite por señal de FM (Gasparello, 2012).

En la década de los noventa del siglo pasado se profundiza —en el campo de la Comunicación Alternativa— el corrimiento del paradigma de la dominación hacia el de la hegemonía (Vinelli, 2010), lo que trajo como correlato un particular énfasis en la esfera cultural y en los procesos de recepción y apropiación. Los conceptos de clase y desigualdad social comenzaron a desdibujarse, y la Comunicación Alternativa adoptó la idea de diferencia cultural (Mangone, 2005).

Hacia finales de los noventa del SIGLO XX, los cimientos epocales que sostuvieron el andamiaje de la Comunicación Alternativa comenzaron a desvanecerse: la brújula de la transformación total de la sociedad perdió su norte; de sintonizar se pasó a conectar; lo local se volvió global, y lo monomedial fue colonizado por lo multimedial, en un nuevo ecosistema comunicacional multiplataforma y de convergencia de medios. Otra comunicación se comenzará a tramar.

El bautismo de la era digital

Internet y la digitalización de los medios constituyen, sin duda, un giro copernicano en los modos de producción, distribución y recepción de la información. Para muchos teóricos contemporáneos, el paso de lo analógico a lo digital es una de las mayores y más potentes transformaciones en el campo de la comunicación.

La digitalización, al transformar la información analógica a un código binario de bits, hace posible que los textos puedan ser fragmentados, manipulados, enlazados y distribuidos, lo que vuelve posible la hipermedialidad y la interactividad (Scolari, 2008).

En el actual ecosistema de la comunicación, el proceso de digitalización ha posibilitado nuevas formas de comunicación, que según Scolari (2008), se caracterizan por:

- Transformación tecnológica (digitalización)
- Configuración muchos-a-muchos (reticularidad)
- Estructuras textuales no secuenciales (hipertextualidad)
- Convergencia de medios y lenguajes (multimedialidad)
- Participación activa de los usuarios (interactividad)

Así, las formas tradicionales de comunicación basadas en el paradigma de la comunicación de masas, de la difusión uno-a-muchos con tecnologías analógicas y monomediales, han cedido el paso a una nueva ecología de medios de naturaleza convergente, multimedial, hipertextual, reticular e interactiva.

En la era digital, la circulación de la información no tiene ya límites geográficos y cualquiera puede ser emisor/receptor. La interactividad habilita un papel activo de las audiencias, los públicos y las comunidades, que en el nuevo ecosistema son denominados como prosumidores (un híbrido entre consumidores y productores) que tienen la capacidad de producir contenidos (Scolari, 2008). Al respecto, Rovira apunta que “los usuarios no sólo producen sus propios contenidos, sino que adquieren un papel activo en transmitir los ajenos, que pueden viralizarse a partir del *boca a boca digital*” (2017, p. 90).

La interactividad en la comunicación digital alude no sólo a las mayores capacidades que hoy ejercen los usuarios y que van más allá del trabajo de decodificación e interpretación intertextual, puesto en evidencia tanto por los estudios culturales en la vertiente anglosajona como por las investigaciones sobre la recepción y la apropiación de los medios realizadas en América Latina. En la nueva ecología mediática, los prosumidores participan en la producción y control de los contenidos en un entorno de red. Siguiendo a Marshall, Scolari apunta que:

Por un lado, estaríamos en presencia de sistemas de comunicación que aumentan la interconexión entre usuarios y las posibilidades de modificar/controlar la forma cultural (*exchange e interplay*); por otro, los nuevos medios crean entornos inmersivos donde el sujeto forma parte de un sistema mayor. [...] La interactividad conformaría, de esa manera, un nuevo tipo de usuario mucho más poderoso (2008, p. 97).

Estos síntomas de la era digital trastocaron radicalmente la compleja articulación entre comunicación, política y movimientos sociales, a partir de mediados de la década de 1990. En este sentido, dos acontecimientos emblemáticos de la disidencia social condensan los síntomas de esta transformación: el levantamiento zapatista en Chiapas en 1994, y la movilización antiglobalización en Seattle en el año 1999 (Barranquero y Sáez-Baeza, 2011).

La rebelión zapatista, denominada por Castells como “la primera guerrilla informacional” (2001, p. 101), mostró la eficacia de la utilización de internet tanto en la estrategia comunicativa como en la construcción de una red global de reconocimiento y solidaridad. A partir de la creación de la red informática y de comunicación La Neta, del apoyo de organizaciones civiles locales y transnacionales, y con la asesoría de expertos internacionales y del Institute for Global Communication de San Francisco:

[...] el uso extenso de internet permitió a los zapatistas difundir información y su llamamiento por todo el mundo al instante, y establecer una red de grupos de apoyo que ayudaron a crear un movimiento de opinión pública internacional, que hizo literalmente imposible al gobierno mexicano utilizar la represión a gran escala (Castells, 2001, p. 103).

Hay que enfatizar, sin embargo, que internet tuvo un rol central y estratégico en la propagación de la lucha zapatista a nivel global, pero al interior del país, y más específicamente, en las comunidades de Chiapas, su influencia fue mínima, debido a la escasa accesibilidad y a la carencia de equipo informático y de destrezas tecnológicas. A nivel local, tal como afirma Schulz, la radio fue mucho más relevante —particularmente las frecuencias comunitarias—, porque “fomentaba tanto la comunicación interna como la divulgación de información a actores en otras localidades” (2014, p. 190), en un contexto sociocultural de fuerte tradición oral. Si algo puso en evidencia el movimiento zapatista fue la articulación original entre “[...] los caracoles, redes conectadas, telecomunicaciones y sistemas de representación alternativos, además de Radio Insurgente y los medios tradicionales de información y propaganda” (Sierra-Caballero y Gravante, 2012, p. 6). Por ello, “internet no supone el fin de otras formas de comunicación alternativas anteriores, sino que las incluye y las potencia, por lo que supone un salto de escala” (Rovira, 2017, p. 93).

El levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994 puso en evidencia, además, que el uso de las nuevas tecnologías de la comunicación inauguró formas de organización y de movilización social en un contexto multiescalar (Sassen, 2003), en el que se reconfiguraban las articulaciones entre las espacialidades locales, nacionales y globales. Un movimiento indígena, local, surgido en la selva de Chiapas, logró resonar globalmente y aglutinar redes de apoyo transnacionales; “una ola de movilización global surgió en apoyo a los indígenas rebeldes de Chiapas. Y de forma espontánea, una red transnacional de solidaridad se ensambló con nodos en todo el mundo, apropiándose

del entonces nuevo instrumento de comunicación: Internet” (Rovira, 2017, p. 58).

El segundo acontecimiento emblemático fueron las protestas y movilizaciones contra la globalización que tuvieron lugar en Seattle en 1999, durante la Cumbre de la Organización Mundial del Comercio (OMC). Constituyeron un hito en la movilización colectiva ya que fueron “[...] el *acontecimiento mediático global* que dio carta de nacimiento al *movimiento altermundista, antiglobalización o movimiento por la justicia global*” (Rovira, 2017, p. 76). Este nuevo modelo de protesta, basado en formas inéditas de comunicación y de uso de las tecnologías de información, transformó la relación con los medios de comunicación y las formas de participación en la esfera pública (Peña-Ascacibar, 2017). Como bien señala Candón-Mena, Seattle hizo patente que “por primera vez de forma directa, clara y globalmente, la cultura digital se incorpora como elemento estratégico en los repertorios de protesta ” (2013, p. 250).

A través de la realización de movilizaciones masivas, bloqueos de reuniones, foros sociales alternativos y contracumbres que combinaron acciones de resistencia física y virtual, Seattle fue un punto de inflexión que hizo visible el potencial global de internet como herramienta central de aglutinación y movilización (Peña-Ascacibar, 2017). El *Independent Media Center* o Indymedia, creado por productores de medios en Seattle, fue la plataforma global interactiva de nodos de comunicación independientes, que produjo información sobre el movimiento antiglobalización para diseminarlo de forma global. Sin lugar a dudas, el nacimiento de Indymedia en Seattle, y su posterior réplica en muchos lugares del mundo en los que se desarrollaban movimientos sociales antiglobalización, “produjo un *big bang* de los Indymedia” (Rovira, 2017, p. 77), que trastocó de forma definitiva la relación entre los movimientos sociales y la comunicación.

Los acontecimientos de 1994 y 1999 fueron paradigmáticos en relación a las potencialidades de internet para la acción social. El nuevo bautismo tecnológico inauguró formas inéditas de comunicar la disidencia, propició cruces e hibridaciones entre lo analógico y lo digital, sintonizó las modalidades *off line* y *on line*, y detonó circuitos

de producción inéditos en la comunicación mediática. Particularmente, la digitalización de la esfera pública ha generado correlatos significativos en las formas de participación cívica y en las modalidades de activismo político (Percourt, 2015).

Concomitantemente, las relaciones entre comunicación y movimientos sociales se vieron fuertemente trastocadas por el embate digital. De las experiencias de participación y acción colectiva tradicionales de las décadas de 1970 y 1980 que nutrieron la Comunicación Alternativa, y que tenían como interlocutor central al Estado, con el auge de internet y de la digitalización se inauguraron nuevas formas y sentidos de la participación social.

En este contexto, el flujo contestatario contemporáneo adopta nuevas señas de identidad, entre las que destacan “proliferación y ramificación de los colectivos sociales, horizontalidad, flexibilidad de las redes, tendencia coalizacional, existencia dinámica, universalismo y particularismo de las causas, gran poder de articulación y eficiencia y multiplicidad de identidades y circulación de militantes” (Silva Machado citada por Peña-Ascacibar, 2017, p. 58).

Actualmente, el activismo digital, ciberactivismo, *net* activismo, *hack*-activismo y activismo individual empático a la carta desde la comodidad de nuestros hogares (como la firma de peticiones a través de la plataforma Change.org), son algunas de las nomenclaturas que intentan dar cuenta de un nuevo mapa de la acción colectiva translocal y globalizada.

Sin duda, la cuestión tecnológica es un factor explicativo central a la hora de dar cuenta del nuevo *identikit* de la movilización social, ya que como señala Percourt:

[...] el activismo digital trasciende algunas de las dificultades que tradicionalmente han tenido los grupos de activistas [...] Si tradicionalmente la gran dificultad del activismo político consistía en crear una infraestructura organizativa que permitiera llegar al público y transmitir un mensaje específico, las tecnologías digitales posibilitan realizar estas tareas con unos costes mínimos (2015, p. 83).

Pero en realidad, es un asunto que está lejos de quedar totalmente consumado por una explicación tecnocéntrica. Si bien es innegable el nuevo horizonte de posibilidades y potencialidades que habilitan el internet y las tecnologías digitales, es necesario tomar distancia de las exaltaciones idealistas que otorgan a la participación social mediada por internet y a la digitalización, una potencialidad comunicativa y transformadora ingenua. Las lógicas sistémicas en las que el flujo de participación y activismo se encuentra inserto, responden a una desigual distribución estructural del poder, a la mercantilización corporativa de la información y los datos de los usuarios (Peña-Ascacibar, 2017), y a modalidades de control más difusas y omnipresentes.

Las movilizaciones de la última década, en distintos puntos del mundo y por diversas causas, han puesto sobre la escena que se trata de “[...] experiencias que han desbordado las definiciones eurocéntricas, nortecéntricas o anglosajonas clásicas de movimientos sociales [...]” (Regalado citado por Peña-Ascacibar, 2017, p. 65). Lo que ha ocurrido es un verdadero “giro tecnopolítico” que ha incentivado: “la capacidad colectiva de apropiación de herramientas digitales para el empoderamiento y la acción colectiva [...] para construir estados de ánimos y nociones comunes necesarias para empoderarse, desbordar los marcos comunicativos establecidos y posibilitar comportamientos colectivos [...]” (Peña-Ascacibar, 2017, p. 55). Se ha transformado el ADN de la participación y la movilización social a partir de la irrupción del gen reticular y rizomático: la red y todas sus variantes² constituyen la nueva estructura molecular de la participación social.

Desde luego, las nuevas articulaciones entre comunicación, política y movimientos sociales se traman a partir del cambio de escala de la ecología comunicacional, pero también a la luz de las profundas transformaciones cognitivas, simbólicas y culturales generadas por la tecnología, por lo que es necesario explorar desde la premisa

² El léxico reticular incluye las redes conectadas, los enjambres, las multitudes conectadas, multitudes móviles, redes enjambres (*swarm networks*), ciberturbas, multitud relámpago (*flashmobs*), entre otros términos.

de un verdadero “salto semántico”, como propone Scolari (2008, p. 113) con el concepto de hipermediación. En clara resonancia con el aporte nodal de Martín-Barbero (1987) en torno a las mediaciones, la hipermediación —sostiene Scolari— no refiere a un medio o un producto sino:

[...] a procesos de intercambio, producción y consumo simbólico que se desarrollan en un entorno caracterizado por una gran cantidad de sujetos, medios y lenguajes interconectados tecnológicamente de manera reticular entre sí [...] Cuando hablamos de hipermediaciones no estamos simplemente haciendo referencia a una mayor cantidad de medios y sujetos, sino a la trama de reenvíos, hibridaciones y contaminaciones que la tecnología digital, al reducir todas las textualidades a una masa de bits, permite articular dentro del ecosistema mediático (2008, pp. 113-114).

La aceleración de estos procesos de intercambio cultural, cognitivo y simbólico, activados por las tecnologías digitales, trazan los contornos de una nueva cartografía de subjetividades, sensibilidades y narrativas, porque tal como apunta Peña-Ascacibar:

[...] nos situamos ante un nuevo contexto de la socialización y la conectividad con el paso del espacio-lugar al espacio de los flujos, de la copresencia a la multipertenencia virtual como una forma flexible de identidad múltiple. La visión dinámica que surge de las posibilidades tecnológicas y de la aceleración de los procesos multiplica los encuentros de la diferencia en un contexto rico en transformaciones sociales y culturales, en cruces e interacciones, en puntos de conexión transcultural (2017, p. 54).

Este nuevo horizonte de las configuraciones sociales, de los espacios y de las prácticas, irá permeando la propia naturaleza de la esfera pública que crecientemente será digital, más fragmentada y diversa,

global, dinámica, y habitada por ciudadanías comunicativas que disputan nuevos sentidos y pertenencias; ya no al Estado como único interlocutor, sino a un habla social cada vez más ampliado (Martín-Barbero, 2015) y polisémico.

Voces para nombrar el mundo

Frente a un horizonte epocal de profundas mutaciones de la sociedad, la cultura y la política, la experiencia del espacio y el tiempo se resignifica, y se evaporan las metanarrativas emancipatorias que cobijaba la Comunicación Alternativa latinoamericana de las últimas décadas del SIGLO XX.

Los contornos de una nueva cartografía fractal de la comunicación comienzan a delinearse. Para explorarla, apenas como señuelo, un conjunto de interrogantes guía el recorrido. ¿Cómo procesa la esfera pública digital, fragmentada y diversa, los flujos de datos que circulan sin límites geográficos? ¿Qué figuras sociales cristalizan de las modalidades reticulares, rizomáticas y colaborativas de la agencia social? ¿Cuáles son los repertorios de narrativas que producen las comunidades, los públicos y las audiencias intermitentes, volátiles y prosumidoras? ¿Qué apuestas vocales pugnan por ser audibles? ¿Qué prácticas colectivas acompañan la reconversión de la afonía social en creación sonora rutilante?

Si se recurre a la “caja de herramientas” de la teoría de la comunicación, entendida en un sentido foucaultiano, la noción de medios ciudadanos que propone Clemencia Rodríguez (2009 y 2010) invita —al menos— a resonar con algunos de estos planteamientos.

Al tomar distancia de la estela semántica de la Comunicación Alternativa, la autora apuesta por acercarse más a los procesos, a las representaciones y a las recodificaciones de los mundos simbólicos. De este modo, desafía las nominaciones estancas de medios comunitarios —centrados en quiénes los producen— y de medios alternativos —opuestos a los dominantes y comerciales— que insisten en definirse a partir de lo que no son. De allí que Rodríguez afirme que:

[...] al acuñar el término ‘medios ciudadanos’, buscaba redirigir el análisis alejándolo de cualquier comparación con los medios masivos, los medios comerciales, para concentrarse más bien en los procesos culturales y sociales que se desencadenan cuando las comunidades locales se apropian de las tecnologías de información y comunicación (2009, p. 18).

Adicionalmente, el concepto de medios ciudadanos esbozado por Rodríguez se descentra de:

[...] la definición binaria y reduccionista de poder, según la cual el panorama mediático está habitado por los poderosos (los medios dominantes) y los que no tienen poder (los medios alternativos). En vez de limitar el potencial de los medios alternativos a su capacidad para resistir los grandes conglomerados mediáticos, el concepto da cuenta de los *procesos de empoderamiento, concientización y fragmentación del poder* que resultan cuando los hombres, las mujeres y las niñas/os tienen acceso a y se re-apropian de sus propios medios (Rodríguez, 2009, p. 20).

Si los medios alternativos se nutrían de un relato totalizador del cambio social y de la emancipación política, los medios ciudadanos se recrean en la pluralidad de una miríada de sistemas de representación y de prácticas ciudadanas. Los primeros, se estructuraban en relación a una geometría bipolar (arriba/abajo, adentro/afuera, centro/periferia, gobernantes/gobernados); los segundos proponen una aritmética de la diferencia que suma, divide y multiplica las identidades.

Particularmente, la propuesta de Rodríguez emplaza —en el núcleo semántico de los medios ciudadanos— una noción activa y dinámica de ciudadanía, que retoma de la filósofa Chantal Mouffe (1992). En este sentido, más que un estatus otorgado o negado por el Estado, la ciudadanía se concibe como un proceso relacional que se construye en un contexto de agencia social, y los “ciudadanos son

aquellas personas que asumen su ciudadanía mediante la participación en prácticas políticas cotidianas en tanto sujetos localizados, cuya cotidianidad está cruzada por una serie de interacciones sociales y culturales” (Rodríguez, 2009, p. 18).

Esta perspectiva, que le otorga a la ciudadanía capacidades y recursos para incidir en el flujo social, abre el juego a un extenso repertorio de prácticas para la reapropiación diferencial de códigos y sentidos. Precisamente, a través del uso y la recreación de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC’s), los sujetos y las comunidades “pueden apropiarse de sus lenguajes para nombrar el mundo en sus propios términos, narrar sus identidades y expresar su propia visión de futuro” (Rodríguez, 2009, p. 19). De allí que los medios ciudadanos sean verdaderos detonantes de procesos de cambios subjetivos y simbólicos que recodifican los imaginarios, proponen otros marcos interpretativos y transforman las vidas de las personas.

En esta dirección, y retomando a Rodríguez, Navarro Díaz puntualiza la activación de los siguientes mecanismos de transformación:

- Tener la oportunidad de crear las propias imágenes de sí mismo y del entorno.
- Poder recodificar la propia identidad con signos y códigos elegidos por uno mismo, irrumpiendo así en la aceptación pasiva de identidades impuestas por sujetos externos [...]
- Convertirse en el relator de la propia historia y recobrar así la voz propia.
- Reconstruir el autorretrato de la comunidad y sus culturas.
- Explorar las posibilidades semánticas del propio cuerpo, del propio rostro, para crear expresiones faciales (una nueva codificación del rostro) y lenguajes no verbales (una nueva codificación del cuerpo) nunca antes vistos.
- Sacar los lenguajes propios de su escondite habitual, para ponerlos en la esfera pública y ver cómo se comportan, cómo derrotan otros lenguajes, o cómo son derrotados por ellos (2010, p. 40).

A la producción de esta suerte de politeísmo de prácticas que los ciudadanos emprenden a través de “distorsionar, improvisar, hibridizar, converger, mezclar y reciclar las tecnologías [...]” (Rodríguez, 2010, p. 2), le subyace una poética en tanto:

[...] la forma en que los medios toman vida y funcionan en una comunidad, cultura o grupo determinado mediante su puesta en práctica o *poiesis*. La poética de las TIC's se preocupa por comprender cómo la puesta en práctica social de la tecnología está cimentada en relaciones culturales politizadas y en instancias de agencia social, generalmente enraizadas en solidaridades locales (Salazar citado por Rodríguez, 2010, pp. 9-10).

A través de esa poética, los sujetos individuales y colectivos despliegan un *stock* de lógicas prácticas y de “artes de hacer” —emanado de contextos situados y de experiencias biográficas singulares— para *hackear*, subvertir y reensamblar códigos y mensajes. Se trata, en realidad, de acciones performativas que persiguen desestabilizar algunos sentidos del mundo, más que la transformación radical del sistema social.

Si se cambia el eje de análisis, y se pasa de los sujetos y comunidades a la esfera pública digital, los medios ciudadanos dejan una impronta fructífera que debe ser reflexionada con nuevos utillajes desde el campo de la comunicación contemporánea.

En el caso específico de la radio, al menos, se podrían identificar tres huellas potentes que dichos medios están dejando, y que —al mismo tiempo— van modulando la esfera pública.

En primer lugar, el asomo creciente de voces de comunidades socioculturales que se hacen oír a través de ondas hertzianas o por radio *on line*, ha generado que grupos o sectores invisibles e inaudibles socialmente, comiencen a recuperar el timbre propio de la voz y a expresarlo de forma libre y abierta, de modo tal que lo público resuena en clave más heterodoxa y diversa. Se produce entonces una mayor pluralización de los discursos y las narrativas, y el espacio sonoro se procesa con otros tonos y acentos.

Esta mayor pluralización de la esfera pública trae aparejada, en segundo lugar, un ensanchamiento de los márgenes de la representación social y política. Así, comunidades que tradicionalmente no eran representadas, o lo eran a partir de etiquetamientos negativos, hacen valer su condición de ciudadanía activa, y a través del ejercicio del derecho a la comunicación y a la libre expresión, disputan lugares de enunciación y reducen la brecha de desigualdad en el acceso a la ecología de medios.

Finalmente, la mayor pluralización y la ampliación de la representación han estimulado procesos de reconocimiento social hacia esos grupos o comunidades por parte de la ciudadanía en general. Los puntos de vista distintos o la puesta en valor de otros saberes son reconocidos como aportes específicos —desde la condición de diferencia— a las conversaciones públicas relevantes. De este modo, y cada vez más, las formas de nombrar y las clasificaciones del mundo se van tornando objeto de deliberación, argumentación y diálogo público, a la luz del tamiz de la diversidad cultural, la diferencia de género y la transmutación de las identidades.

Lejos de las narrativas envasadas, teleológicas, totales y compactas que exudaba la Comunicación Alternativa del SIGLO XX, los medios ciudadanos constituyen una propuesta más anfibia, táctica y dúctil para explorar el actual ecosistema cultural más bastardo y mestizo (Rincón, 2015), y para transitar la esfera pública digital crecientemente multipolar y fractal.

Conclusión

Desde el arco temporal y experiencial que va de la Comunicación Alternativa a los medios ciudadanos, se ha ido perfilando una transformación compleja en el entramado de articulaciones entre la cultura, la comunicación y la política. La radio ha funcionado, en este texto, como una brújula sonora para orientar el rumbo de esta exploración.

A partir de las mutaciones sociodigitales y la creciente consolidación de una nueva ecología comunicacional, la sociedad contempo-

ránea ha ido procesando nuevos horizontes de posibilidades para la construcción de narrativas, la acción colectiva, y la resignificación de los sistemas de representación y prácticas ciudadanas.

A decir verdad, no se trata únicamente de un salto tecnológico expandible de manera ingenua a una multiplicidad de escalas, pues al mismo tiempo conlleva lógicas sistémicas que refuerzan modalidades de distribución desigual de poder y un hipercontrol difuso y omnipresente.

En el campo de la cultura, las tecnologías digitales activan profundos cambios cognitivos y simbólicos que se van inscribiendo en una cartografía social y política, que aún se encuentra en proceso de construcción.

Referencias

- Barranquero, A. (2011) “Comunicación alternativa. Debates, escenarios y redes”. *Boletín ECOS*, No. 13. https://www.fuhem.es/media/ecosocial/file/Boletin%20ECOS/Boletin%2013/comunicacion%20alternativa_A.%20BARRANQUERO_edit.pdf
- _____ (2010) “Problematizar la comunicación alternativa. Dificultades conceptuales, potencialidades críticas”. *Actas II Congreso Internacional Latina de Comunicación Social*, Universidad de La Laguna.
- _____ (2009) “Latinoamérica: la arquitectura participativa de la Comunicación para el cambio”. *Diálogos de la comunicación. Revista académica de la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social*, No. 78. https://www.researchgate.net/profile/Alejandro_Barranquero/publication/228383527_Latinoamerica_la_arquitectura_participativa_de_la_Comunicacion_para_el_cambio/links/00b495368d4fd4bcb2000000/Latinoamerica-la-arquitectura-participativa-de-la-Comunicacion-para-el-cambio.pdf
- Barranquero, A.; Sáez-Baeza, C. (2011) “Comunicación alternativa en el diálogo norte-sur global: una agenda emergente para la teoría crítica de la comunicación”. *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*. IV Training Seminar de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales,

- CIDOB. http://www.cidob.org/ca/content/download/29937/356557/file/43-54_ALEJANDRO+BARRANQUERO.pdf
- Beltrán, L. R. (2006) “La comunicación para el desarrollo en Latinoamérica: un recuento de medio siglo”. *Revista Anagramas. Rumbos y sentidos de la comunicación*, vol. 4, No. 8, pp. 53-76.
- _____ (1996) “La radio popular y educativa en América Latina”. *Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación*, No. 53. <https://revistachasqui.org/index.php/chasqui/article/view/994>
- _____ (1981) “Adiós a Aristóteles: La comunicación *horizontal*”. *Comunicación y Sociedad*, No. 6.
- Beltrán, L. R.; Reyes, J. (1993) “Radio popular en Bolivia: la lucha de obreros y campesinos para democratizar la comunicación”. *Diálogos de la comunicación*, No. 35, pp. 14-31.
- Calleja, A.; Solís, B. (2005) *Con permiso. La radio comunitaria en México*. México, AMARC-Comunicación Comunitaria A.C.-Friedrich Ebert Stiftung-AMEDI-Comisión Mexicana de Defensa y promoción de los Derechos Humanos A.C.
- Candón-Mena, J. (2013) “Movimientos sociales y procesos de innovación. Una mirada crítica de las redes sociales y tecnológicas”. *Ciudadanía, tecnología y cultura: nodos conceptuales para pensar la nueva mediación digital*, Gedisa.
- Capriles, O. (2015) “¿Política de comunicación o comunicación alternativa?”. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, vol. 12, No. 23. <https://www.alaic.org/revista/index.php/alaic/article/view/750>
- Castells, M. (2001) *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*. México, Siglo XXI Editores, vol. II.
- Gasparello, G. (2012) “No morirá la flor de la palabra... La radio comunitaria indígena en Guerrero y Oaxaca”. *Revista Nueva Antropología*, vol. 25, No. 77, pp. 133-154. <http://www.scielo.org.mx/pdf/na/v25n77/v25n77a7.pdf>
- Gumucio, A.; Tufte, T. (2008) *Antología de la comunicación para el cambio social: lecturas históricas y contemporáneas*. La Paz, Plural Editores-Consortio de Comunicación para el Cambio Social.
- Gumucio, A.; Herrera-Miller, K. (2010) *Políticas y legislación para la radio local en América Latina*. La Paz, Plural Editores.

- Kaplún, M. G. (2007) “La comunicación comunitaria”. *Tendencias 07. Medios de comunicación. El escenario iberoamericano*, Fundación Telefónica-Ariel, pp. 311-320.
- _____ (1989) “Uruguay, participación: praxis, propuesta, problema. La experiencia del casete-foro”. *Comunicación alternativa y cambio social*, Premio Editora.
- Lemus-Pool, C. (2017) “Líneas de investigación preponderantes sobre comunicación alternativa: de los orígenes a la era digital”. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, Universidad Santiago de Compostela, vol. 2, No. 5.
- López-Vigil, J. I. (1998) “Radios comunitarias: ¡libertad de antena!”. *Revista Envío*, No. 190-191, Universidad Centroamericana (UCA). <https://www.envio.org.ni/articulo/343>
- Mangone, C. (2005) “Qué hay de nuevo viejo, alternatividad y clases sociales”. *Cuadernos Críticos de Comunicación y Cultura*, No. 1.
- Martín-Barbero, J. (2015) “Hacia el habla social ampliado”. *La comunicación en mutación. Remix de discursos*, documento No. 15, Friedrich Ebert Stiftung.
- _____ (1987) *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México, Gustavo Gili.
- Mouffe, C. (ed). (1992) *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*. London, Verso.
- Navarro, L. R. (2010) “Una reflexión sobre los medios ciudadanos: esfera pública, movilizadores de identidades y contraidentidades de los sujetos políticos en Colombia”. *Encuentros*, Universidad Autónoma del Caribe, vol. 8, No. 15, pp. 33-44.
- Peña-Ascacibar, G. (2017) “La caracterización tecnopolítica de los movimientos sociales en red”. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, Universidad Pablo de Olavide Sevilla, vol. 12, pp. 51-75. <https://www.upo.es/revistas/index.php/ripp/article/view/3224>
- Pecourt, J. (2015) “La esfera pública digital y el activismo político”. *Política y Sociedad*, Universidad Complutense, vol. 52, No. 1.
- Reyes-Matta, F. (1978) “Un modelo de comunicación con participación social activa”. *Nueva Sociedad*, No. 38, pp. 94-110. https://nuso.org/media/articles/downloads/472_1.pdf

- Rodríguez, C. (2010) “Tecnologías para nombrar el mundo. Procesos de apropiación y uso de las TICs”. Conferencia, Cátedra UNESCO Comunicación InCom-UAB, Facultad de Ciencias de la Comunicación, Universidad Autónoma de Barcelona.
- _____. (2009) “De medios alternativos a medios ciudadanos: trayectoria teórica de un término”. *Folios*, Facultad de Comunicaciones de la Universidad de Antioquia, No. 21. <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/folios/article/view/6416/5898>
- Rincón, O. (2015) “La cultura digital: el nuevo mundo”. *La comunicación en mutación (remix de discursos)*, Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Rovira, G. (2017) *Activismo en red y multitudes conectadas. Comunicación y acción en la era de internet*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco-Icaria.
- Sassen, S. (2003) “Globalization or denationalization?”. *Review of International Political Economy*, vol. 10, No. 1.
- Schulz, M. (2014) “Nuevos medios de comunicación y movilización transnacional: el caso del Movimiento Zapatista”. *Perfiles Latinoamericanos*, vol. 22, No. 44.
- Scolari, C. (2008) *Hipermediaciones. Elementos para una Teoría de la Comunicación Digital Interactiva*. Barcelona, Gedisa.
- Sierra-Caballero, F.; Gravante, T. (2012) “Apropiación tecnológica y mediación. Líneas y fracturas para pensar otra comunicación posible”. *Autogestión de la vida cotidiana 3*, Colectivo de Ilusionistas Sociales-UNILCO, espacio nómada.
- Simpson-Grinberg, M. (1989) “Comunicación alternativa: tendencias de la investigación en América Latina”. *Comunicación alternativa y cambio social*, Premia Editora.
- Vinelli, N. (2010) “La comunicación alternativa desde una perspectiva de transformación”. *Encyclopedia of Social Movement Media*, Sage.
- Vinelli, N.; Rodríguez-Esperón, C. (2004) *Contrainformación: medios alternativos para la acción política*. Buenos Aires, Editorial Peña Lillo-Continente.

El sentido de la educación en la era digital

Mauricio Andi3n Gamboa

Universidad Aut3noma Metropolitana, Xochimilco

Introducci3n

Una sucesi3n de revoluciones tecnol3gicas en distintos campos sociales y del conocimiento, como la inform3tica, la microelectr3nica, la biotecnolog3a, las neurociencias y las ciencias cognitivas, han creado las condiciones para la emergencia de una nueva era tecnol3gica: la *Era Digital*.

Como consecuencia de esta revoluci3n digital se han producido profundas transformaciones en la sociedad contempor3nea, no s3lo dentro de los distintos campos sociales y culturales que la articulan, sino en las propias pr3cticas sociales y mundos de vida que habitamos los humanos en este momento hist3rico.

En estas circunstancias, la cuesti3n que gravita en la mente de todos los educadores, profesores, maestros y dem3s agentes sociales que ejercen alg3n tipo de pr3ctica docente, se centra en el sentido que tiene la educaci3n en esta fase poshumanista de la historia.

En estos tiempos tan inciertos, en los que apenas podemos imaginar el futuro de la humanidad, el problema que nos planteamos aqu3 es pensar c3mo educar en el presente a las nuevas generaciones, in-

mersas en un nuevo paradigma tecnológico, y preguntarnos el “para qué” de la educación, en un mundo saturado de información, en flujo permanente, sin una verdadera conciencia de futuro.

En el marco de estas revoluciones tecnológicas que han cambiado radicalmente la vida moderna, surgen dos preguntas clave:

- ¿Cómo educar a las nuevas generaciones para un futuro incierto y una vida social en flujo y cambio permanente?
- ¿Cuál debe ser el sentido de las prácticas y las instituciones educativas?

Con el fin de contestar a estas cuestiones, este ensayo se estructura desarrollando la siguiente línea argumental. Primero se plantea el problema de la crisis de sentido de las prácticas y las instituciones educativas en el contexto actual. Luego se analiza el proceso de la reconfiguración del campo educativo en el momento histórico en el que estamos inscritos, y se identifican los retos que plantean estos cambios a las prácticas e instituciones educativas. Finalmente se concluye el trabajo haciendo una síntesis en la que se propone —para la *Era Digital*— dar sentido a la educación a través del ejercicio de una *praxis* educativa alternativa, fundada en el conocimiento emergente que aportan el marco de referencia teórico que ofrece el conectivismo, y por supuesto, las distintas versiones del constructivismo, así como modelos educativos como el “Aprendizaje a lo largo de toda la vida” (*lifelong learning*) y otros campos derivados de la educación no formal, como la *educomunicación* y la *educación continua*, *educación virtual* o en línea.

La crisis de sentido de las prácticas y las instituciones educativas

En el contexto de esta serie de revoluciones tecnológicas aludidas en la introducción, la educación, como campo social, pasa por una crisis muy profunda, que hace difícil prefigurar cuál puede ser el sentido de

la acción educativa, es decir, saber hacia dónde se orientan las prácticas y las agencias que constituyen el campo, pues no se tiene claridad sobre qué y cómo educar a las nuevas generaciones.

El acceso a las nuevas tecnologías de la información y comunicación (TIC), y en consecuencia, al inmenso volumen de información que circula en internet por las redes cibernéticas, trastoca la relación entre maestros y alumnos, así como la relación de estos actores con los contenidos educativos, esto es, con la información y el conocimiento establecidos en los planes de estudio que se imparten a través de los programas educativos (cursos, talleres, seminarios, laboratorios, etcétera). En estas circunstancias, los docentes ya no son las únicas fuentes de información, y por tanto, dejan de ser los agentes que controlan el acceso a los contenidos educativos, lo cual merma su autoridad pedagógica y los obliga a ejercer nuevos roles dentro del proceso educativo como facilitadores, tutores, orientadores, mentores, guías, diseñadores y realizadores de objetos y experiencias de aprendizaje y demás funciones pedagógicas que les permita acompañar eficazmente a los alumnos en sus respectivos procesos de aprendizaje.

A su vez, las aulas han quedado desbordadas, en tanto que han dejado de ser auditorios; pasan a ser laboratorios en los que se aprende activamente a partir de contenidos obtenidos en las redes. Las actividades que antes se realizaban dentro de los salones de clase ahora se pueden hacer en la red, en tiempo real y diferido en aulas virtuales. Lo mismo sucede con las escuelas que a partir del nuevo paradigma tecnológico han quedado rebasadas como espacios educativos, pues ya no enseñan lo que se requiere para la vida en esta nueva sociedad tecnológica, y funcionan como espacios sociales organizados para normalizar alumnos de acuerdo con las necesidades de la *sociedad industrial*.

En la *Sociedad posindustrial* (Bell, 1991) o *sociedad red*, como la denomina Manuel Castells (1997), hoy conocida globalmente como *sociedad de la información*, la escuela tradicional como espacio socioeducativo está en crisis; no puede seguir reproduciendo el modelo de operación fabril derivado de la *era industrial*, a través del cual se

buscaba y lograba producir productos estandarizados, en serie; en otros términos, sujetos humanos programados para funcionar como ciudadanos, trabajadores y soldados obedientes de las reglas que imponía la *sociedad industrial* y sus instituciones, y además, que estuvieran satisfechos con su destino.

Este modelo escolar de educación formal funcionó por mucho tiempo durante los SIGLOS XIX y XX; pero en la actualidad, inmersa como está la sociedad en la *era digital*, necesita reconfigurarse por completo. Es preciso que la escuela se convierta en una auténtica comunidad de aprendizaje, un espacio donde los distintos actores de la comunidad escolar (maestros, alumnos, gestores y padres de familia) interactúen entre sí, colaboren y compartan información y conocimientos de manera permanente, usando las redes en función de las necesidades de aprendizaje de todos los involucrados en la comunidad escolar.

En la *era digital* los ciudadanos, trabajadores y soldados deben tener capacidades diferentes y convertirse en los nuevos agentes de la *sociedad de la información*, distintos a los que vivieron en la *era industrial*. Para el reconocido historiador Yuval Noah Harari (2018), en la actualidad la humanidad vive un momento sin precedentes, en la que todos los grandes relatos que explicaban y daban sentido al mundo se están desmoronando, y no ha surgido ningún otro que lo sustituya, creando una enorme incertidumbre respecto al futuro, lo cual le hace preguntarse respecto a la educación:

- ¿Cómo prepararnos y preparar a nuestros hijos para un mundo en transformaciones sin precedentes y de incertidumbres radicales?
- ¿Qué hemos de enseñarle a ese niño o esa niña que le ayude a sobrevivir y prosperar en el mundo del 2050 o del SIGLO XXII?
- ¿Qué tipo de habilidades necesitará para conseguir trabajo, comprender lo que ocurre a su alrededor y orientarse en el laberinto de la vida? (Harari, 2018, p. 285).

Para comenzar a contestar estos cuestionamientos, se puede decir que las nuevas generaciones tendrían —necesariamente— que estar alfabetizadas no sólo en la lectoescritura de textos escritos, sino en múltiples otros lenguajes (el visual, el sonoro, el audiovisual, el informático, etcétera), pues los jóvenes tienen que aprender a saber leer los medios de comunicación y navegar entre torrentes interminables de información para poder tomar las mejores decisiones como ciudadanos.

Por otra parte, es claro que las nuevas generaciones debieran saber matemáticas, no sólo para comprar y vender, sino como un lenguaje: el de las ciencias, de la música y de la naturaleza.

Asimismo, hoy se requiere que los jóvenes —y las personas en general— tengan la capacidad para desarrollar un pensamiento crítico que les permita discriminar la información importante, útil y veraz, de la trivial y falsa. Al respecto comenta Harari:

En un mundo saturado de información, lo último que un profesor tiene que proporcionar a sus alumnos es información; lo que necesitan es aprender a tener la capacidad de dar sentido a la información, de señalar la diferencia entre lo que es y lo que no es importante, y por encima de todo, de combinar muchos *bits* de información en una imagen general del mundo (Harari, 2018, p. 277).

En la actualidad, es un hecho que la mayoría de los trabajadores ejercen su labor —fundamentalmente— con información frente a una pantalla, utilizando máquinas y programas de cómputo (aplicaciones), para lo cual se requiere de sujetos creativos que sepan resolver problemas técnicos o de cualquier otra índole. Desde ciertas posturas pedagógicas, apunta Harari, “se plantea que las escuelas deberían dedicarse a enseñar las cuatro *Ces*: *Comunicación, Colaboración, Creación y pensamiento Crítico*, restar importancia a las habilidades técnicas, y enfatizar en las habilidades de uso general para la vida” (Harari, 2018, p. 288).

Por su parte los soldados, en esta era tecnológica, están gradualmente siendo sustituidos por robots y estrategias de guerra cibernéti-

ca en las que se utilizan armas teledirigidas, tanto informáticas (v.g. *hackers, malware*), como reales (vg. *misiles, drones*), por lo que cada vez se necesitan menos en el terreno y más frente a las pantallas.

Pero quizá lo más esencial que deben aprender en la actualidad las nuevas generaciones de ciudadanos, trabajadores o soldados, sea adaptarse a una vida en permanente cambio, aprender nuevas cosas y mantener el equilibrio mental en situaciones inesperadas, y por lo mismo, a ser personas flexibles y multifacéticas, capaces de reconfigurarse múltiples veces en la vida, según las inciertas circunstancias sociales y ambientales del presente y el futuro.

De esta forma, en un contexto sociotécnico situado en un momento histórico con una visión de futuro tan incierto, en donde la única constante es el cambio, las prácticas pedagógicas tradicionales están dejando de ser eficaces en la tarea de educar a las nuevas generaciones. Adaptarse al cambio permanente como “deber ser”, sitúa al campo educativo en una situación de permanente crisis.

A este respecto Harari nos advierte:

Para estar a la altura del mundo del 2050, se necesita no sólo inventar nuevas ideas y productos; sobre todo necesitamos reinventarnos una y otra vez. Los humanos y la humanidad tendrán que adaptarse a cosas que nadie más se había topado antes, como máquinas súper inteligentes, los cuerpos modificados, y algoritmos que predicen el comportamiento humano y aplicaciones de inteligencia artificial que son potencialmente capaces de conocernos mejor que nosotros mismos (Harari, 2017, p. 285).

La reconfiguración del campo social de la educación

De acuerdo con el reconocido sociólogo y economista norteamericano Jeremy Rifkin (2012), actualmente la *sociedad de la información* está viviendo los albores de una *Tercera Revolución Industrial*, derivada de la utilización de nuevas formas de energía y la convergencia

de nuevas tecnologías de información y comunicación. De la misma forma que la *Primera Revolución Industrial* estuvo impulsada por la energía del vapor y gestionada por medios de comunicación impresos, como la prensa, y la *Segunda Revolución Industrial* se movió utilizando el petróleo y la electricidad como recursos energéticos, y que se administró usando los medios electrónicos de comunicación de masas, principalmente la radio y la televisión, la *Tercera Revolución Industrial* anunciada, tendrá que moverse con el aprovechamiento de energías alternativas (limpias y renovables) y se gestionará a través de los nuevos medios cibernéticos situados en internet. Esta emergente revolución industrial, advierte Rifkin, tendrá necesariamente un impacto en el ámbito educativo.

En la actualidad, el paso de una *Segunda Revolución Industrial* centralizada a una *Tercera Revolución industrial* de carácter lateral está haciendo obligada una renovación del sistema educativo. Replantearse tanto los conceptos clave que rigen la educación como la pedagogía que los acompaña no será tarea sencilla. El profesorado de todo el mundo apenas está empezando a reestructurar la experiencia educativa para hacerla relevante a los jóvenes que tendrán que aprender a vivir en una economía distribuida y colaborativa inserta en un mundo biosférico (Rifkin, 2012, p. 312).

La realidad es que desde hace algunas décadas se está gestando un giro en el paradigma en el que se basan los sistemas educativos, el llamado *giro cognitivo*. Ciertamente, la emergencia de internet y el acceso y uso de las tecnologías digitales —dispositivos móviles y nuevos medios cibernéticos— por parte de los jóvenes, han acelerado este proceso de cambio.

Durante muchos años del SIGLO XX, en el campo de la educación ha prevalecido la teoría conductista de Skinner como modelo de pensamiento dominante, que concibe el sentido de la acción pedagógica como una acción orientada a modificar la conducta de los educandos, a partir de reforzamientos operantes como formas de programación o

condicionamiento. Desde esta perspectiva teórica, el proceso cognitivo se entiende en función de la conducta, por lo tanto, el aprendizaje se mide en razón al cambio de conductas. Así, si un alumno cambia su comportamiento, es que ha aprendido algo.

Esta concepción funcionalista del aprendizaje proporciona una base teórica para fundamentar las prácticas educativas tradicionales ejercidas por los maestros en las escuelas organizadas, de acuerdo a los modelos fabriles o carcelarios. En este contexto se privilegiaban los métodos de enseñanza en los que los docentes funcionan más como figuras de autoridad, especies de capataces, prefectos o entrenadores dedicados a condicionar y controlar el comportamiento de sus educandos para que ejecuten determinadas tareas y actúen y piensen de determinada manera. Muchas veces las escuelas tradicionales adquirirían incluso una estructura panóptica carcelaria, y la lógica y dinámica de la cultura escolar se asemejaba mucho con la cultura de las prisiones, en donde existe una permanente vigilancia y se ejercen acciones dirigidas a controlar el comportamiento de los internos, que en el caso de las escuelas, son los alumnos (Foucault, 1976).

Paralelamente al desarrollo de esta corriente teórica del aprendizaje, una visión alternativa cognitivista fue integrándose y adquiriendo legitimidad en el campo educativo. Piaget es quizá uno de los más reconocidos teóricos de esta corriente, por sus aportes a la epistemología genética, disciplina en la que se fundamenta el *constructivismo*, una de las teorías del aprendizaje que en la actualidad prevalece en el discurso educativo, y hasta cierto punto, en las prácticas pedagógicas, dado que las prácticas tradicionales continúan siendo dominantes en las escuelas públicas y buena parte de las privadas.

Se entiende por *constructivismo* a un conjunto de teorías del aprendizaje basadas en un principio cognitivo fundamental, que es que el sujeto aprende a partir de la acción sobre el objeto que intenta conocer, y a partir de esta acción, construye su propio conocimiento de la realidad. En el caso del *constructivismo psicogenético* de Jean Piaget, el sujeto-alumno construye la realidad a través de sus propias estructuras cognitivas en un proceso de asimilación-acomodación del conocimiento.

De acuerdo con Hernández-Rojas (2006), durante el siglo pasado surgieron diversas corrientes constructivistas, además de la de Piaget, como es el caso del *constructivismo cognitivo* asociado a David P. Ausubel, de donde se desprende el concepto de “aprendizaje significativo”, continuado por la teoría del aprendizaje de Jerome Brunner que fundamenta la idea del “aprendizaje por descubrimiento”, así como el *constructivismo sociocultural* derivado del pensamiento de Lev Vigotsky, desde donde se propone el concepto “zona de desarrollo próximo”, que concibe el aprendizaje como una actividad esencialmente social y cultural, de tal forma que los alumnos son capaces de reconstruir —conjuntamente con otros sujetos— los saberes que tienen que aprender para vivir en sociedad, y aprenden en función de la interacción social y de su propio bagaje cultural.

A partir de la incorporación del *constructivismo* al discurso pedagógico, se comienza a dar un giro en el paradigma educativo en que se basaban las prácticas pedagógicas, de modo que se pasa de un énfasis en la enseñanza a otra visión enfocada en el aprendizaje. Así, el alumno se sitúa al centro de la acción pedagógica, mientras el maestro se convierte en un agente coadyuvante de los procesos de aprendizaje de los alumnos.

En este nuevo contexto teórico-discursivo emerge la noción de *aprender a aprender*, un concepto muy difundido, actualmente, dentro del campo educativo, que en principio puede entenderse como una habilidad que implica desarrollar aspectos tanto cognitivos como emocionales, lo que supone a su vez, adquirir ciertas competencias meta-cognitivas o capacidades que permiten al educando conocer y regular sus propios procesos de aprendizaje.

En este sentido, *aprender a aprender* significa que los alumnos construyan su propio conocimiento a partir de aprendizajes y experiencias significativas previas, con el propósito de aplicar el conocimiento y las habilidades adquiridas en el proceso, en distintos contextos como la casa, el trabajo, la escuela. A lo largo de este proceso de aprendizaje son cruciales ciertas condiciones como la motivación y la confianza de los educandos.

Con el surgimiento de internet como nuevo cibermedio de comunicación, a finales del SIGLO XX, el nuevo paradigma educativo centrado en el alumno y apuntalado con el concepto de *aprender a aprender*, acelera los cambios dentro del campo educativo, de tal forma que prácticas pedagógicas alternativas comienzan a aparecer no sólo en las escuelas y los sistemas de educación formal, sino principalmente en el ámbito de la educación no formal, dando un nuevo impulso a la educación a través de los medios masivos de comunicación y promoviendo la educación a distancia y el uso de plataformas de aprendizaje en línea.

A principios del SIGLO XXI, con el desarrollo de Internet 2.0, se abre el espacio cibernético a la expansión de las redes sociales (vg. Google, Facebook, Instagram YouTube entre otras), que aunado al uso intensivo de dispositivos móviles y todo tipo de aplicaciones cibernéticas, hacen que cambien completamente las reglas del juego en el campo de la educación. Los educandos adquieren un poder inimaginable al poseer cada uno de ellos, y tener en la palma de su mano, una computadora con la que pueden tomar fotos, grabar y editar video, grabar y editar audio, que al mismo tiempo funciona como un dispositivo conectado a la red por la que pueden enviar mensajes y toda clase de textos en formato multimedia. El teléfono inteligente (*smartphone*) les da a los alumnos de hoy la oportunidad de acceder instantáneamente a toda la información, útil e inútil, que circula en el espacio cibernético, lo que pone en crisis a todos los planes de estudio de cualquier programa educativo, así como la interacción social en el aula. Sin embargo, y al mismo tiempo, integra a los educandos a comunidades virtuales que funcionan —muchas veces— como redes de aprendizaje de todos los temas imaginables.

En este contexto, los jóvenes de hoy son los sujetos que más información han consumido en la historia de la humanidad, y sin embargo, esto no significa que sean los mejor educados. El cambio de paradigma en la educación viene gestándose desde hace décadas, pero todavía no es la hora en que termina de implantarse un modelo educativo alternativo que sirva para educar a estas nuevas generaciones integradas totalmente a un mundo digitalizado y a la

realidad virtual, alterna, que existe en las redes y el espacio cibernético.

Una postura sumamente interesante que busca llenar este vacío en las teorías del aprendizaje modernas es la que mantiene George Siemens con su teoría conectivista. En un artículo seminal titulado *Conectivismo: una teoría del aprendizaje para la era digital* (2005), presenta los principios de esta teoría alternativa a las corrientes conductista y constructivista.

De acuerdo con Siemens, las mencionadas corrientes teóricas conductista y constructivista se ocupan del aprendizaje en sí mismo y no necesariamente del valor de lo aprendido (2005). No obstante, en un mundo interconectado, se requiere valorar el contenido de la información que adquirimos. La necesidad de evaluar la pertinencia de aprender algo es una meta-habilidad que se debe aplicar antes que el aprendizaje mismo empiece. Cuando el conocimiento y la información escasean, la valoración de la pertinencia y validez de los contenidos se asumen como intrínsecos al aprendizaje. No obstante, cuando el conocimiento y la información son abundantes, la evaluación del conocimiento, aunque sea rápida, es fundamental. A este respecto, recientemente han surgido muchas inquietudes adicionales debido al rápido incremento de la cantidad de información por la proliferación de noticias falsas y de campañas de desinformación en las redes sociales y los medios de comunicación tradicionales. En las condiciones actuales de existencia de la *sociedad de la información*, a menudo se requiere acción sin aprendizaje personal, es decir, que muchas veces necesitamos actuar a partir de la obtención de información externa a nuestro conocimiento propio, por lo que la capacidad de sintetizar y reconocer conexiones y patrones se vuelve una habilidad muy valiosa (Siemens, 2005).

El *conectivismo*, explica Siemens (2005), surge de la integración de principios teóricos derivados de las teorías del caos, teoría de las redes, de la complejidad y la autoorganización. Desde esta perspectiva, el aprendizaje se concibe como un proceso que ocurre al interior de ambientes difusos, a los que se integran elementos en constante cambio, que no están por completo bajo control de los sujetos. En

este sentido es que el aprendizaje, definido como conocimiento aplicable, puede residir fuera de los individuos, y producirse al interior de una organización o un sistema informático enfocado en conectar conjuntos de información especializada, de modo que las conexiones que nos permiten aprender más tienen mayor importancia que el estado actual de conocimiento de los sujetos educativos (Siemens, 2005).

Desde el *conectivismo*, el mismo autor señala que las decisiones se basan en principios que cambian rápidamente, por lo que continuamente se tiene que estar adquiriendo nueva información. Por ello, la habilidad de realizar distinciones entre la información importante y no importante resulta vital, de la misma manera que la habilidad de reconocer cuándo una nueva información altera un entorno basado en decisiones tomadas con anterioridad (Siemens, 2005).

Partiendo de estos supuestos, Siemens presenta los ocho principios básicos del *Conectivismo* como teoría del aprendizaje:

- El aprendizaje y el conocimiento dependen de la diversidad de opiniones.
- El aprendizaje es un proceso de conectar nodos o fuentes de información especializados.
- El aprendizaje puede residir en dispositivos no humanos.
- La capacidad de saber más es más crítica que aquello que se sabe en un momento dado.
- La alimentación y mantenimiento de las conexiones es necesaria para facilitar el aprendizaje continuo.
- La habilidad de ver conexiones entre áreas, ideas y conceptos es una habilidad clave para el aprendizaje continuo.
- La actualización del conocimiento en cuanto a su precisión y actualidad es la intención de todas las actividades de aprendizaje.
- La toma de decisiones es en sí mismo un proceso de aprendizaje. El acto de escoger qué aprender y el significado de la información que se recibe, se ve a través del lente de una realidad cambiante, de modo que una decisión correcta en

el presente podría ser equivocada en el futuro, debido a alteraciones en el entorno informativo que afecta la decisión (Siemens, 2005, s/p).

Finalmente se puede decir que el *conectivismo*, como cuerpo de conocimiento teórico, presenta un modelo de aprendizaje que reconoce la profunda crisis que se vive en el campo educativo en la sociedad de las redes, en donde el aprendizaje ha dejado de ser una actividad individual, interna. La forma en la cual trabajan y funcionan las personas se altera cuando se usan las nuevas tecnologías digitales. En este sentido, el *conectivismo* es una aproximación al entendimiento de los procesos de aprendizaje en el marco de la *era digital*.

No obstante, aun cuando el *conectivismo* busca ofrecer una visión más moderna y mejor ajustada del aprendizaje a la realidad de la sociedad contemporánea, lo cierto es que las revoluciones tecnológicas continúan sucediendo, alterando la lógica y dinámica de los campos sociales, incluyendo el educativo. De hecho, recientemente, en los foros económicos internacionales más importantes, ya se habla de la emergencia de una *Cuarta Revolución Industrial* que cambiará por completo las condiciones de vida en el futuro inmediato; un futuro que prefigura el desarrollo de un sinnúmero de nuevas tecnologías —como la G5 que permite el desarrollo del internet 3.0, también conocido como el internet de las cosas—, así como la aplicación de programas de inteligencia artificial (IA), el aprendizaje automático, la robótica, la impresión 3D, la nanotecnología, la biotecnología, la ciencia de materiales, el almacenamiento de energía y la computación cuántica, entre muchos otros avances (Schwab, 2016, p. 13).

Todos estos cambios que se avecinan le plantean a la educación enormes retos que es preciso identificar para enfrentarlos y darles un curso que beneficie a la sociedad.

Los retos de la educación en la *Era Digital*

En el contexto de la nueva era tecnológica con uso intensivo de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), los procesos de producción del conocimiento se han acelerado de manera exponencial, dando lugar a un fenómeno social inédito en la historia: la obsolescencia del conocimiento. La idea del conocimiento como algo inmutable, sólido, estable, duradero, invariable, que sirve para toda la vida, en la actualidad está siendo puesta en tela de juicio. Lo que hoy sabemos, en unos cuantos años o a veces meses, deja de ser cierto, lo que provoca una crisis en la educación, ya que no se puede saber qué enseñar, ni tampoco se puede establecer cuál de la enorme cantidad de información y conocimiento que circula y se almacena en la red es válida.

En estas condiciones, el reto de la educación es encontrar su función social en este ambiente en flujo y cambio constante, ya sea adaptándose a la velocidad con que circula el conocimiento a través de los medios y a la lógica de intercambio de productos y servicios que impone el capitalismo informacional (Castells, 1997), o en su caso, encontrando nuevos espacios sociales donde desacelerar los flujos de información y conocimiento, para propiciar la reflexión y el pensamiento crítico o cumpliendo las dos funciones a la vez.

De acuerdo con Bauman (2017), debido a la incorporación de las TIC a los procesos de enseñanza-aprendizaje, y a los cambios en los paradigmas de la educación, en la *Modernidad líquida* la relación entre maestros y alumnos está en crisis, por lo que la profesión docente ha tenido que adaptarse a nuevos roles. Antiguamente, la única vía de acceso al conocimiento que tenía un alumno era a través de su maestro, quien no se limitaba únicamente a hablar o a leer de un libro, sino que se esperaba que ayudara a su discípulo a forjar su carácter y a desarrollar una actitud proactiva basada en el respeto y la confianza. En la actualidad este tipo de relación ha ido desapareciendo; el maestro y la enseñanza ya no son el centro de la acción pedagógica: ahora lo es el alumno y el proceso de aprendizaje. Además, hoy en

día los maestros tienen un competidor formidable en internet y las redes sociales, que son las fuentes principales de donde obtienen las nuevas generaciones de jóvenes la información y los contenidos de aprendizaje (Bauman, 2017).

Internet permite un acceso instantáneo a la información, la cual se encuentra almacenada y está disponible para su consulta inmediata; ya no es necesario reciclarla, reformularla o memorizarla. En la actualidad, señala Bauman (2017), es más importante saber dónde encontrar la información que saberla uno mismo. Frente a la hiperabundancia de información disponible en las redes, se presenta la difícil tarea de distinguir la información real de la que no lo es. Una de las habilidades de los sujetos en la sociedad actual debe ser la de protegerse del exceso de información, aprendiendo a trabajar las bases de datos y las fuentes de información.

El espacio cibernético ofrece cascadas de contenido descontextualizado, y por lo general, nos quedamos viendo los árboles, pero no vemos el bosque; vemos información, pero no podemos retenerla, ni mucho menos procesarla. Hemos perdido la posibilidad de pensar a largo plazo, y paradójicamente, la educación es una inversión a largo plazo. De ahí que sea tan difícil adecuar el sistema educativo a las exigencias de la sociedad contemporánea. Es impensable hacer un proyecto de vida como se solía hacer antes en los “tiempos sólidos”. El “mundo líquido” lleva un ritmo tan vertiginoso que hay que vivir cada momento por separado: la vida se compone de pequeños episodios, y cada uno de éstos no está necesariamente relacionado con el siguiente. Uno de los objetivos de nuestras vidas debe ser ordenar y unir estos episodios (Bauman, 2017).

Desde esta perspectiva baumaniana, en el ámbito de la educación debe tenerse muy en cuenta el concepto de “aprendizaje permanente” (*lifelong learning*), dado que la *Modernidad líquida* implica la existencia de una sociedad en flujo continuo, que exige una renovación constante y creación de nuevo conocimiento. Así, la función social de las instituciones educativas, incluyendo a las universidades, debe ser la de fomentar la emancipación de los alumnos proporcionándoles habilidades y conocimientos, así como establecer un nexo de

unión con la sociedad adulta, y más específicamente, con los campos profesionales emergentes.

Ante esta realidad en permanente flujo, determinada por la lógica y la dinámica de la globalización del capitalismo informacional y potenciado por el uso de la tecnología digital y los nuevos cibermedios, la cultura y la educación se han *reificado* al punto de transformarse en una mercancía más, es decir, en un paquete de experiencias y contenidos en formatos multimedia. Así es como los productos culturales y educativos adquieren relevancia social como recursos económicos intercambiables en un mercado de bienes simbólicos. En la actualidad la educación se “adquiere” y la cultura se “posee” en alguna forma de capital simbólico, sea éste incorporado, objetivado o institucionalizado (Bourdieu, 1987). Esto significa que en el contexto sociohistórico de la *Modernidad líquida*, la educación y la cultura funcionan como recursos simbólicos económica, social y políticamente valiosos, integrados a un mercado global de productos y servicios educativos, los cuales adquieren relevancia ético-política con el potencial para incidir y orientar el sentido de la acción social y resolver los problemas sociales, como la violencia, el deterioro del tejido social, e incluso, el decaimiento económico.

La mercantilización de la educación constituye otro reto para la educación en la era digital, ya que en la medida en que las prácticas educativas se reifican, se incrementa significativamente su valor de cambio, pero va perdiendo su valor de uso, es decir, pierden su sentido social, dejando de cumplir una función pedagógica-formativa. Sin embargo, al mismo tiempo, esta apertura al mercado y al ciberespacio ha permitido —a la educación y a los educadores— comenzar a explorar otras avenidas y desarrollar formas alternativas de educación, especialmente en el campo de la educación mediática no formal.

La educación alternativa

A partir del ingreso de la sociedad a la *Era Digital*, y del giro cognitivo en los paradigmas teóricos de la educación, en las últimas décadas

la exploración de nuevos campos de acción pedagógica y el desarrollo de modelos educativos alternativos, ha confluído recientemente el concepto de “aprendizaje a lo largo de toda la vida” (*lifelong learning*), el cual ha sido promovido por la UNESCO desde los años setenta del siglo pasado.

El “aprendizaje a lo largo de la vida” es un concepto que concibe el aprendizaje más allá de las instituciones educativas, y en torno a este concepto han surgido una serie de prácticas y modelos en el mundo. Desde el reporte de Faure, *Aprender a ser* (1972), se retomó la crítica que se hizo a la educación formal de los años sesenta por parte de autores como Iván Illich, Paulo Freire, Everett Reimer, entre otros, que promovían que la educación dejara de ser el privilegio de las élites o un asunto de un único grupo de edad, pues debe ser universal y permanente.

Posteriormente, el Informe Delors (1996) advertía que el “aprendizaje durante toda la vida” se basaba en cuatro principios: *aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a vivir juntos y aprender a ser*, y pronosticaba la emergencia de un modelo educativo que se aplicara en un sistema en el que todas las personas en el mundo pudieran aprender de acuerdo a sus necesidades e intereses individuales, en cualquier lugar y en cualquier momento, de una manera libre, flexible y constructiva.

El término acuñado por la UNESCO en la década de los setenta y ochenta fue el de “educación a lo largo de la vida”, pero en 1996 la Organización de Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE), así como el informe Delors, en consonancia con el *giro cognitivo* experimentado en los paradigmas teóricos de la educación, insistieron en la importancia del aprendizaje como centro de la acción pedagógica, por lo que la UNESCO retomó el concepto de “aprendizaje a lo largo de la vida”, y hoy, bajo ese nombre, se le denomina en la mayoría de los países.

De acuerdo a los cánones de la UNESCO, el concepto de “aprendizaje a lo largo de la vida” se define como:

[...] un principio organizativo de todas las formas de educación (formal, no formal e informal), con componentes mejor integrados e interrelacionados. Se basa en la premisa de que el aprendizaje no está confinado a un período específico de la vida, sino que va “de la cuna a la tumba” (en sentido horizontal), considera todos los contextos en los que conviven las personas como familia, comunidad, trabajo, estudio, ocio (sentido vertical), y supone valores humanísticos y democráticos como la emancipación y la inclusión (sentido profundo) (UNESCO, s/a).

Dichas ideas puestas en práctica a lo largo de estos años, han permitido la génesis y el desarrollo de otro campo de la educación, el campo de la *educación alternativa*, que remite a las prácticas educativas que se realizan fuera de la escuela, así como a la construcción de redes sociales (reales y/o virtuales) entre los distintos agentes educativos que cumplen una función docente dentro de agencias sociales como instituciones educativas (laboratorios, nodos, *hubs*), medios de comunicación tradicionales (prensa, cine, radio, televisión) o los cibermedios en internet (redes sociales).

La *educación alternativa* es una secuela de la *educación no formal*, concepto que surge como una alternativa a la educación escolarizada en 1967, a raíz de la celebración de la *Conferencia Internacional sobre la Crisis Mundial de la Educación*, congreso que fue organizado por el *Instituto Internacional de Planeación de la Educación* de la UNESCO, dirigido entonces por P. H. Coombs. En 1975 la misma organización la define como “toda actividad organizada, sistemática, educativa, realizada fuera del marco del sistema oficial, para facilitar determinadas clases de aprendizaje a subgrupos particulares de población, tanto adultos como niños” (Coombs y Ahmed, 1975, p. 27).

Partiendo de esa base conceptual, la *educación alternativa* hace referencia a todas aquellas prácticas que se realizan fuera del ámbito escolar, con el fin de contribuir a la difusión del conocimiento entre la población y el desarrollo de habilidades útiles para la vida personal, social y profesional de los individuos, a través de todos los medios

disponibles, tradicionales o digitales, sin que esto implique acreditación y certificación de los saberes adquiridos, tal como sucede en los distintos niveles de los sistemas escolarizados en el campo de la educación formal. Dentro de este marco conceptual entrarían también otra serie modelos educativos, cuya aplicación a través de los años ha devenido en campos de acción educativa tales como la *edudomunicación*, la *educación continua* y la *educación virtual* o en línea.

La *edudomunicación* es un campo de acción educativa derivada de la práctica de educar a través de los medios de comunicación, y como un campo de conocimientos teóricos y prácticos, implica una serie de líneas de desarrollo como son la educación en medios de comunicación o alfabetización mediática, el uso de medios en la educación o lo que se conoce como tecnología educativa, producción de contenidos educativos y la gestión horizontal de los medios de comunicación.

A partir de la reflexión crítica sobre estas prácticas educomunicativas, comenzó a construirse un cuerpo teórico-metodológico que decanta en un modelo educativo que se propone la construcción de ambientes educativos abiertos, creativos, con relación horizontal entre los participantes, y con una producción colaborativa de contenidos usando distintos lenguajes y medios de comunicación.

La *edudomunicación* ha sido desarrollada de manera muy importante en Brasil, donde se fundamenta en los principios del pensamiento pedagógico de Paulo Freire, que sirve como un marco de referencia; desde allí se entiende a la educación como una acción que está en función del acto comunicativo para la construcción del conocimiento. Freire ve en el diálogo y la interacción comunicativa la vía para la construcción del conocimiento y el aprendizaje, enfatizando en los aspectos culturales de la comunicación, y reconociendo la diversidad lingüística y diferencias culturales de los interlocutores (Freire, 1990).

La *educación continua* es otro campo de acción educativa que constituye el antecedente directo del modelo conocido como *Life long learning*, referido con anterioridad. Aunque suele asociarse a la educación para adultos y los cursos de actualización, capacitación y acreditación profesional, los programas de educación continua pue-

den estar dirigidos también a jóvenes, ancianos o personas de todas las edades que quieren aprender sobre alguna materia o asunto particular, o profundizar sobre un campo de conocimiento. Entre las principales características de servicios que ofrecen los programas de educación continua están: no requerir del estudiante algún grado académico, no otorgar grados académicos y expedir diplomas o constancias de participación en cursos, talleres, seminarios o diplomados; no limitar la cantidad de programas que se ofrecen o se toman por parte de los usuarios, e impartir los programas en modalidades tanto presencial como virtual.

Con el uso de las plataformas de aprendizaje en línea y el acceso a los nuevos medios cibernéticos, los programas de educación continua han ido gradualmente migrando al ciberespacio, desarrollando nuevas modalidades educativas como son los MOOC (*Massive, open, on line courses*), es decir, los cursos masivos, abiertos, en línea (vg. *Coursera, Udemy*), los cuales han ido ganado popularidad desde hace algunos años, promovidos por universidades norteamericanas tan prestigiosas como Stanford, Harvard o el MIT.

La aplicación de los MOOC como modalidad educativa nos lleva a hacer referencia a otro campo de acción educativa muy importante en la actualidad, el de la *educación virtual* o en línea, cuyo antecedente directo se halla en lo que se llamaba antes *educación a distancia*.

Este campo se originó hace más de cien años con el uso del correo para tomar cursos sobre distintas materias, y en la actualidad, con la irrupción de las TIC, y especialmente con la aparición de internet, se ha desarrollado y legitimado al punto de representar una alternativa real a la educación escolarizada en su modalidad presencial.

El uso de plataformas de aprendizaje virtuales y de herramientas como los LMS (*learning management system*) en los programas de *educación virtual*, ha generado un crecimiento exponencial de la oferta de servicios educativos en línea, comenzando por los MOOC en el ámbito de la educación continua, pero penetrando a todos los ámbitos de la educación, incluyendo a la educación formal, sobre todo en los niveles medio superior y superior, en donde se están utilizando —cada vez más— modalidades híbridas en las cuales se usan

plataformas de aprendizaje en línea en la impartición de cursos presenciales.

El uso de estos sistemas de gestión del aprendizaje como *Moodle* han servido para acelerar el giro cognitivo en el campo de la educación. Estos entornos virtuales de aprendizaje están pensados y diseñados desde una perspectiva constructivista, que como sabemos, se centra en el aprendizaje del alumno y redefine el rol del docente como un factor coadyuvante del proceso educativo. Además, por las características de internet, un espacio virtual en que circula información en formatos multimedia, los programas de *educación virtual* pueden utilizar multiplicidad de materiales educativos, poseer repositorios de recursos digitales como textos, documentos, imágenes, videos, animaciones, infografías y demás objetos de aprendizaje que se integran a los cursos a través de un diseño instruccional, pensado en función del aprendizaje y la comunicación personalizada con el alumno, y al mismo tiempo, para facilitar el aprendizaje colaborativo a través del uso de redes y comunidades virtuales de aprendizaje.

En los últimos años, el auge de la *educación virtual* o en línea se debe, en primer lugar, a la insuficiente cobertura, principalmente en los programas de educación superior, pero también a las ventajas que tiene la educación en línea con respecto a la presencial, como son: su *apertura*, lo que significa que amplía el acceso a la educación reduciendo significativamente barreras geográficas; su *flexibilidad*, es decir, que permite la comunicación asincrónica, y por los dispositivos móviles, ubicua; su *eficacia*, lo cual hace que se posibilite la autogestión de los tiempos, esto es, la administración del tiempo de dedicación al estudio y del propio proceso de aprendizaje; la *personalización*, que permite dar una atención personalizada a los alumnos o usuarios de las plataformas de aprendizaje; y finalmente estaría su *costo*, pues reduce los gastos de transportación de los alumnos y maestros, así como ahorro en el costo por el uso de espacios físicos y la consulta de materiales educativos.

Considerando su crecimiento, expansión y penetración en el campo educativo y el uso que hace de la tecnología digital, así como

la aplicación de un modelo educativo actualizado y adaptado a los tiempos de la *Era digital*, la *educación virtual* o en línea, se estaría convirtiendo en la alternativa para la educación escolarizada presencial, sobre todo en los niveles superiores de la educación formal, lo que es la punta de lanza del cambio en el paradigma de la educación en el futuro inmediato.

Conclusión

Para concluir y contestar con base en los argumentos vertidos a lo largo de este ensayo, las dos preguntas detonadoras planteadas en un principio, en relación a cómo educar a las nuevas generaciones para un futuro incierto y una vida social en flujo y cambio permanente, y cuál debería ser el sentido de las prácticas y las instituciones educativas, se puede decir lo siguiente: con respecto a los fines de la educación, queda claro que la acción pedagógica de las instituciones y las prácticas educativas deben orientarse a formar, en primer lugar, sujetos capaces de adaptarse a una vida en permanente cambio, además de haber adquirido una serie de competencias clave como: el desarrollo del pensamiento crítico; la alfabetización en múltiples lenguajes, incluyendo el lenguaje de las matemáticas; la capacidad de aprender a aprender, de investigar, de colaborar y desarrollar proyectos individuales y colectivos.

Respecto a los medios de la educación, o cómo educar a las nuevas generaciones para la *Era digital*, es evidente que la institución escolar, es decir, la escuela, tendrá que cambiar y reconfigurarse como espacio de interacción social. Cada comunidad humana tendrá que encontrar su propio modelo, pero lo que ya no es posible en estos tiempos es mantener los esquemas fabril y carcelario en los que tradicionalmente había estado organizada la escuela.

Dadas las condiciones sociotécnicas actuales, los modelos educativos tendrán que estar basados en los principios teóricos como los del *conectivismo*, propuesto por Siemens (2005), pero recuperando elementos de las distintas corrientes constructivistas como pueden

ser el énfasis en el aprendizaje, la interacción social entre los distintos actores del proceso educativo, y la interacción con los objetos de aprendizaje, además de conceptos clave como el de *aprendizaje significativo* o *zona de desarrollo próximo*.

Considerando que en la actualidad, y más aún en el futuro, los contenidos educativos se localizan en el espacio cibernético, la alfabetización digital y el uso apropiado de las TIC, por parte de los educadores y los educandos, tendrá que ser una condición básica para el aprendizaje; y se requerirá que los currículos estén diseñados de acuerdo a un sistema modular, es decir, por módulos que puedan ser modificados y adecuados de manera rápida y constante, así como estar articulados en función de proyectos de investigación, para que sirvan como ejes integradores de los distintos cursos, seminarios, talleres, asesorías o tutorías que se ofrezcan en los programas educativos, sean estos presenciales o en línea.

Finalmente, por lo que toca a la didáctica, es decir, a las prácticas educativas, es indudable que los maestros tendrán que adaptarse tanto al cambio tecnológico como a las secuelas del giro cognitivo en los modelos educativos, y comenzar a adoptar nuevos roles docentes que les permitan acompañar los procesos de aprendizaje de sus alumnos (incluso considerando los aspectos emocionales), y mantener la motivación en el estudio, la confianza y el equilibrio mental. Asimismo, los alumnos tendrán que aprender a ser sujetos autogestivos, colaborativos, críticos, creativos, capaces de adaptarse a una vida en flujo y cambio constantes.

Referencias

- Bauman, Z. (2017) *Modernidad Líquida*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Bell, D. (1991) *El Advenimiento de la Sociedad Postindustrial*. Barcelona, Alianza Universidad.
- Bourdieu, P. (1987) “Los tres estados del capital cultural”. *Sociológica*, No 5, UAM, Azcapotzalco.

- Castells, M. (1997) *La era de la Información. Economía, Sociedad y Cultura: La Sociedad Red*. México, Siglo XXI Editores, vol. I.
- Coombs, P. H.; Ahmed, M. (1975) *La lucha contra la pobreza rural. El aporte de la educación no formal*. Madrid, Banco Mundial-Tecnos. <http://documentos.bancomundial.org/curated/es/964091468333061996/pdf/100910PUB0SPANISH0Box74494B01PUBLIC1.pdf>
- Delors, J. (1996) “Los cuatro pilares de la educación”. *La educación encierra un tesoro. Informe a la UNESCO de la Comisión internacional sobre la educación para el siglo XXI*. Madrid, Santillana-UNESCO.
- Faure, E. et al. (1972) *Learning to be. The world of education today and tomorrow*. París, UNESCO. unesdoc.unesco.org/in/rest/annotationSVC/DownloadWatermarkedAttachment/attach_import_e97d2357-a178-4f15-9209-e45d34f5f7cd?eng=pdf&to=346&from=1
- Freire, P. (1990) *La naturaleza de la política de la educación: Cultura, poder y liberación*. Barcelona, Paidós.
- Foucault, M. (1976) *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Argentina, Siglo XXI Editores.
- Harari, Y. N. (2018) *21 Lecciones para el siglo XXI*. México, Debate.
- Hernández-Rojas, G. (2006) *Miradas constructivistas en psicología de la educación*. Barcelona, Paidós.
- Rifkin, J. (2012) *La Tercera Revolución Industrial*. Barcelona, Paidós.
- Schwab, K. (2016) *La Cuarta Revolución Industrial*. México, Debate.
- Siemens, G. (2005) “Conectivismo: Una teoría del aprendizaje para la era digital”. *International Journal of Instructional Technology and Distance Learning*. https://www.comenius.cl/recursos/virtual/minsal_v2/Modulo_1/Recursos/Lectura/conectivismo_Siemens.pdf
- UNESCO (s.f.) *UNESCO Institute for Lifelong Learning*. “Aprendizaje lo largo de la vida”. http://uil.unesco.org/fileadmin/multimedia/uil/confintea/pdf/Format_of_the_structure_of_the_glossary.pdf

Manifiesto por una ciudadanía digital

Massimo Di Felice

Universidad de São Paulo USP, Brasil

Mario Pireddu

Universidad de la Tuscia, Italia

Derrick De Kerckhove

Universidad de Toronto, Canadá

Jose Bragança de Miranda

Universidad Nueva de Lisboa, Portugal

José Alberto Sánchez Martínez

Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), México

Cosimo Accoto

MIT-Massachusetts Institute of Technology, EU

Introducción

Manifiesto por una ciudadanía digital es el resultado de la coordinación del Instituto de Investigación Internacional ATOPOS, dirigido por el Dr. Massimo Di Felice. A través de una invitación y de algunas actividades colectivas sustentadas en el estudio de las redes sociodigitales, se ha logrado construir una preocupación común en-

tre varios investigadores a nivel internacional: la ciudadanía digital. El problema de la construcción de la ciudadanía digital en el marco de una rápida aparición de actividades de comunicación y actuación digital, basadas en la colaboración, que ponen en cuestionamiento viejos modelos de comprender la sociedad y sus derivas, como la organización, las representaciones y los acontecimientos políticos, el desplazamiento de la cultura supone un campo de mucha preocupación. ¿Cuáles son los modos de *ser* del ciudadano digital en relación con los modos de ser de la cultura? ¿Cómo se establece la lógica organizativa digital que delata el ocaso de la cultura occidental *off-line*? ¿Cuál es la relevancia de la tecnología digital en los nuevos contextos ecológicos? Entre otras preguntas —junto a éstas— es que podemos situar los intereses de suscribir un manifiesto que concentra diez episodios cuya órbita gira en torno a la reflexión para diagnosticar problemas generales, y observar desplazamientos en la cultura de las relaciones sociales digitales.

Nuestra era está marcada por dos grandes transformaciones; dos cambios totales que están rediseñando la forma de la sociedad, contribuyendo a alterar el significado de actuar y el de nuestras relaciones con el mundo, las cosas, la técnica, y todo lo que hasta ayer considerábamos “externo”. Por un lado, la llegada de un nuevo tipo de ecología caracterizada por el paso de la idea de un planeta como globo terrestre a la propuesta por la teoría de Gaia, que lo describe como un organismo vivo, compuesto a su vez por una infinidad de otros organismos y diferentes entidades. Este pasaje corresponde a la difusión de la conciencia de los límites de la acción humana sobre el medio ambiente (Antropoceno), la finitud de los recursos y la estrecha dependencia de nuestra especie de elementos y sustancias “no humanas”, considerados hasta hace poco “materias primas”, cosas utilizables y sustancias pasivas. La segunda gran transformación coincide con el advenimiento de las tecnologías y arquitecturas de redes y conexiones digitales que especialmente en sus últimas generaciones (internet de las cosas, *big data* y las diversas formas de inteligencia artificial), han comenzado a conectar toda la biosfera, diferentes tipos de redes, de superficies y entidades.

La conciencia de una nueva cultura ecológica que ya no nos ve como actores y agentes autónomos en un ambiente (del latino *ambire*, por recorrer), sino como partes integrales de un organismo vivo y como el conjunto de interacciones digitales con entidades, datos, dispositivos; la inteligencia no humana y la biodiversidad, que están alterando cualquier área de nuestra convivencia. No existe ningún sector, empresa, institución, mercado o tipo de relación que no se redefine y altere por estas dos transformaciones cualitativas en curso.

El conjunto de estos cambios le da a la acción política una nueva dimensión, no sólo antropocéntrica, que se basa exclusivamente en las opiniones y el poder de decisión de los humanos, sino que está abierta al diálogo con la inteligencia de los datos, algoritmos, clima, y todas las diferentes entidades hoy conectadas en redes interactivas.

Según la concepción occidental de la política, la comunidad está compuesta sólo por ciudadanos humanos e instituciones fundadas por ellos. La política y las formas de ciudadanía, desde Aristóteles hasta Hannah Arendt, y de acuerdo con casi toda la tradición europea, indican la acción de los sujetos humanos en el territorio, considerando a estos últimos como los únicos actores y arquitectos principales de su destino. Pero ¿cómo podemos seguir usando las categorías propuestas por esta tradición dentro de las ecologías de información que agregan y conectan —a través de redes digitales— humanos con datos y formas artificiales de inteligencia?

¿Cómo definir la acción y el conjunto de procesos de toma de decisiones simplemente como el intercambio de opiniones entre individuos, y cómo hacerlo con la acción “comunicativa” y racional de los “sujetos unidos” (Habermas, 1999) en un contexto en el que cada elección y cada acción son el resultado de interacciones con dispositivos, algoritmos y redes de información?

¿Cómo definir la política en un contexto de red y complejidad conectiva que expande nuestra ciudadanía y nuestra acción gracias a las interacciones con las tecnologías digitales y los flujos de información, a nivel planetario y con dimensiones bioesféricas?

Del público a las redes

Durante la última década ha habido diferentes formas de conflicto y participación, que aunque nacieron en diversos contextos políticos y culturales, han mostrado algunos elementos en común. Movimientos aproximados y formas de conflicto tan distantes y diferentes entre sí, como las variadas formas de revuelta en los países del norte de África, llamada la *Primavera Árabe*, el *15M* en España, el *V-Day* en Italia, la revuelta de los girasoles en Taiwán, el movimiento *Anonymous*, *Occupy Wall Street*, las Jornadas de junio en Brasil, la generación *Aracha* en Portugal y muchos otros diseminados en todos los continentes, definidos más allá de su naturaleza antiinstitucional por su dimensión digital.

Las formas de protesta que se han extendido durante la última década en muchas partes del planeta no sólo han sido la expresión de un nuevo tipo de conflicto social, sino la consecuencia de una profunda alteración de la acción que se ha desarrollado a través de la informatización y la creación de redes, a través de diferentes tipos de conectividad, de individuos, dispositivos de interacción, flujos de información, bases de datos y territorialidad informatizada.

Esta interacción singular es el resultado de la difusión a gran escala de dispositivos de conexión móvil (tabletas, teléfonos inteligentes, computadoras portátiles) y de formas de conexión *wi-fi* (banda ancha, satélite, RFID), y de la proliferación de redes sociales y la difusión del internet de las cosas que originaron una forma ecológica, no sólo social, de conectividad particular, capaz de conectar personas, dispositivos, información y todo tipo de superficies en tiempo real.

De la idea del medio ambiente a las ecologías digitales

Las redes digitales de última generación han permitido la aparición de un nuevo tipo de ecología de la información, que a través de la última generación de arquitecturas interactivas (internet de las cosas, *big data*, ecologías de información), ha comenzado a conectar per-

sonas, datos, cosas, biodiversidad y superficies de todo tipo, lo que permite la interacción en red entre humanos y no humanos.

Entre nosotros y el mundo actual existen dispositivos, algoritmos, *software* y datos que al conectarnos, nos permiten vivir en redes interactivas capaces de dar a nuestras acciones y decisiones un carácter reticular complejo. Internet no es sólo una red técnica ni sólo una red de personas y ciudadanos: nos enfrentamos al advenimiento de una nueva conexión planetaria diferente de la que imaginaba el conocimiento del mundo de la inteligencia humana.

La conexión que hoy se extiende más allá de las fronteras de la *polis* y la tecnología, que alcanza los bosques, las profundidades del mar, otros planetas y el espacio, expresa las formas de otro tipo de ecología. Una ecología y una condición de vivienda que ya no se limitan a una red de información transportada por computadoras.

Las redes que están interconectadas hoy en día a través de las diversas formas de digitalización ya no son cuantificables. Las nuevas formas de conexión están digitalizando todo el planeta, transformándonos de ciudadanos y habitantes de ciudades, países y naciones, en ciudadanos y habitantes de galaxias de átomos y bits.

Del contrato social a la cosmopolítica

No sólo virtual, no sólo material, las infoecologías creadas por las conexiones de diferentes entidades en la red han redefinido nuestro entorno y nuestras condiciones de vida en los últimos años, dándole dimensiones y formas conectivas. La observación e interpretación de este fenómeno ha estimulado un debate sobre la naturaleza agregativa y conectiva de este nuevo tipo de sociedad.

Las ecologías computarizadas han dado voz a las cosas, a la biodiversidad, los datos y dispositivos, creando un hábitat y formas de ecología transorgánica dentro de las cuales también han tenido lugar los “no-humanos”.

Las últimas conferencias sobre el clima (COP) organizadas por las Naciones Unidas, son la expresión de un nuevo tipo de contrato

que une a los humanos (gobiernos, empresas, científicos) con los no-humanos (clima, bosques, océanos, biodiversidad, los datos), con el objetivo explícito de lograr niveles sostenibles de convivencia dentro de la biosfera.

La transición de la contratación exclusivamente humana que caracteriza la historia de la política en Occidente, que está abierta a los elementos y a las diferentes entidades que habitan nuestro planeta, fue introducida por el filósofo Michel Serres, a través de la propuesta de superar el contrato social limitado sólo a los humanos, por una nueva forma de contrato, definida por él como “natural” y abierta a todos los miembros de la biosfera.

Esta perspectiva hará eco de la advertencia lanzada por la teoría de *Gaia*, elaborada por el físico y premio nobel James Lovelock (1993), la teoría del *parlamento de las cosas* (2013) desarrollada por Bruno Latour (estudiante de Serres), el *concepto cosmopolítica* de Isabelle Stengers (2014), y el de *biopolítica* reelaborado por Roberto Esposito (2004).

Si el primero describió el paso de un hábitat planetario terrestre al de un organismo vivo (Lovelock, 1993) compuesto por miles de millones de otros organismos, el análisis de Latour (2013) y Stengers (2014) se centra en la dimensión agregativa y relacional entre humanos-no humanos, y en la dimensión compleja de las relaciones múltiples que ya no es inscribible dentro de los significados históricamente atribuidos a la sociedad.

Limitando la discusión a los humanos, a sus intereses, a su subjetividad, a sus derechos, nos parecerá dentro de unos años, lo extraño que nos parece hoy haber prohibido, durante mucho tiempo, el derecho a votar por esclavos, pobres y a las mujeres.

BRUNO LATOUR

Del estado nacional mediático a la infoesfera

La reciente propuesta del gobierno autónomo de Cataluña para crear un “estado en la nube” sin límites geográficos, el establecimiento

de la ciudadanía digital en Estonia, las formas de participación de la plataforma Rousseau en Italia, el ministerio digital del gobierno taiwanés, y las plataformas digitales de las naciones indígenas en Brasil, muestran claramente la transición de formas centralizadas de gobierno a aquellas distribuidas y abiertas en la infoesfera digital. En estos, los procesos deliberativos y participativos tienen lugar dentro de arquitecturas digitales que a través de bases de datos, algoritmos y dispositivos, permiten el acceso y la gestión colaborativa de contenidos e interacciones. Si los estados nacionales construidos sobre arquitecturas de medios de comunicación (radio, televisión, periódicos, etcétera) crearon arquitecturas públicas cuestionables, las esferas de información digital (infoesferas) abren ecologías de interacción que permiten, mediante el acceso, la construcción de contenidos e interacciones entre humanos, datos, algoritmos e inteligencia: un nuevo tipo de participación e interacción. En estos hábitats de información las personas practican su activismo interactuando con datos, algoritmos y *software*. Si en los estados modernos la participación era manejada por instituciones formadas por representantes elegidos, en las esferas de información interactivas los ciudadanos actúan directamente a través del diálogo con arquitecturas y bases de datos, experimentando con una acción colaborativa dentro de un hábitat de información. Estos espacios expresan un nuevo tipo de colectivo, no sólo humano, que abre nuevos desafíos a la participación y gestión de lo comunitario.

Del parlamento a la arquitectura informativa inteligente

Además de la idea de lo social y de la acción, el cambio nos obliga a repensar la idea de ciudadanía y extenderla a los no-humanos. Esto implica la superación de la forma política antropomórfica y antropocéntrica tradicional de la concepción occidental. No se trata sólo de no considerar a los humanos como el centro del mundo y una “medida de todas las cosas”, sino de darle a la actuación y a la política un significado que ya no se centra en el sujeto, es decir, que ya no se

limita exclusivamente a opiniones y a actos del individuo según una nueva concepción ecológica y reticular. Se trata de agregar al protagonismo humano el de la tecnología, la biodiversidad, el de los datos, el *software*, el clima, los bosques, y dar a la ciudadanía un significado plural y complejo.

A diferencia de los parlamentos compuestos sólo por humanos, las plataformas digitales agregan territorios y biodiversidad a través de bases de datos y formas de procesamiento de datos, lo que permite conexiones inteligentes capaces de extender las interacciones a múltiples entidades. No sólo los actores humanos están incluidos en el proceso de toma de decisiones, sino todas las realidades que intervienen: agua, árboles, animales, clima, aire, suelo, etcétera.

Si la inteligencia política se compone tradicionalmente de la suma de las inteligencias de individuos humanos individuales, las plataformas y redes digitales permiten la conexión de la inteligencia humana con la inteligencia de los datos, de la biodiversidad y del clima, creando —a través de la forma de red— una hiperinteligencia conectiva distribuida, disponible y emergente, y sobre todo, mucho más compleja que la suma de las inteligencias humanas.

Así nació un nuevo tipo de comunidad que ya no se limita a las interacciones entre ciudadanos humanos, y que ya no está compuesta por “sujetos” y “objetos”, dentro del cual el proceso de toma de decisiones ya no se confía sólo a los humanos, sino a la sinergia entre redes e inteligencias diferentes.

El conjunto de estas transformaciones implica una revolución ontológica caracterizada por la extensión de la forma y la calidad “bio” —de los datos— a la inteligencia no humana, a la tecnología, a todo lo que la tradición del pensamiento occidental ha definido superficialmente como objeto, cosa, realidad externa e inanimada.

De la esfera pública a la plataforma digital

Más que todas las opiniones de los individuos, los procesos de participación en los contextos digitales conectivos se asemejan a las

formas de interacciones ecológicas que al igual que en los entornos “naturales” se caracterizan por relaciones transpecíficas.

La esfera pública, según la interpretación del filósofo alemán Jürgen Habermas, reunió a individuos racionales en el diálogo en torno a temas de interés público. En cambio, las últimas generaciones de redes han involucrado a muchos otros actores, incluidos otros intereses, otros modos de interacción y otras formas de inteligencia no humanas, a través de las cuales cada nodo construye su propio acceso a la complejidad y al mundo.

Si los periódicos, la televisión y las revistas hubieran creado una esfera de información pública simplificada (Walter Lippmann, 2003; Niklas Luhmann, 2000), de la cual los individuos extraían información para expresar y debatir sus opiniones, las plataformas digitales permiten la interacción a través del proceso de digitalización y la conexión con diferentes inteligencias y entidades. Este proceso obliga al individuo a superar su dimensión solipsista, y a ejercer, además de la dimensión cuestionada, la dimensión interactiva y ecológica de una vida conectiva e informatizada.

Las redes complejas formadas por *big data*, algoritmos, dispositivos y superficies, las plataformas digitales, constituyen hoy en día entornos inteligentes y arquitecturas conectivas ecológicas que en lugar de articular sólo las ideas de los individuos, permiten un nuevo tipo de participación y el diálogo fértil entre datos, personas, *software*, biodiversidad, recursos, materias primas, etcétera, dentro del mismo contexto semántico infoecológico.

De la acción social al netactivismo

Lo que marca la transición de las formas políticas modernas —y parlamentarias propias de las democracias occidentales— a las interactivas y digitales de interacciones en redes complejas, es la superación de la dimensión del paradigma basado exclusivamente en el intercambio de proposiciones, ideas y narrativas elaboradas por sujetos humanos.

Más que una expansión de la antigua esfera pública (defendida por el sociólogo catalán Manuel Castells, 2013), estamos presenciando la introducción de decisiones y actuación de nuevas entidades y “actantes”, dentro de los procesos de construcción. Como parte de la teoría del actor-red (ANT, Actor-Network Theory) Bruno Latour (1996) y otros proponen el reemplazo del término actor, tradicionalmente identificado como el sujeto que realiza una acción, por el de “actante”, que identifica a cualquier entidad, de cualquier naturaleza, que contribuye a la realización de una acción.

Las bases de datos, algoritmos, *software*, arquitecturas interactivas y *big data* están hoy en día muy extendidos en todas las áreas. No sólo son nuestros interlocutores para la elección y construcción de nuestras decisiones, sino que asumen cada vez más el papel de colaboradores coadyuvantes, autores para la construcción de nuestras acciones.

Nuestras acciones, nuestras opiniones, así como el conjunto de significados y actividades que lleva a cabo la inteligencia humana, ya no pueden describirse como actividades exclusivamente subjetivas e individuales. La red y las dimensiones conectivas han redefinido nuestras interacciones en términos relacionales y simbióticos. Actuamos conectados a redes de datos que a través de interfaces, bases de datos y algoritmos, nos permiten acceder, decodificar y habitar el mundo. Las formas de participación que se originaron en los últimos años a través del diálogo con datos e interacciones en redes digitales, en lugar de la expresión de una acción de individuos-actores, expresan las formas de ecologías de interacciones complejas.

Esta transformación implica repensar la idea sociológica de la acción social y reemplazarla con la del activismo de la red; ésta define la acción no como el ejercicio de sujetos humanos, sino como la conexión a redes digitales de entidades de diferentes especies, que a través del proceso de digitalización e intercambio de datos producen una acción conjunta de manera simbiótica. El activismo de la red, por lo tanto, describe un tipo particular de interacción conectiva, sin sujeto u objeto, producida por el procesamiento de datos de múlti-

ples flujos que al conectar personas, entidades y superficies, alteran y transforman su condición original.

De la democracia a la datacracia

Lo que muestran las diferentes plataformas digitales de gobierno abierto es la transición de las formas de medios de las esferas públicas modernas (datos pequeños) a las arquitecturas interactivas de gestión en red (*big data*). Es una verdadera alteración ecológica y habitativa. Si las arquitecturas de comunicación de las democracias modernas (periódicos, televisión, radio, etcétera) limitan la participación de los ciudadanos en el debate de ideas y el voto, las arquitecturas de información digital permiten, además del acceso a los datos, la participación directa de las personas en debate; pero sobre todo, el proceso de construcción de procesos deliberativos, haciendo posibles también formas de autonomía organizativa y económica (*crowdfunding*). La transición de formas meramente representativas a formas informativas e interactivas respaldadas por arquitecturas y plataformas digitales va más allá de la dimensión parlamentaria de la ciudadanía, propia de las democracias occidentales, extendiendo la dimensión de lo *común* más allá de la *polis*, y dándole un significado informativo y habitativo. A diferencia de los medios de comunicación de masas, las arquitecturas digitales no se pueden usar, pues están habitadas de acuerdo con una condición ecológica e inmersiva que cambia la participación de la esfera controvertida y centrada en el sujeto, a la interactiva.

La ciudadanía digital se configura como la sinergia conectiva de diferentes inteligencias: humana, datos, *software*, robótica, geológica y climática, forestal, genética, etcétera. Conocer un lenguaje informático capaz de conectar estas diferentes inteligencias será el desafío de vivir, de las formas de gobierno y de la ciudadanía del nuevo milenio.

Transparencia y *Open data*

A diferencia de las formas de control panópticas y las de la visualización total de lo social (con la referencia frecuente al Gran Hermano de George Orwell), el proceso de digitalización puede establecer un tipo particular de transparencia que además de poder mostrar lo privado, interno y no público, tiende a cancelar la clara distinción entre lo público y lo privado al cambiar la dimensión de acceso de la visualización y rastreo. Más que el conjunto de imágenes y fenómenos visibles, las lógicas algorítmicas permiten el acceso a datos y enlaces mediante la identificación de relaciones, conexiones y cantidades. En estos contextos, la transparencia ya no adquiere la dimensión de reputación pública (parece ser), sino la dimensión accesible y monitorea de los datos numéricos. La reputación algorítmica puede dar a la transparencia un significado verificable disponible en los datos, y por lo tanto, no sólo construido socialmente.

Para que esto sea posible, las redes que construimos deben estar habitadas de una manera más consciente: los algoritmos no son neutrales, y responden a la lógica de quienes los crean, por lo tanto, el desafío es poder construir *software*, algoritmos y reglas que puedan garantizar el respeto a los derechos de todos, y una participación activa y concreta en los procesos de toma de decisiones y gobernanza.

Los espacios de participación en línea deben ser protegidos y confiables: los gobiernos y la política necesitan un compromiso concreto en este frente. La gestión de datos en los Estados Unidos y Europa no es lo mismo, y si hay un mayor grado de protección dentro de la Unión Europea, es porque hay una gestión diferente de estos procesos. Esta diversidad proviene de culturas y prácticas de referencia —que no son completamente superponibles—, de diferentes caminos a través de los cuales las tradiciones europeas y las americanas han construido las instituciones que gobiernan el presente y los cambios. Sin embargo, es cierto que ni en Europa, ni en los Estados Unidos, ni en China, ni en ningún otro lugar, podemos estar satisfechos con el tipo de gestión de datos relacionados con personas, comunidades, eventos climáticos, el ámbito de la vida, la salud, la economía, etcétera.

Educar para la ciudadanía digital

Para trabajar juntos y crear mejores redes, es esencial comprender su composición y cómo funcionan. El *software*, los algoritmos abiertos y compartidos son más controlables y pueden mejorarse con el tiempo, para procesos de interacción y participación más efectivos. Educar para la ciudadanía digital es ahora un deber para nuestra sociedad y para todas las instituciones educativas públicas y privadas. La capacitación para la ciudadanía digital significa educar a la participación responsable, al uso crítico de las tecnologías, a la conciencia, y a desarrollar las habilidades de todos en un mundo cada vez más conectado.

Es necesario diseñar, construir y probar nuevos enfoques educativos, didácticos y comunicativos, capaces de responder a contextos y necesidades radicalmente nuevos, conectados al tipo de infraestructura de red en la que vivimos. Ya no es concebible continuar formando ciudadanos sin habilidades digitales básicas y tener instituciones educativas, representativas y administrativas, que después de siglos todavía se muestran sustancialmente idénticas, sin rastro de cambios.

El conocimiento hoy vive en la red y tiene la misma forma de red: el conocimiento es hoy una propiedad de la red, y la red abarca empresas, gobiernos, museos, instituciones, diferentes formas de vida, nodos y elementos diversos que interactúan entre sí. El cambio en la infraestructura del conocimiento está alterando la forma y la naturaleza del conocimiento. En palabras del filósofo David Weinberger, el conocimiento se está volviendo inseparable de la red, e impensable sin la red que lo permite (Weinberger en Jarvis, 2012). Ahora, si se construye mal o sólo con fines privados o manipuladores, las redes pueden, paradójicamente, no ayudarnos mucho o conducirnos en direcciones tortuosas. Por tanto, nuestra tarea es aprender a construir redes mejores y más inteligentes, que hagan que la esfera de la vida y el mundo entero sean más inteligentes.

Antes de la aparición de las tecnologías y redes digitales, las estrategias que utilizábamos para comprender un mundo demasiado grande para las capacidades de nuestro cerebro consistían en filtrarlo,

tamizarlo y reducirlo a algo más manejable para el hombre. En esa estrategia desarrollamos filtros editoriales complejos para evitar la publicación de la mayor parte de lo que se escribió, y creamos filtros curatoriales para evitar que la mayor parte de lo publicado termine en librerías y bibliotecas. Paradójicamente, el conocimiento coincidió con la reducción de lo que teníamos que saber. Hoy, por el contrario, la conexión del conocimiento y el conocimiento de los diferentes actores, a través de la creación de redes, está cambiando nuestra estrategia de conocimiento más antigua y fundamental.

El documento dio conocimiento basado en la forma de un árbol (una estructura compuesta por volúmenes, capítulos, secciones, párrafos y oraciones), y agregó y dividió objetos físicos que implicaban tomar decisiones binarias sobre dónde colocar las cosas. Las ideas, la información, el conocimiento y los diversos tipos de interacciones entre los actantes no deberían sufrir estas limitaciones, y ahora se pueden vivir de diversas formas menos limitadas.

Las redes revelan la insuficiencia de las viejas instituciones del conocimiento: el conocimiento ya no es sólo humano, y está contenido en los viejos medios de comunicación de masas. Si las viejas instituciones ya no son capaces de responder a los cambios actuales, es porque el mundo es demasiado grande para que sea realmente conocido individualmente o con sistemas de otras épocas.

La solución a la sobreabundancia de información no es su reducción, sino la adición de otra información. Y para habitar por completo un mundo donde la información, las bases de datos y los algoritmos coexisten con varios tipos de actantes, es esencial educar bajo la complejidad y la ciudadanía digital.

Conclusiones

Si bien este manifiesto fue escrito en un contexto social un año antes de la crisis mundial COVID-19 que estamos viviendo, se puede observar su pertinencia debido al giro práctico que están cobrando las tecnologías electrónicas digitales para la continuidad de la vida social

en momentos de riesgo y confinamiento. La conectividad, el uso responsable y ético de la información, el tratamiento de bases de datos hipermasivos, la aceleración y discusiones de las condiciones para aplicar las tecnologías —tomando en cuenta las condiciones propias de cada contexto—, son algunas de las cualidades que conforman el paradigma de la ciudadanía digital, que no debe entenderse bajo la premisa de “ciudadano” definida desde los tradicionales debates de la ciencia política, del derecho o de la sociología, pues estamos ante una nueva condición de ciudadanía, donde su participación es altamente activa, lo que hace evidente la crisis de las instituciones estatales, la urgencia de modelos educativos desapegados de la tradición donde el conocimiento formaba parte del poder y el control, el entretenimiento colaborativo, nuevas maneras de organización que esquivan la institucionalidad asociativa, lo que deriva en acontecimientos políticos participativos muy variados. El conocimiento en red reclama las interacciones *peer to peer* como lógica digital que reconstruye una colectividad sometida a la nula participación para la conformación de lo social. Lo íntimo, lo privado, lo subjetivo, ya no son condiciones de observación y recepción inactivas; el ciudadano digital establece y lleva esas condiciones a un campo activo de alteración cultural nuevo. Lo subjetivo ya no es más el campo de lo espectral; ahora participa activamente en la construcción de lo colectivo. Estas características resaltadas en el manifiesto nos sitúan ante un complejo cognitivo y práctico, una complejidad que aún no hemos comenzado a pensar e investigar en forma.

Referencias

- Castells, M. (2013) *Comunicación y poder*. México, Siglo XXI Editores.
- Esposito, R. (2004) *Bíos: biopolítica e filosofía*. Italia, Einaudi.
- Habermas, J. (1999) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus.
- Jarvis, J. (2012, 16 de enero) “Network Knowledge”. *Buzz Machine*. <https://buzzmachine.com/2012/01/16/network-knowledge/>

- Latour, B. (2013) *Políticas de la naturaleza*. Barcelona, RBA.
- _____ (1996) “On actor-network theory. A few clarifications”. *Soziale Welt*, No. 47, pp. 369-381. <https://www.jstor.org/stable/40878163>
- Lippmann, W. (2003) *Opinión Pública*. España, Cuadernos de Langre.
- Lovelock, J. (1993) *Las edades de Gaia: Una biografía de nuestro planeta vivo*. Barcelona, Tusquets.
- Luhmann, N. (2000) *La realidad de los medios de masas*. México, Universidad Iberoamericana.
- Stengers, I. (2014) “La propuesta cosmopolítica”. *Revista Pléyade*, No. 14, pp. 17-41.

Medios públicos y su función en la democracia de calidad

Patricia Ortega Ramírez

Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco

Introducción

La discusión sobre la democracia de calidad no puede soslayar el tema de los medios y las tecnologías de la información y la comunicación; estos no sólo son soportes significativos para el desarrollo de la cultura política, sino también se constituyen en espacios importantes para la participación social. Recientemente en México se han desarrollado experiencias de participación ciudadana en los medios públicos a través de consejos que tienen la tarea de garantizar la independencia editorial y la expresión de la diversidad ideológica, cultural y étnica, como lo indica la actual legislación en materia de telecomunicaciones y radiodifusión. Se trata de procesos muy recientes, y su estudio apenas se inicia. Con este texto pretendemos contribuir a la reflexión sobre la relación entre televisión, democracia y ciudadanía, y discutir los ejes conceptuales de una investigación que está en curso y que tiene como objetivo estudiar las modalidades de la participación ciudadana en la televisión pública en México, así como su función en el desarrollo de la democracia de calidad.

Democracia y participación ciudadana

A pesar de las vicisitudes sociales y políticas que se interponen en el desarrollo democrático de nuestras naciones, es innegable el avance que ha tenido la democracia como forma de gobierno en América Latina. Sin embargo, existen diferencias sobre los alcances y limitaciones que los sistemas democráticos han tenido en cada nación. En 2015, el 72% de los latinoamericanos reconocía que prefería la democracia a cualquier otra forma de gobierno, pero sólo el 37% decía estar satisfecho con la democracia en su país (Latinobarómetro, 2015).

Sin embargo, la crisis generalizada de la política se ha agudizado en la región. La corrupción, la ineficiencia de los partidos políticos para impulsar demandas ciudadanas, la incapacidad de los gobiernos para combatir la inseguridad y la desigualdad social, son algunos hechos que han contribuido a deteriorar el valor de la política, y al déficit de credibilidad y confianza de los ciudadanos en las instituciones del Estado y en los partidos políticos. Esto ha deteriorado también el apoyo de los latinoamericanos a la democracia. De acuerdo con las cifras del informe de Latinobarómetro 2018, este apoyo fue sólo del 48%, y la indiferencia entre los ciudadanos con respecto a cualquier sistema de gobierno aumentó de 16% en 2010 a 28% en 2018:

Se trata de un conjunto de ciudadanos que abandonan lo colectivo para refugiarse en su individualismo, rechazan lo establecido y rompen los esquemas. Son ciudadanos más bien desencantados y frustrados. Este contingente de desafectados de los gobiernos, las ideologías y la democracia, son la fuente mayor en el surgimiento de populismos en la región; no son una novedad y hace años que se observa su crecimiento (2018, p. 14).

En términos generales se podría afirmar que la democracia —en el terreno electoral— ha tenido avances significativos en la mayor parte de los países latinoamericanos. Con sus diferencias, y no exento de

problemas, en nuestra región se han logrado establecer las reglas y las estructuras para hacer valer el voto de los ciudadanos y garantizar que sólo mediante la vía de las elecciones sea posible acceder a un cargo de gobierno; sin embargo, esa democracia todavía tiene importantes rezagos en lo social, lo cultural y lo económico.

Estudios recientes sobre democracia en América Latina hacen referencia a un renovado debate en donde el eje principal de la discusión ya no lo constituye el problema de la transición y consolidación de la democracia. Investigadores como Dagnino, Olvera y Panfichi, consideran que el debate contemporáneo sobre la democracia tiene como base tres procesos; en el primero, identificado por los autores como la “consolidación fáctica de la democracia electoral en América Latina” (Dagnino, Olvera y Panfichi, 2006, p. 32), hay una apreciación generalizada acerca de que las elecciones funcionan, pero también se reconoce que la democracia electoral no ha resuelto otros problemas que afectan la calidad de vida de los ciudadanos. El segundo proceso se desarrolla en torno a la insatisfacción de los ciudadanos con “los resultados de esas democracias en términos de justicia social, eficacia gubernamental e inclusión política” (2006, p. 32). El tercer eje de este debate, que para los autores es de naturaleza distinta, consiste en:

[...] los muchos experimentos que en materia de profundización e innovación democrática, ampliación del campo de la política y construcción de ciudadanía se han venido desarrollando en varios países de América Latina en años recientes, resignificando la idea misma de democracia y demostrando, en distintas escalas y grados de complejidad, que es posible construir un nuevo proyecto democrático basado en principios de extensión y generalización del ejercicio de los derechos, apertura de espacios públicos con capacidades decisorias, participación política de los ciudadanos y reconocimiento e inclusión de las diferencias (2006, p. 33).

Hay un contexto de desvalorización de lo político, por lo que el debate y la conceptualización de mejores sistemas democráticos conciben

la importancia de la participación ciudadana en espacios de decisión de la vida pública; pero esta discusión debiera también reconocer la importancia de una cultura política más avanzada, que exige una participación ciudadana plural, consciente de sus derechos y responsabilidades, bien informada y activa. Una sociedad civil con estas características, lejos de desconocer el valor de lo político, estaría en condiciones de renovar y mejorar las prácticas políticas y sus instituciones.

Para Alberto J. Olvera es importante:

[...] repensar la democracia más allá de las elecciones, partiendo de una perspectiva de ciudadanía integral. Para ello se requiere de una estrategia dual: por un lado, considerar críticamente el desarrollo institucional de la arquitectura democrática, fortaleciendo las instituciones protectoras de derechos; por el otro, analizar los espacios de participación ciudadana en la vida pública (2010, p. 9).

John Keane introduce el término de democracia monitorizada, y explica las transformaciones que ha tenido la democracia representativa. Para este autor la democracia monitorizada es “una variedad de política *posparlamentaria* que se caracteriza por el rápido crecimiento de muchas clases de mecanismos extraparlamentarios de escrutinio del poder” (2018, p. 678). Los medios de comunicación, las organizaciones sociales, las instituciones de defensa de los derechos humanos y los organismos autónomos, se han constituido en importantes vigilantes y escrutadores del poder. Por ello la democracia monitorizada concibe también una mayor participación política de la ciudadanía. Esta democracia, explica Ramón A. Feenstra refiriéndose al concepto de Keane, “no puede definirse sólo como un mecanismo de elección de unos representantes, sino como un sistema con valor en sí mismo, que ofrece mayores posibilidades de influencia y actuación a los ciudadanos y a la sociedad civil” (2010, p. 8).

La discusión actual sobre calidad de la democracia y la participación ciudadana no puede dejar de lado el tema de los medios

de comunicación y las tecnologías de la información. La radio, la televisión y ahora también internet, son soportes importantes para el ejercicio de derechos fundamentales de los ciudadanos como la libertad de expresión y el derecho a la información. Los medios, como parte de la esfera pública, constituyen un espacio donde hoy se dirimen y se toman decisiones sobre asuntos públicos que afectan a distintos grupos sociales.

Tradicionalmente se ha entendido el espacio público como la esfera de la expresión, de la deliberación y de la comunicación de los ciudadanos. El espacio público se constituye como una esfera intermedia entre la sociedad civil y el Estado que mantiene una relación con lo político, pero que no se agota en lo gubernamental (Ortega, 2006).

Con el avance de las democracias, los cambios en la organización económica mundial y la gran influencia que han alcanzado los medios masivos y las tecnologías de la información y la comunicación, se han incorporado nuevos elementos al debate de lo público. Estos se refieren, particularmente, al carácter plural y global que adquiere el espacio público en las sociedades modernas.

La discusión política y académica más reciente, concibe lo público como el espacio de la pluralidad; en él se expresan complejos entramados sociales con necesidades e intereses lingüísticos, étnicos, políticos y culturales muy diversos. Pluralidad y diversidad se erigen como pilares imprescindibles en la construcción de identidad, y lo público se hace cargo de las diferencias al reconocer necesidades, derechos y obligaciones de mayorías y minorías sociales en el desarrollo de la vida en común, y donde la comunicación tiene una función importante para procurar la cohesión social tan necesaria para el fortalecimiento de la identidad.

En este sentido, Roger Silverstone afirma que:

La pluralidad constituye lo público y sólo en lo público puede desarrollarse la acción, en el reconocimiento de un espacio compartido en el que la aparición de los actores —su presencia en mutua compañía como seres que actúan, visibles y au-

dibles— es la precondition de un compromiso eficaz con el mundo. Ese compromiso confiere al mundo su materialidad, su realidad (2010, pp. 62-63).

Los medios, particularmente la televisión y las redes sociales, representan la expresión más moderna del espacio público; no sólo han transformado su naturaleza, sino que han relativizado las fronteras entre lo público y lo privado.

La discusión sobre el papel que tienen los medios masivos y las tecnologías de la información en la calidad y consolidación de la democracia en todas sus vertientes es compleja y abundante; no obstante, en este trabajo nos enfocaremos sólo al tema de los medios públicos, por considerar que son un sostén significativo en el desarrollo y fortalecimiento de los sistemas democráticos.

Reforma constitucional, televisión pública y ciudadanía

En México el tema de los medios públicos ha sido históricamente soslayado por el Estado, mientras que el modelo comercial de radiodifusión ha contado con el decidido apoyo de los gobiernos en turno para su desarrollo y expansión. La reforma constitucional en materia de telecomunicaciones y radiodifusión aprobada en 2013, definió —por primera vez en la historia de la radiodifusión mexicana— condiciones para la radio y la televisión de carácter público. Ahí se reconoció a la radiodifusión como un servicio público de interés general, y se creó un órgano regulador autónomo para la radio, la televisión y las telecomunicaciones. En este sentido, el artículo décimo transitorio constitucional estableció que:

Los medios públicos que presten el servicio de radiodifusión deberán contar con independencia editorial; autonomía de gestión financiera; garantías de participación ciudadana; reglas claras para la transparencia y rendición de cuentas; defensa de sus contenidos; opciones de financiamiento; pleno acceso a

tecnologías, y reglas para la expresión de diversidades ideológicas, étnicas y culturales (Congreso de la Unión de los Estados Unidos Mexicanos, 2013).

La definición de estos requisitos, en la Constitución, permitió suponer que habría condiciones para iniciar la inmediata transición de medios gubernamentales a medios públicos. Sin embargo, esos principios no estuvieron bien reglamentados en la ley secundaria expedida al año siguiente de la reforma. La nueva Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión sí retomó dichos principios, pero dejó en manos de las instituciones del gobierno federal, de los gobiernos regionales y municipales, y de las universidades de carácter público, la facultad para decidir cómo garantizarían dichos requisitos¹ en las estaciones de radio y televisión en su poder. Lejos de dar certezas para la construcción del servicio público en nuestro país, el Congreso debilitó las atribuciones establecidas en la reforma constitucional para los medios públicos.

A pesar de las insuficiencias de la Ley en este tema, es importante reconocer que el nuevo marco jurídico estableció condiciones para promover, en diversas modalidades, la participación social en dichos medios. Por otra parte, el Instituto Federal de Telecomunicaciones (IFT), órgano creado por la reforma constitucional para regular los sectores de telecomunicaciones y radiodifusión, ha tenido que crear y evaluar los mecanismos con los que las distintas dependencias públicas van a asegurar la independencia editorial, la participación social y la expresión de las diversidades ideológicas, culturales y étnicas. De acuerdo con datos proporcionados por el propio IFT, cuatro años después de la promulgación de la Ley Federal de Telecomunicacio-

¹ Las instituciones de medios tendrán que “[...] asegurar la independencia editorial; autonomía de gestión financiera; garantías de participación ciudadana; reglas claras para la transparencia y rendición de cuentas; defensa de sus contenidos; opciones de financiamiento; pleno acceso a tecnologías y reglas para la expresión de diversidades ideológicas, étnicas y culturales” (Congreso de la Unión de los Estados Unidos Mexicanos, 2014).

nes y Radiodifusión, sólo 116 de 560 concesiones de uso público habían sido evaluadas favorablemente; el resto estaba en proceso de dictaminación.

Por otra parte, después de revisar si los 29 sistemas de medios que están en poder de los gobiernos de los estados de la República mexicana habían cumplido con los requisitos que establece el nuevo marco jurídico, la autora de este artículo comprobó que para 2019, al menos el 80% de estos medios, ya contaba con un consejo ciudadano.

Participación social en los medios públicos

La discusión sobre las diversas modalidades de inclusión ciudadana en espacios de decisión de la vida pública, entre ellos los medios de comunicación, no es nueva. Sin embargo, la reflexión sobre la participación social en la radiodifusión pública —en un contexto de democracia monitorizada— adquiere nuevas significaciones, pues se trata de ciudadanos que asumen un cargo honorario para cumplir con las responsabilidades que les confiere la ley, y generar mejores prácticas en los medios de carácter público. Se pueden identificar al menos tres formas de participación ciudadana en estos medios; las dos primeras están reguladas por normas jurídicas, pero la tercera depende de la iniciativa de las instituciones de los medios públicos y de los productores independientes. Estas formas de participación son:

a) Consejos ciudadanos

La inclusión de ciudadanos en la estructura de las televisoras públicas para garantizar la independencia editorial, la participación social y la expresión de diversidades ideológicas, culturales y étnicas, constituye un principio fundamental en la democratización de las estructuras de gobierno de estos medios, y es también una manera de involucrar a los ciudadanos en la responsabilidad de evaluar y orientar la radiodifusión que se financia con recursos públicos. Carlos Al-

fonso Llancar entiende la participación ciudadana como un “medio de fortalecimiento de la Sociedad Civil, porque le incorpora vigencia, le da viabilidad, es el instrumento de aproximación a las decisiones públicas” (Llancar, 2008, p. 185). A su vez, esto repercute de manera importante en la democratización de la sociedad en general, ya que estos consejeros cuidarán que se respeten derechos de la sociedad en su relación con los medios (derechos fundamentales como los de libertad de expresión y derecho a la información).

En México, la televisión pública —en su mayoría— está gestionada por instituciones gubernamentales o estatales, ya sea de tipo local o federal. Uno de los principales problemas que han tenido estas televisoras para salvaguardar su independencia política, ha sido que carecen de mecanismos democráticos para la conformación de sus estructuras de gobierno; sus directivos son designados por el gobernador en turno, el presidente de la República, o bien, por algún secretario de estado en concordancia con el poder ejecutivo. Nos referimos particularmente a las televisoras de las dependencias gubernamentales o estatales. Por ello resulta relevante la creación de los consejos ciudadanos, pues aun cuando estos no tienen injerencia directa en la estructura de decisiones del medio, son un importante contrapeso y un recurso para evitar el sometimiento de lo público a lo gubernamental.

Sin embargo, lo ciudadano por sí solo no tiene un valor intrínseco para la democratización de los medios públicos. En este caso debe haber reglas claras, así como procedimientos colegiados para integración de los consejos ciudadanos. Tres condiciones son fundamentales para que estos órganos cumplan la función para la que fueron concebidos, y tengan legitimidad e independencia en su operación:

- I. Mecanismos transparentes y públicos para su integración: Los ciudadanos que conforman este tipo de instancias no tienen un cargo de elección representativa o popular; no obstante, es importante que la designación de los consejeros se lleve a cabo a partir de procesos democráticos y transparentes. Para ello podrán intervenir el congreso local o federal, según sea el caso, o

el gobernador en turno, a través de una convocatoria amplia y pública. La situación es distinta en lo que se refiere a los medios universitarios, pues sus instituciones suelen tener órganos colegiados que podrían coadyuvar a la elección de los miembros de estos consejos. Sean estos u otros mecanismos, lo importante será que se eviten las decisiones arbitrarias que tanto daño han hecho a estos medios.

- II. Autonomía en la operación de sus funciones: Los consejeros deberán contar con las condiciones necesarias para llevar a cabo su trabajo con autonomía. Ellos tendrán que elaborar su propio reglamento de operación, establecer su agenda de trabajo y desarrollar sus funciones con independencia respecto del director o directora del medio. Es necesario que gocen de libertad y de medios para hacer públicas sus sesiones, acuerdos, deliberaciones y decisiones. Los consejeros no son enemigos de la autoridad del medio, ni deben entorpecer la labor de la radiodifusora; pero sí tienen una tarea que cumplir, y para llevarla a cabo de manera eficiente, los consejeros deberán tener un juicio crítico y propositivo.
- III. Cumplimiento de sus atribuciones: La función de los consejos es consultiva; sin embargo, la ley les ha conferido la labor de garantizar la independencia editorial, la participación social y la expresión de diversidades ideológicas, étnicas y culturales. Para poder cumplir cabalmente con este mandato, los consejeros tendrán que buscar la manera de que sus opiniones y su trabajo incidan realmente en la orientación de los medios donde se insertan.

La certificación que lleve a cabo el órgano regulador sobre el cumplimiento que las televisoras hagan de los requerimientos de la ley, será muy importante para avanzar en la democratización de estos medios; de lo contrario, se reproducirán nuevas simulaciones y se tendrán consejos a modo de los intereses de quienes estén a cargo de la gestión o de la dirección de estos medios.

b) *Ombudsman* o defensoría de las audiencias

Ésta es otra manera de involucrar a la sociedad en la tarea de garantizar que los medios respeten los derechos que tienen los ciudadanos frente al quehacer de dichos medios. Por otra parte, las defensorías contribuyen a promover una cultura en derechos y a formar audiencias críticas y reflexivas frente a los contenidos de los medios en general. El *ombudsman* —o las defensorías— son el enlace ideal para hacer llegar las inquietudes, reclamos, opiniones, sugerencias y expectativas de la sociedad, a las instancias pertinentes dentro de la estructura de los medios. Además de los derechos de libertad de expresión y de información, los ciudadanos tienen derecho a:

1. Recibir una programación que atienda diversas necesidades de información, cultura y entretenimiento de calidad de mayorías y minorías sociales.
2. Acceder a contenidos que no promuevan la discriminación ni la violencia.
3. Obtener información oportuna, veraz y equilibrada.
4. Que el medio se maneje con independencia editorial.
5. Que se les informe oportunamente sobre la clasificación, duración y tipo de contenido que el medio difunda.

Las televisoras, junto con sus defensorías, tienen la tarea de crear y socializar instrumentos deontológicos que permitan a los ciudadanos no sólo conocer sus derechos en relación con los medios de comunicación, sino también saber cuáles son los compromisos que esos medios están dispuestos a asumir frente a ellos. Los códigos de ética, las políticas de programación, los criterios editoriales y la incorporación de defensores de audiencia u *ombudsman*, son imprescindibles en los medios públicos.

c) Acceso, visibilidad y construcción de ciudadanía

Es necesario que los medios públicos generen constantemente formas diversas de acceso y visibilidad de los ciudadanos, de sus pro-

blemáticas y necesidades; para ello, estos medios tienen el reto de buscar formatos innovadores que amplíen las opciones de participación social. Se requiere explorar diversos géneros que vayan más allá del *reality show*, las mesas redondas o los programas de concurso. En la actualidad, la tecnología ayuda a que los ciudadanos se involucren también en la elaboración de contenidos, por lo que los medios públicos podrían aprovechar esta oportunidad para ampliar la participación social en ellos, contribuyendo así a la educación y alfabetización para los medios. Existen ya diversas experiencias en este sentido; algunas televisoras locales como la del Instituto Morelense de Radio y Televisión, se han dado a la tarea de organizar cursos o talleres de animación digital para niños, niñas y adolescentes. Durante el curso, las personas van desarrollando diversas habilidades de expresión, comunicación y producción de contenidos; se busca que los participantes expresen desde su propia experiencia sus preocupaciones, anhelos, formas de vida y visiones sobre diversas problemáticas que les atañen o preocupan: violencia, maltrato infantil, drogadicción, discriminación y acoso sexual, entre otras. Estas personas aprenden a expresar y a narrar mediante dibujos animados, música o escritura, las diversas situaciones que les preocupan, y dichos contenidos son transmitidos en los medios de su localidad. Estas prácticas no solamente dan visibilidad a los ciudadanos; también generan identidad y cohesión social, al crear vínculos significativos entre sociedad y medios.

Este artículo se enmarca dentro de un proyecto de investigación más amplio, que tiene como objetivo identificar los cambios que se están generando en la radiodifusión pública como consecuencia de la reforma constitucional y la nueva Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión, aprobadas en 2013 y 2014, respectivamente. Nos interesa analizar las modalidades de participación ciudadana en estos medios, y su contribución a la democratización de la comunicación y de la sociedad misma.

Sin duda, hoy tenemos mejores condiciones legales para el desarrollo de medios públicos en México, pero todavía hay mucho camino que recorrer para que las distintas modalidades de inclusión

ciudadana en los medios de comunicación repercutan en beneficio de mayorías y minorías sociales. La ley dejó en manos de estos concesionarios la responsabilidad de crear mecanismos que garanticen la independencia editorial, autonomía de gestión financiera, transparencia y rendición de cuentas, defensa de los contenidos, entre otras disposiciones; la manera como cada uno de estos medios asuma su responsabilidad en la instrumentación de estos puntos, trazará el rumbo hacia la transformación de medios oficiales a medios verdaderamente públicos.

La tendencia de nuestros gobiernos a confundir lo público con lo gubernamental, ha sido uno de los principales obstáculos para modificar las prácticas oficialistas en los medios sin fines de lucro. El desarrollo de medios públicos fuertes es una de las mejores opciones para revertir esa tendencia. Esa fortaleza tiene que estar afianzada en el orden legal, pero antes que nada, en la participación de la sociedad.

Referencias

- Congreso de la Unión de los Estados Unidos Mexicanos (2014) “Decreto por el que se expiden la Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión, y la Ley del Sistema Público de Radiodifusión del Estado Mexicano; y se reforman, adicionan y derogan diversas disposiciones en materia de telecomunicaciones y radiodifusión”. *Diario Oficial de la Federación*. https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5352323&fecha=14/07/2014
- _____ (2013) “Decreto por el que se reforman y adicionan diversas disposiciones de los artículos 6o., 7o., 27, 28, 73, 78, 94 y 105 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en materia de telecomunicaciones”. *Diario Oficial de la Federación*. https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5301941&fecha=11/06/2013
- Dagnino, E.; Olvera, A.; Panfichi, A. (2006) “Innovación democrática en América Latina: Una primera mirada al proyecto democrático-participativo”. *Innovación democrática en el Sur*, CLACSO, pp. 31-58. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708021925/ciska.pdf>

- Feenstra, R. A. (2010) *La democracia monitoriada vs. la democracia representativa: La nueva galaxia mediática*. <https://www.docsity.com/es/democracia-monitorizada-vs-democracia-representativa-libro-ramon-a-feenstra/3094166/>
- Keane, J. (2018) *Vida y muerte de la democracia*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Latinobarómetro (2018) *Informe 2018*. https://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=www.latinobarometro.org+%E2%80%BA+informe_2018_latinobarometro&ie=UTF-8&oe=UTF-8
- _____ (2015) *Informe 2015*. <http://www.latinobarometro.org/latNewsShowMore.jsp?evYEAR=2015&evMONTH=9>
- Llancar, C. A. (2008) “Sociedad civil y participación ciudadana. Cómo los actores sociales se hacen parte de las decisiones”. *INTERAÇÕES, Campo Grande*, vol. 9, No. 2, pp. 181-188. <http://www.scielo.br/pdf/inter/v9n2/a07v9n2.pdf>
- Olvera, A. J. (coord.) (2010) *La democratización frustrada. Limitaciones institucionales y colonización política de las instituciones garantes de derechos y de participación ciudadana en México*. México, Universidad Veracruzana.
- Ortega, C. P. (2006) *La otra televisión. Por qué no tenemos televisión pública*. México, Editorial “e”-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Silverstone, R. (2010) *La moral de los medios de comunicación. Sobre el nacimiento de los medios*. Argentina, Amorrortu Editores.

De la edición a la comunicación. Una perspectiva ecológica

Jerónimo Repoll

Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco

Veíase que las nociones que tenían el artista medieval y la campesina medieval (superviviente en el SIGLO XIX) de la historia antigua, pagana y cristiana, y tan características por su exactitud como por su simplicidad, procedían no de los libros, sino de una tradición, antigua y directa, a la par ininterrumpida, oral, deformada, incognoscible y viva.

MARCEL PROUST

Introducción

La edición ha asumido transitivamente los valores asociados al libro. Eso la salva y la suele excluir de la crítica y del escrutinio al que son sometidas otras industrias culturales. Una suerte de miopía intelectual inversa. Durante muchos siglos, escritura y lectura fueron patrimonio exclusivo de unos pocos. Correlativamente, los libros eran escasos y su acceso restringido, confinados a conventos y palacios. Depositarios del saber, lugar de la memoria y herramientas para el

ejercicio del poder, los libros fueron un signo de cultura, a la par de las otras artes.

El cambio de soporte material, del pergamino al papel, y la reproducción mecánica no hicieron mella en esta concepción. Al contrario, en el marco de la modernidad, la imprenta añadió valor al democratizar el acceso al conocimiento. Por ello, el carácter industrial quedó opacado por los valores culturales asociados al libro. Es en este sentido que subrayamos la miopía inversa, en tanto que para los intelectuales la dimensión cultural de las otras industrias culturales, especialmente la televisión, resultaba relegada frente a la dimensión industrial, donde la reproducción masiva se traducía en degradación cultural. Los consumidores de estos productos fueron depositarios de la misma valoración negativa, excepto los lectores. Sin embargo, la zona de confort en la que se encontraba hasta hace pocos años la industria editorial acusó el impacto de la digitalización y de la red tanto como las demás industrias culturales.

Para dar cuenta de las transformaciones del campo editorial apelamos a la perspectiva de la ecología de los medios, tanto en su dimensión sincrónica (los medios como ambientes, entornos, ecosistemas) como en su dimensión diacrónica (evoluciones). Siguiendo a Postman, a la ecología de los medios no sólo le “interesan los medios, sino también las formas de interacción entre los medios y los seres humanos que le dan a la cultura su carácter” (2015, p. 98). De esta manera, la mirada ecológica nos permite comprender los cambios que los medios de comunicación habilitan respecto de la experimentación del tiempo y del espacio. “Con la proliferación de las instituciones mediáticas desde finales del SIGLO XV hasta el día de hoy, los procesos de producción, almacenamiento y circulación han estado transformándose en varios sentidos. [...] las formas simbólicas han estado produciéndose y reproduciéndose en una escala cada vez mayor” (Thompson, 1998, p. 25). Con la digitalización e internet, la escala de la mediatización de la sociedad ha crecido de forma exponencial, comprendiendo no sólo las formas simbólicas elaboradas por las industrias culturales, sino también, por la producción de los usuarios que pasaron de ser consumidores a *prosumers*.

Ahora bien, no sólo se trata de un crecimiento cuantitativo de la mediatización. También, y especialmente, hay cambios sustantivos en torno a los procesos de comunicación. Con la escritura emerge un modelo que va a tener su apogeo con los medios masivos de comunicación. Nos referimos al modelo de diseminación o difusión de información, que es un modelo asimétrico, de unos a muchos, con un margen de retroalimentación mínima. El otro modelo es el dialógico, propio de la oralidad, centrado en el intercambio y la retroalimentación como condición. El modelo de la industria editorial es el de un medio de difusión. Sin embargo, tras el período hegemónico de las industrias culturales, que comprende desde la imprenta hasta la aparición de internet, todas las industrias culturales se ven obligadas a adaptarse (o morir). La combinación de internet con los procesos convergentes que posibilitó la digitalización (convergencia de lenguajes, de empresas, de medios, de procesos de producción y consumo), dio paso a la conformación de un nuevo ecosistema comunicacional. Es este nuevo entorno el que nos permite vislumbrar el desplazamiento de la edición a la comunicación como el vector que en la actualidad está reconfigurando el campo editorial.

El mundo del libro: la edición

Demos un rodeo para llegar a reconocer las continuidades y rupturas que el entorno digital plantea al mundo del libro. El paso de la oralidad a la escritura supone, como señala Ong (2006), que el discurso está libre de contexto al separarse de su autor. Así se supera la restricción de las culturas orales atadas al contexto y la presencia, al presente. La comunicación sólo era presente. La escritura permitió la permanencia y transmisión cultural al margen de la presencia, pero resultó mucho más lenta su expansión en el espacio. En tal sentido, los libros y otros escritos tenían un alcance fundamentalmente local. En una lectura pesimista, la escritura, para Platón, destruye la memoria, debilita el pensamiento, inhibe el diálogo e instaura, al

mismo tiempo, el modelo comunicacional de la diseminación (Durham Peters, 2014).

Más allá de lo anterior, en la ecología del libro, previa a la aparición de la imprenta, resulta fundamental el “período laico” (SIGLO XII al XV) del libro manuscrito. Respecto de los siete siglos previos, correspondientes al “período monástico”, la producción del libro se reorganiza en función de la emergencia de nuevos públicos, primero articulados en torno a las universidades, y posteriormente, de la nueva clase burguesa. De este período, la principal innovación reside en el soporte material del libro. Si bien el pergamino permanece durante este tiempo, el papel permite abaratar los costos y expandir la reproducción de las obras (Thomas, 2005). Y aparecen, para satisfacer la creciente demanda, una serie de intermediarios: libreros, estacionarios, copistas e iluminadores. Estos últimos, copistas e iluminadores, desarrollan diferentes estrategias y procedimientos para la reproducción en serie de las obras, reduciendo costos y tiempos, anticipando las características del libro impreso y subrayando las condiciones de su aparición.

McLuhan planteaba que el contenido de un medio es otro medio (2009). La imprenta se nutre de artes y oficios previos, y se articula con otras industrias, muchas veces descontadas: las industrias del papel, la tipográfica y la xilográfica. Las prensas reconocen, aunque no necesariamente heredan, los procedimientos xilográficos, y se alimentan de papel y tipos móviles, cuya elaboración fue fruto de alquimistas y orfebres. La alquimia, por un lado, para lograr la mezcla justa de metales, cuyo resultado fuera una aleación redundante en caracteres de mayor durabilidad; y la orfebrería, por otro, para acuñar los punzones y las matrices para fabricar los caracteres.

Las continuidades a veces son menos evidentes, sin embargo, como señala Ong: “la escritura, la imprenta y la computadora son, todas ellas, formas de tecnologizar la palabra” (2006, p. 83). De esta manera, “la escritura es la más radical. Inició lo que la imprenta y las computadoras sólo continúan: la reducción del sonido dinámico al espacio inmóvil; la separación de la palabra del presente vivo, el único lugar donde pueden existir las palabras habladas” (2006, p.

85), estableciendo “un sistema codificado de signos visibles por medio del cual un escritor podía determinar las palabras exactas que el lector generaría a partir del texto” (2006, p. 87). Ésta es la transformación radical que introdujo la escritura como tecnología, que se mantiene en todo medio que responde a un sistema de signos. Esta condición es una que las imágenes no suelen cumplir, requiriendo de un anclaje lingüístico para su codificación/decodificación.

Lo distintivo de la imprenta, respecto de la escritura manuscrita, es la reproductibilidad y el modelo de comunicación de unos a muchos. Las implicaciones de la reproductibilidad fueron leídas de forma antitética por los pensadores críticos de Frankfurt. Mientras Horkheimer y Adorno veían depreciación de la cultura, serie, estandarización, homogenización y dominio, Benjamin verá una transformación en el *sensorium*, en la forma en que experimentamos el mundo, y fundamentalmente entendiendo que reproducción no sólo implicaba la pérdida del aura, de la unicidad, de la relación única con el lugar y el ritual para el que fue concebida la obra de arte, sino también la multiplicidad de usos e interpretaciones que supone su descontextualización (tanto espacial como temporal).

Por su parte, lo que la computadora digital introduce como novedad es que es un metamedio o medio de tercer nivel, como propone Jensen, “que reproduce y recombina todos los medios de representación e interacción precedentes en una sola plataforma material de *hardware* y *software*” (2014, p. 22). Sobre los procesos convergentes que emergen con el metamedio nos ocuparemos más adelante. Mientras tanto, la red introduce un nuevo *sensorium*, que Castells (1999) caracterizará a través de la concepción del tiempo atemporal y el espacio de los flujos. Simultaneidad frente a contigüidad, ubicuidad y reticularidad.

En relación a las innovaciones, otra continuidad es que en cada una de estas industrias (papel, tipográfica, xilográfica, impresión), a la fragmentación y dispersión característica del momento de la “invención”, les siguió un proceso de concentración tanto de la propiedad como de la localización de las mismas. Este patrón, en su momento, lo veremos replicarse en todas las industrias culturales:

prensa escrita, telefonía, cinematografía, radiodifusión (radio y televisión), y hoy, como documentan Van Dijk, Poell y De Waal (2018), las plataformas de internet (Amazon, Google, Microsoft, Apple, Facebook, etcétera). A este proceso Tim Wu (2016) lo ha denominado “el ciclo”.

En el mundo editorial la concentración resulta cada vez más evidente. Las seis principales empresas del sector operan a nivel global. Fusiones y adquisiciones se han incrementado en las últimas décadas, creando grupos que concentran cada vez más el mercado editorial. Netflix, Amazon, Disney y Apple se han convertido en competidores directos para comercializar publicaciones. Como señala el informe Global 50 (Wischenbart y Fleischhacker, 2019), que rankea las principales empresas de la industria editorial a nivel mundial, la brecha entre la media docena de compañías líderes (Pearson, Reino Unido; ThompsonReuters, Estados Unidos; Wolters Kluwer, Países Bajos; Reed Elsevier/RELX, Reino Unido, Países Bajos, Estados Unidos; Bertelsmann/Penguin Random House, Alemania; y Hachette Livre, Francia) y el siguiente nivel es cada vez más amplio. Los primeros 10 grupos representan el 50 por ciento del mercado. Si se le suman las siguientes 10 empresas, acumulan hasta un 70 por ciento. Y, como veremos más adelante, una de las tendencias significativas en la industria editorial es el desarrollo de estrategias *cross-media*, no sólo incorporando ediciones digitales y audiolibros, sino también el despliegue de las historias en otros medios.

A la concentración empresarial del mercado, debemos subrayar la procedencia de los 56 grupos reportados en el Global 50: Alemania 10; Estados Unidos 9; Japón 7; Francia 6; Reino Unido 4; Corea, España, Italia, Brasil y Rusia 2 cada uno; Países Bajos, Dinamarca/Noruega, Suecia, y Finlandia 1 (Wischenbart y Fleischhacker, 2019). Finalmente, subrayar que el grupo que se encuentra en el primer lugar del *ranking*, RELX Group (Reed Elsevier), corresponde a Reino Unido, Países Bajos y Estados Unidos. Este grado de concentración puede resultar engañoso si consideramos a todos los grupos por igual. Al respecto, como señalábamos anteriormente,

Tabla 1.

Ranking	Grupo editorial	País de origen	Facturación 2018
1	RELX Group	Reino Unido, Países Bajos y Estados Unidos	4,613*
2	Pearson	Reino Unido	4,583
3	ThompsonReuters	Estados Unidos	4,486
4	Bertelsmann/Penguin Random House	Alemania	3,628
5	Wolters Kluwer	Países Bajos	3,285
6	Hachette Livre	Francia	2,252
22	Grupo Planeta	España	898
29	Grupo Santillana	España	601
39	Somos Educação	Brasil	422
56	Editora FTD	Brasil	150

* Millones de euros.

Fuente: Wischenbart, R. y Fleischhacker (2019).

es preciso distinguirlos por su facturación. Para tener un parámetro, presentamos la facturación de los primeros 6, más las 2 españolas y las 2 brasileñas (Tabla 1).

El mercado de habla hispana está concentrado en dos de estos 50 grupos. Penguin Random House (PRH) irrumpió en el mercado de lengua española en 2013, y desde entonces no ha parado de crecer y posicionarse como empresa líder en el mercado, absorbiendo a Santillana Ediciones Generales en 2014 y Ediciones B en 2017. Publica 1,700 títulos al año a través de 40 sellos editoriales, y cuenta con un catálogo de 8,500 autores. Alfaguara, Taurus, Aguilar, Debate, Grijalbo, Sudamericana se cuentan entre los sellos más relevantes. A su vez, debemos destacar que PRH es la rama editorial del grupo de comunicación alemán Bertelsmann, que posee un 75% de las acciones, mientras que el 25% restante es propiedad de Pearson, con la que se

fusionó en 2013. El grupo Bertelsmann tiene presencia en 50 países. La división de medios, integrada en RTL, comprende 50 canales de televisión y 8 plataformas de video bajo demanda. Gruner+Jahr articulan la publicación de 500 revistas y periódicos en diversos países. A esto se suma la rama de la impresión, la compañía productora y distribuidora de música BMG, y múltiples servicios en el campo de la educación, entre otros.

La misma integración multimedia presenta Grupo Planeta, quien se disputa y/o reparte el mercado en español con PRH. El grupo es accionista de referencia del diario La Razón y de ATRESMEDIA, que comprende los canales de televisión Antena 3, la Sexta, Neox, Nova, Mega y ATRESERIES. También posee la emisora radiofónica Onda Cero y plataformas digitales de radio, cine y televisión. Ofrece servicios editoriales y publica diversas revistas a través de Prisma Publicaciones. En su rama editorial, origen de su fundación en 1949, cuenta con más de 100 sellos. Entre otros podemos mencionar: Destino, Seix Barral, Ariel, Deusto, Tusquets, Paidós, Proa, Ediciones 62, Emecé.

En realidad, la aparente diversidad de sellos y autores responde a una estructura empresarial de alta concentración. A este respecto, si bien resulta una situación preocupante, debemos matizar el peso de la concentración en la industria editorial en relación con lo que significa en las demás industrias culturales. Como un parámetro podemos remitir a los nuevos títulos registrados en México por INDAUTOR (Tabla 2).

De estos datos no sólo podemos observar el volumen de la diversidad, sino también, el incremento de publicaciones. Complemen-

Tabla 2. Títulos registrados en México.

Año	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
Títulos	35,705	44,464	48,664	49,141	48,606	50,718	51,677

Fuente: INDAUTOR.

tariamente, INDAUTOR refiere que los títulos publicados en 2015 corresponden a 2,140 editores, y en 2016, a 1,919.¹ No se han hecho públicos los datos de los años más recientes; sin embargo, podemos presumir una proporción similar. Para entender esta diversidad debemos considerar el papel de las editoriales independientes, es decir, que no son propiedad de un grupo editorial ni guarda relación de dependencia institucional (gubernamentales y no gubernamentales), como las editoriales universitarias. El listado y las características de estas editoriales es muy diverso, desde su estructura, modelo de negocio, finalidad (mercantil, cultural, política, etcétera) o cantidad de títulos publicados hasta la vida de la misma empresa, muchas veces efímera.

Por otra parte, una tendencia² reportada por CANIEM es que, pese al incremento de títulos, la cantidad de ejemplares impresos se mantiene estancada desde 2005 (Tabla 3).

En el marco de lo publicado, el informe de la plataforma de distribución de libros electrónicos Bookwire (2019) reporta que a partir

Tabla 3. Evolución de ejemplares impresos en México.

Año	2005	2009	2012	2017
Ejemplares	137.5*	121.8	131.8	136

* Millones.

Fuente: CANIEM (2019).

¹ En América Latina, según CERLAC (2019), el número de agentes editores activos en 2017 fue de 12,715, lo que representa un aumento del 3.6% con respecto al año anterior, y del 8.69% si se toma como referencia 2013. Estos datos se generan a partir de los registros de ISBN.

² En América Latina, en conjunto, la tendencia es decreciente: “mientras que los títulos registrados en América Latina se mantienen relativamente estables desde 2013, los ejemplares se redujeron el 42.44%, al pasar de 299.4 millones en 2013 a 287.4 millones en 2017” (CERLAC, 2019, p. 18).

de los datos de los 400 sellos editoriales que representa, se ha experimentado un incremento de más de 50 por ciento de año a año (57% en 2018; 52% en 2017), que el formato de audiolibro crece a un ritmo de 2,000 títulos por año, se comercializan en un 80 por ciento en Amazon, Apple y Kobo, siendo México el país que lidera el mercado hispano de contenidos digitales. Tras esta breve descripción del mercado editorial, a continuación, nos enfocamos en otras aristas de la digitalización.

Digitalización, convergencia y transmedialidad

La digitalización, la traducción de todo a unos y ceros (Manovich, 2006), permitió la convergencia de lenguajes (escrito, visual, sonoro), medios (prensa, radio, cine, televisión y otros nativos digitales: blogs, páginas web, redes, apps, etcétera), empresas (que no sólo convergen, sino que se agrupan y concentran en grandes conglomerados, estableciendo dominio no sólo de la producción, sino también, de la distribución), y de los procesos de producción y consumo, dando lugar a la figura del *prosumer*.

Al mismo tiempo, en internet converge la interacción cara a cara, de unos a muchos, de muchos a unos, de muchos a muchos, de dispositivo a dispositivo (inteligencia artificial, internet de las cosas), o entre máquinas y seres humanos (interfaces, poshumanismo). Es un espacio donde la comunicación puede articular la comunicación interpersonal con la masiva, habilitar el diálogo y la horizontalidad, o replicar la asimetría y la unidireccionalidad de la diseminación masiva. Esto supuso una serie de desplazamientos: de audiencia a usuarios, de monomedia a multimedia, de la escasez a la abundancia, de la linealidad a la hipertextualidad, de la distribución al acceso, de la unidireccionalidad a la interactividad, de la intermediación a la desintermediación (Scolari, 2008).

Uno de los principales desplazamientos que la digitalización trae aparejado es la posibilidad de conocer de manera personalizada a los consumidores. La huella digital que dejamos en cada una de nues-

tras publicaciones, de nuestras acciones, como otorgar un “me gusta” a la publicación de alguien más, consumir determinado tipo de contenidos, “seguir” a ciertas personas, “compartir” recurrentemente publicaciones sobre ciertos temas, etcétera, conforma un perfil que es monetizado por las plataformas digitales, conectando a través de algoritmos los datos personales con quienes, desde el mercado o el Estado, estén interesados en comprarlos.

Frente a la homogeneidad de las audiencias masivas, los medios, y en particular las editoriales, pueden acceder a una información que oriente su plan de negocios, que defina los géneros, autores y tiempos de publicación. Los libros digitales informan no sólo sobre dónde, cuándo y quién los consume, sino que permiten reconocer lo que se subraya, el ritmo de lectura, lo que se comenta, etcétera. Esta información, en aras de la racionalidad económica, puede tener un correlato en una menor diversidad en la oferta. Dejar al mercado la rectoría de la edición, redundaría —por ejemplo— en que la literatura de autoayuda ocupe cada vez más espacio en las librerías y otros puntos de venta, mientras que géneros como la poesía tienen un lugar marginal.

De saber qué títulos vendían, en qué lugares y qué tiempo, las editoriales ahora tienen la posibilidad de saber por qué. No es que antes desconocieran absolutamente a sus lectores, pero la mayoría quedaba en el anonimato al tratarse de una industria basada en la venta del producto, a diferencia de los medios de radiodifusión, cuyo principal ingreso proviene aún hoy de la venta de publicidad. Por otra parte, siguiendo con el modelo de negocio, de la venta exclusiva de productos, la industria editorial se acerca, con la digitalización, al modelo de negocio de las industrias de flujo, permitiendo el acceso a los productos a través de una suscripción en pequeñas cuotas, pero cuyo ingreso acumulado termina siendo potencialmente mayor que el de la venta definitiva del producto. Esto, ciertamente, presenta el riesgo de la piratería, de la apropiación y/o liberación del material en la red. Para ello se han vuelto imprescindibles los candados digitales (DRM) que evitan o dificultan la apropiación del producto.

Plataformas, huella digital y algoritmos comienzan a ser protagonistas, automatizando de tal manera los procesos de decisión, que con

el tiempo es probable que el papel del editor, al menos en los grandes grupos editoriales, no tenga razón de ser. La selección de aquello que merece ser publicado y la conexión del producto con el público objetivo tendrá cada vez menos intermediarios. El trabajo de editores, distribuidores y libreros se ve amenazado seriamente, y esto no es una cuestión de predicciones sino de prospectiva, cuando revisamos las prácticas de Amazon y otras plataformas que hoy concentran los procesos de producción, distribución y venta de libros.

Pero no sólo las empresas conocen a sus lectores; también estos dejan de estar desconectados para compartir sus lecturas. Las recomendaciones y comentarios de los lectores favorecen a las editoriales al granjearles una publicidad y difusión gratuita. Y sobre todo, amplifica la producción social de sentido más allá de los círculos inmediatos, habilitando, articulando o haciendo emerger comunidades que en ciertos casos, pueden devenir en comunidades de fans. El boca a boca, ahora, tiene un alcance global, y en algunos casos, viral.

Hacia la desintermediación

En el proceso de desintermediación, uno de los fenómenos más significativos es la amplificación de la autopublicación, una práctica que podemos rastrear hasta los orígenes de la escritura³ y la imprenta, pero que conforme la edición devino industria mediadora, fue una práctica marginal. Los costos de producción y las dificultades para su distribución eran un dique para quienes quisieran incurrir en la autopublicación.

Si tomamos como referente la generación de contenidos audiovisuales, podemos observar que a pesar del fuerte impacto de plataformas como YouTube, que agregan contenidos generados por usuarios

³ En el período previo a la imprenta, el proceso suele concebirse como autoedición, que comprende la factura de las obras, mientras que la autopublicación se enfoca en el proceso de hacerla pública y comercializarla.

y una amplia videoteca universal, parece haber lugar para todos. La televisión tradicional, generalista o de *broadcasting*, se hace fuerte en torno a eventos en vivo (deportes, ceremonias, elecciones, etcétera), programas de concurso y contenidos autorreferenciales de bajo costo y calidad. A su lado, la televisión de paga reconoce y favorece la fragmentación de las audiencias a través de canales temáticos; y fundamentalmente, las plataformas de distribución y más recientemente de producción, como Netflix y Amazon, que bajo el modelo de suscripción permiten a los usuarios definir cuándo y en qué condiciones ver el menú que ofrece.

No obstante lo anterior, en el terreno editorial la competencia parece desleal y con consecuencias contradictorias. En la cadena tradicional del libro concurren muchos oficios e intermediaciones. La factura de un libro parte del autor (o del mercado), pero se materializa en las manos de agentes, abogados, correctores de estilo, diseñadores, impresores, distribuidores, librerías, mercadólogos y otros oficios relacionados. La figura que amalgama todos estos procesos es la de editor, que a veces es el empresario que arriesga capital, pero que es siempre quien filtra qué se publica y qué no. Desleal, decíamos, porque “Amazon ha buscado eliminar cada uno de los eslabones de la cadena tradicional del libro, empoderar a los autores y conectar al lector con los contenidos de la manera más directa posible, al punto de no sólo ofrecer las herramientas tecnológicas para que los autores puedan publicar sus contenidos, sino de impulsar por todos los medios su desarrollo” (CERLAC, 2018, p. 10). La desintermediación, entonces, abate costos (y con ellos, oficios, empresas y empleos) y todos los filtros editoriales. En un sentido, es un proceso democratizador (aunque con beneficio asimétrico entre autores y plataformas), que sin embargo supone también una potencial merma en la calidad que en la cadena tradicional garantizan los profesionales encargados de cada etapa: corrección de estilo, formación, diseño de portada, ilustración, cuidado editorial. En otra de sus aristas, la autopublicación alimenta la sobreabundancia de títulos, sumándose a lo que ya hace una industria que imprime cada vez más títulos, aunque con tirajes más cortos.

De la escasez al exceso (“nada es mejor, todo es igual”)

La curaduría se vislumbra como respuesta a la indiferenciación en la época de sobreabundancia y desintermediación. Una respuesta tanto para quienes buscan visibilizarse entre la selva de contenidos (ser conocidos, leídos, ganar un lugar en la conversación), como para la propia industria editorial que puede recuperar el valor de cada uno de los eslabones de la cadena tradicional del libro, haciendo valer la intermediación con un signo distinto: pasar de la selección como restricción, a la selección y jerarquización como orientación. Es decir, la curaduría agrega información a lo publicado.

La curaduría comunica a través de la selección, la jerarquización, y especialmente, la conexión de autores, obras y lectores. Ahora bien, esta conexión —en la sociedad de plataformas— se desplaza de los editores a los algoritmos, o lo que resulta aún más agresivo, el algoritmo es el editor. Se produce así un desplazamiento del poder de control de la producción a la circulación y los usuarios. Pero esto no debe confundirse con una supresión de las asimetrías entre producción y consumo, típica de las industrias culturales. Son las plataformas las intermediarias que ocupan un lugar cada vez más preponderante en las relaciones entre autores, contenidos y consumidores. La producción es desbordante, la posibilidad de acceder a los contenidos es prácticamente inmediata y ubicua, pero las plataformas controlan (dirigen) el flujo, haciendo del dominio de los datos el núcleo del nuevo modelo de negocio y de la economía de la sociedad red.

Como subraya Bhaskar, al pasar del problema de la escasez al exceso de información, la pregunta ya no es “cómo podemos producir o transmitir más información, sino cómo encontrar lo que verdaderamente importa” (2017, p. 13). La respuesta la tienen las plataformas, y quizá sea un camino para la supervivencia de la cadena tradicional del libro en el nuevo ecosistema comunicacional. El reconocimiento de la incidencia de las plataformas como los nuevos intermediarios matiza lecturas ingenuas o ilusorias, pero no omite ni niega que autores y lectores gozan de unas oportunidades inimaginables hace no muchos años.

La autopublicación y otras especies

La autopublicación ha sido explorada por autores reconocidos (Rowling, Coelho, etcétera), pero es fundamentalmente una opción para aquellos que no habían logrado publicar a través de editoriales, para los cuales las editoriales ya no son primera opción. La posibilidad de autopublicar se articula con una generación de nativos digitales para quienes la desintermediación es su medio ambiente, y la producción es tan natural como el consumo. Están acostumbrados a publicar, a compartir y a valorar lo que otros publican sin importar el nombre, la trayectoria o la canonización por parte de actores autorizados en el campo editorial. El valor del contenido de las historias contadas se impone sobre la marca, el *marketing* y la autoridad editorial, crítica y mediática. Esto genera un malestar entre los autores y críticos profesionales.

Respecto de estos últimos, es imprescindible reconocer la emergencia de los *booktubers*, una especie de *youtubers* que hacen de sus intereses compartidos una forma de intermediación, otrora patrimonio de los críticos culturales “profesionales”. Estos amateurs de la crítica ganan autoridad conforme amplían su popularidad, y aunque en la mayoría de los casos la decisión de abrir un canal donde compartir lecturas no tenga fines de lucro, la popularidad reclama la mirada de la industria, que aprovecha la capacidad de influencia como un vehículo mucho más certero que la publicidad en medios masivos para llegar a los potenciales lectores. De esta manera, se produce un inevitable desplazamiento del amateurismo al profesionalismo en la acción de compartir lecturas, ahora comprometidas con los intereses de la industria. Una vez más debemos subrayar que no se trata de juzgar esta profesionalización como una práctica desleal con sus seguidores, sino de comprender cómo se mueve la industria cultural ante la emergencia de una nueva especie en el ecosistema editorial, correspondiente con las prácticas y valores de las generaciones de nativos digitales.

El paso a la profesionalización, sancionada por el reconocimiento de la industria editorial, parece alcanzar su legitimación al ser in-

tegrados en los programas de las ferias de libros. En México, puntualmente, la Feria Internacional del Libro de Guadalajara, la más importante del mercado de habla hispana, desarrolla desde 2014 el concurso “somos *booktubers*”, que premia a las mejores videoreseñas de un libro a través de un jurado conformado por un comité de “especialistas” en literatura, comunicación y redes sociales. Están, como vemos, en la conversación editorial.

***Fanfiction*, piratas y amateurs consagrados**

El corazón de la industria editorial late en torno a propiedad sobre los derechos de la obra o *copyright*. El capital de una editorial se mide por los derechos que detenta, y por tanto, que puede comercializar ya sea vendiéndolos a otras editoriales, licenciándolos para ser reproducidos o publicados en países distintos, traducidos, distribuidos, etcétera. Esto enfatiza que, desde sus orígenes:

[...] el desarrollo de las leyes del *copyright* tuvo menos que ver con la protección de los derechos de autor que con la protección de los intereses de los impresores y librerías, quienes tenían mucho que perder a causa de la reproducción no autorizada de libros y otros materiales impresos (Thompson, 1998, p. 39).

La piratería, por definición, constituía una actividad perseguida por la industria, las leyes y las autoridades. La digitalización no hizo más que amplificar la reproducción sin cargo de las obras, afectando seriamente su vida comercial, y por tanto, constituyendo uno de los principales factores de riesgo para los editores comerciales. Es por ello que los departamentos legales de las editoriales ocupan un lugar fundamental en su estructura. Ésta es una característica y problema común a todas las industrias culturales, aunque aquéllas que tienen un modelo de flujo (radio y televisión) o basado en la publicidad, pueden incluso llegar a ofrecer gratuitamente el contenido.

La particularidad de la industria editorial (que comparte con el cine y la música) es que su economía funciona “mediante monopolios limitados de títulos en jurisdicciones determinadas. Si esto se elimina, desaparece el edificio financiero en el que se basa la circulación actual de libros” (Bhaskar, 2014, p. 83). A esto, dos excepciones importantes constituyen la edición académica y el giro que en los últimos años ha efectuado la industria cultural, en general, respecto de la apropiación de las historias por parte de los fans (un tipo particular de piratería).

La edición académica constituye un espacio de discusión significativo. En primer lugar, porque la generación del conocimiento debería estar al servicio de la sociedad en su conjunto, y no restringida a intereses particulares. Esto está condicionado, de entrada, por el tipo de financiación de la investigación. En los casos donde interviene la inversión privada se restringe el acceso a los resultados de investigación a quienes la financiaron, y tardíamente, cuando pierden relevancia comercial o caduca su pertinencia, suelen ser liberados. Ahora bien, cuando se trata de investigación financiada por recursos públicos, hasta hace muy poco tiempo el *copyright* había permeado su publicación, ya sean ediciones universitarias, coediciones o ediciones comerciales. Al respecto, dos tendencias contrapuestas se despliegan en la actualidad: la rapiña de revistas depredadoras, que cobran para publicar y también para acceder al artículo publicado, y por otra parte, la transición a un sistema de acceso abierto en las universidades públicas, como es el caso de la UNAM en México. En esta línea, en un ámbito más amplio que el académico, se viene sosteniendo un giro hacia el *copyleft* o *creative commons*, cuyos límites son mucho más laxos y condicionados a ciertas normas como dar crédito a los autores e instituciones que generan las obras. Incluso, en algunos casos, no se establecen límites.

Respecto de la segunda excepción, la piratería de los fans, se pasó del escándalo y la persecución a una valoración del trabajo gratuito y estratégico que los fans desarrollaban, (sin querer) para las propias industrias. Son los fans los que mantienen el fuego sobre las historias, los que las mantienen vigentes, quienes mejor las promocionan,

e incluso, los que expanden el universo narrativo desarrollando nuevos contenidos probados sin inversión, donde aquellos que demuestran tener la atención de la comunidad de fans, suelen ser absorbidos por la maquinaria industrial, reempaquetado, apropiado (ahora “legalmente”) y devuelto a una comunidad que garantiza su consumo, la inversión y la ganancia.

Transmedialidad

La apropiación de los fans da pie a otro fenómeno también amplificado por la digitalización: la transmedialidad, la cual entendemos como la expansión de un universo narrativo a través de diferentes medios y sistemas de significación en la que colaboran activamente los usuarios o fans (Scolari, 2013; Jenkins, Ford y Green, 2015). La transmedialidad no es un fenómeno nuevo, pero sí ha ganado presencia y frecuencia a partir de la convergencia de lenguajes que posibilitan la digitalización. Podemos hablar de transmedialidad en la transición de las historias orales a los cuentos escritos, y de ahí a la adaptación radiofónica o cinematográfica; también de las novelas por entregas publicadas en primera instancia en la prensa periódica y luego reunidas en formato libro. Los flujos son diversos e insospechados. Una serie de televisión hoy tendrá su correlato en un libro. De un *fanfiction* puede pasar a libro o a televisión o a ambas, y de ahí a todos los medios y mercancías que se nos ocurran: juegos y juguetes, ropa, maquillajes, parques de diversiones, convenciones de fans, exposiciones en museos y un largo etcétera.

En términos culturales, la convergencia puede ser leída como contaminación y degradación, perspectiva que Martín-Barbero y Rey (1999) cuestionan como mal de ojo de los intelectuales; o como el enriquecimiento y la puesta en operación de la producción social de sentido. Un espacio de pérdida de control de la narrativa original, del canon, que expande la historia hacia terrenos desconocidos e insospechados, un lugar donde la apropiación puede resultar alineada con la propuesta de origen o disputar el sentido, generando incluso

interpretaciones e historias que resulten aberrantes. La apropiación en la expansión resulta un ejercicio de poder por establecer o minar la legitimidad del sentido anudado en las narrativas. A continuación, dos ejemplos “escandalosos”.

El de mayor éxito a nivel mundial es *Cincuenta sombras de Grey*. Antes de ser novela, nace en 2009 como *Maestro del Universo*, un *fanfiction* inspirado en el universo narrativo de la novela *Crepúsculo* y su posterior saga de películas. Erika Leonard James es la autora de esta historia erótica que se convirtió en un superventas. Entre 2011 y 2019 había vendido más de 150 millones de copias (impresos, digitales y audiolibros), y se había traducido a 48 idiomas (EFE, 2019). Permaneció 133 semanas en la lista de *best sellers* del New York Times.

En 2013 FORBES nombró a E. L. James la autora mejor pagada en el mundo, con 95 millones de dólares en ganancias, gracias a la descomunal venta de sus libros y un cheque de siete dígitos por la primera adaptación de la película (Cuccinello, 2017, s/p).

La trilogía de películas, entre 2015 y 2018, ha recaudado más de 1,000 millones de dólares (Larrad, 2018). Cifras escandalosas⁴ sobre el consumo y el volumen de negocio de una narrativa escandalosa. Ahora bien, el escándalo se traslada de las ventas a la narrativa. La mirada decepcionada de los intelectuales (leen y ven, pero leen y ven narrativas despreciables) nos habla más de ellos que de la narrativa que juzgan. Como señalan Martín-Barbero y Rey, una “mirada radicalmente decepcionada del pensador sobre las pobres gentes de hoy, incapaces de calma, de silencio y soledad” (1999, p. 15).

De alcance regional, los números escandalosos del *youtuber* chileno Germán Garmendia no se quedan atrás. *HolaSoyGermán* cuenta

⁴ También puede escandalizar saber que Wattpad tiene 80 millones de usuarios mensuales y que *China Literature* 6.9 millones de escritores y 10.1 millones de obras literarias, con 191.5 millones de usuarios activos mensuales.

con 40 millones de suscriptores, y las visualizaciones de sus más de 130 videos superan los 50 millones. Estos números aseguran el éxito de cualquier otro producto o medio en el que quiera incursionar. En 2016 editó el libro *ChupaElPerro*. La presentación en la Feria del libro de Bogotá agotó el cupo de 50 mil boletos en pocas horas. Los titulares de los medios hicieron eco del escandaloso éxito: *Hola-SoyGermán, el youtuber que paralizó Bogotá* (Los40); *#ChupaElPerro: Caos en la Feria del libro de Bogotá por Germán Garmendia* (MQLTV.com); *La historia del 'youtuber' que paralizó la Feria del Libro de Bogotá* (El Tiempo); *La Filbo colapsó por la visita del 'youtuber' Germán Garmendia* (El Heraldo). Y así podríamos seguir. *ChupaElPerro* vendió 20,000 copias sólo en esta feria. Los números totales son difíciles de obtener, pero fáciles de imaginar. Qué otra cosa si no escándalo en los intelectuales bibliófilos puede generar que Garmendia diga en la promoción del libro: “Antes de nada, tomémonos un tiempo para apreciar el hecho de que escribí un libro: ¡YUJUUUU! Me duele el trasero de tanto escribir, pero aquí está, al fin”, que afirme no haber leído más de 5 libros en su vida, o que la presentación del libro en su canal de YouTube comience con un desplazamiento de abajo hacia arriba de la pantalla, siguiendo la banda sonora de *Star Wars*. La mesa está puesta para que hagan la disección. Que la fuerza los acompañe.

Consideraciones finales

Continuando con la metáfora ecológica, a lo largo del capítulo hemos mapeado la zona de turbulencia por la que está atravesando el ecosistema editorial. En el medio ambiente digital han aparecido nuevas especies desafiando las preexistentes. La digitalización desató fuerzas de muy distinto orden: la reproducción sin límites, la ruptura de la cadena tradicional del libro, la convergencia de lenguajes, medios y procesos de producción, distribución y consumo. La convergencia amplificó la concentración industrial, agrupando empresas de sectores otrora monomedia. La multimedialidad y la producción generada

por los usuarios colocó en el centro de la escena a las narrativas transmedia, universos narrativos que se expanden a través de diferentes medios, incluyendo la producción y consumo colaborativo del *fandom*. Autores amateurs consagrados por la popularidad de sus historias, por el volumen de sus lectores, han hecho de la autopublicación el paradigma de la desintermediación. *Youtubers* y *booktubers* cuestionan la legitimidad de autores y críticos tradicionales. Del problema de la escasez pasamos a preguntarnos y preocuparnos por el exceso de información. La curaduría, es decir, el proceso de selección y jerarquización parece ser la respuesta. Sin embargo, la conexión entre autores, contenidos y usuarios está bajo el control de las plataformas digitales, las que a través del dominio de los datos y la puesta en operación de algoritmos, permiten tener un conocimiento personalizado de los gustos e intereses de los internautas. Finalmente, como hemos subrayado a lo largo del texto, procuramos una lectura equilibrada de las fuerzas que configuran el ecosistema editorial en la actualidad. Ni apocalípticos ni integrados.

Asistimos a un cambio de paradigma. De la edición a la comunicación reconoce la superación de lo que Piscitelli denomina “el paréntesis de Gutenberg”, el breve período de cinco siglos en la historia de la humanidad, en el que fue hegemónico el modelo de transmisión de información: pocos productores diseminando obras para el consumo masivo, donde las industrias culturales ostentaron el monopolio de la intermediación social. En el fondo, éste es un punto de no retorno y de extraordinaria riqueza para autores, lectores, y si saben adaptarse, también para los editores.

Referencias

- Bhaskar, M. (2017) *Curaduría. El poder de la selección en un mundo de excesos*. México, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2014) *La máquina de contenido*. México, Fondo de Cultura Económica.

- Bookwire (2019) *Evolución del mercado digital (ebooks y audiolibros) en España y América Latina*. Madrid, Bookwire.es (en colaboración con dosdoce.com).
- CANIEM (2019) *Producción y comercialización del libro en México*. <http://www.caniem.org/es/content/actividad-editorial>
- Castells, M. (1999) *La era de la información. La sociedad red*. Madrid, Planeta, vol. I.
- CERLAC (2019) *El espacio iberoamericano del libro 2018*. Bogotá, Centro Regional para el Fomento del Libro en América Latina y el Caribe (CERLAC).
- _____ (2018) *Radiografía de la autopublicación en América Latina*. Bogotá, Centro Regional para el Fomento del Libro en América Latina y el Caribe (CERLAC).
- Cuccinello, H. C. (2017) “Cincuenta Sombras de Verde: Cómo el Fanfiction pasó de ser un pequeño y sucio secreto a una máquina de dinero”. *Forbes*. <https://www.forbes.com.mx/forbes-life/50-sombras-verde-fanfiction/>
- Durham Peters, J. (2014) *Hablar al aire. Una historia de la idea de comunicación*. México, Fondo de Cultura Económica.
- EFE (2019) “Míster, la nueva novela E. L. James, autora de Cincuenta sombras, sale mañana a la venta”. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/noticias/cultura/mister-la-nueva-novela-e-l-james-autora-de-cincuenta-sombras-sale-manana-la-venta-articulo-85405>
- El Heraldo (2016) “La Filbo colapsó por la visita del youtuber Germán Garmendia”. <https://www.elheraldo.co/tendencias/la-filbo-colapso-por-la-visita-del-youtuber-german-garmendia-256513>
- El Tiempo (2016) “La historia del youtuber que paralizó la Feria del Libro de Bogotá”. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16573057>
- Jenkins, H.; Ford, S.; Green, J. (2015) *Cultura transmedia. La creación de contenido y valor en una cultura en red*. Barcelona, Gedisa.
- Jensen, K. B. (2014) *La comunicación y los medios. Metodologías de investigación cuantitativa y cualitativa*. México, Fondo de Cultura Económica.

- Larrad, D. (2018) “La saga Cincuenta sombras supera los 1000 millones”. *Cinemascomics*. <https://www.cinemascomics.com/cincuenta-sombras-1000-millones/>
- Los40 (2016) “Hola soy Germán, el youtuber que paralizó Bogotá”. https://los40.com.co/los40/2016/04/29/album/1461887398_937579.html#1461887398_937579_1461888372
- Manovich, L. (2006) *El lenguaje de los nuevos medios de comunicación. La imagen en la era digital*. Barcelona, Paidós.
- Martín-Barbero, J.; Rey, G. (1999) *Los ejercicios del ver. Hegemonía audiovisual y ficción televisiva*. Barcelona, Gedisa.
- McLuhan, M. (2009) *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Barcelona, Paidós.
- MQLTV (2019) “#ChupaElPerro: Caos en la Feria del libro de Bogotá por Germán Garmendia”. <https://www.mqltv.com/chupaelperro-caos-en-la-feria-del-libro-de-bogota-por-german-garmendia/>
- Ong, W. (2006) *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Postman, N. (2015) “El humanismo de la ecología de los medios”. *Ecología de los medios. Entornos, evoluciones e interpretaciones*, Gedisa.
- Proust, M. (2014) *En busca del tiempo perdido. 1. Por el Camino de Swann*. Madrid, Alianza.
- Scolari, C. (2013) *Narrativas transmedia. Cuando todos los medios cuentan*. Barcelona, Deusto.
- _____ (2008) *Hipermediaciones. Elementos para una teoría de la comunicación digital interactiva*. Barcelona, Gedisa.
- Thomas, M. (2005) “Introducción”. *La aparición del libro*, Fondo de Cultura Económica, pp. XXI-XXXIX.
- Thompson, J. (1998) *Los media y la modernidad: Una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona, Paidós.
- Van Dijk, J.; Poell, T.; De Waal, M. (2018) *The platform Society. Public Values in a Connective World*. New York, Oxford University Press.

Wischenbart, R.; Fleischhacker, M. (2019) *Global 50. The World Ranking of the Publishing Industry 2019*. París, Livres Hebdo

Wu, T. (2016) *El interruptor principal. Auge y caída de los imperios de la información*. México, Fondo de Cultura Económica.

C. Tecnoimágenes de nuestro tiempo

La construcción de la imagen papal en las redes sociales: los *Imemes* en la visita del papa Francisco a México

Margarita Reyna Ruiz

Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco

Introducción

La comunicación contemporánea no puede entenderse sin la presencia de la internet y las multiplataformas que a partir de ella se generan. Estas multiplataformas y los distintos soportes que ahí convergen, posibilitan la interacción en flujos continuos entre los usuarios. Los contenidos y las narraciones sociales se despliegan en esta confluencia donde tienen lugar conversaciones, discusiones, debates, que a la par de que ensanchan el espacio público, trascienden la comunicación individualizada para dar pie a una Comunicación en Red (Jenkins, 2008).

Una de las revoluciones tecnológicas más importantes, al menos de las dos últimas décadas, es la aparición de las redes sociodigitales. El impacto de estas redes ha modificado de manera vertiginosa distintas prácticas y narrativas. Una de ellas, tal vez de las menos exploradas desde el ámbito comunicativo, tiene que ver con cómo el uso de estas

redes ha impactado las formas de producir, circular y participar de los universos de creencia religiosas y quienes las representan.

El presente trabajo se desprende de una investigación más amplia, en la que se realizó un seguimiento en medios durante la visita del papa Francisco a México, en febrero del 2016. Este seguimiento se hizo trabajando la prensa escrita y las redes sociales. Derivado de esta primera indagación, nos dimos a la tarea de revisar algunos de los *Imemes* que circularon en WhatsApp durante esa visita. Ello aunado a otros *Imemes* a los que se tuvo acceso casi un año antes, durante la Semana Santa del 2015, que despertaron nuestro interés por indagar sobre la forma en cómo en los mensajes que circulan en las redes sociodigitales se significan y resignifican los símbolos religiosos, uno de ellos, el papa. En este texto se presenta un avance de este trabajo.

Pensamos que la significación y resignificación del papa como figura icónica de la iglesia católica, parece estar íntimamente ligado a la visibilización que los medios, en este caso los digitales, hacen de las personas, las instituciones y los agentes en la sociedad actual. En estos medios es posible acceder a sucesos de la vida social y política de una manera prácticamente inmediata, con el uso de las redes sociodigitales como el Facebook, Twitter, WhatsApp, Instagram, Snapchat, etcétera. Algunas de ellas permiten un anonimato que posibilita expresiones que no pasan por ningún filtro, y que si bien pueden ser sátira humorística, también pueden distorsionar la información en detrimento de personas e instituciones.

Este texto está dividido en cuatro partes. En la primera se hace un pequeño esbozo de la visita papal como recordatorio de lo sucedido en ese evento. En un segundo momento hablaremos de las características de los *Imemes* y su circulación en las redes sociodigitales, particularmente en WhatsApp. En seguida planteamos nuestra propuesta metodológica para el análisis, y finalmente presentamos un ejercicio de análisis de uno de los *Imemes* que circularon en esa visita.

Los espacios, los decires: recordando la visita papal

La visita a México se enmarcó de manera particular por la situación que vive el país y que retrata lo que el papa ha denunciado permanentemente: la violencia en todas sus variantes como consecuencias de un mundo deshumanizado. México tiene un enorme haber en su lista: miles de desaparecidos, entre ellos los 43 estudiantes de la Normal Isidro Burgos de Ayotzinapa como caso emblemático, los feminicidios, la complicidad de las autoridades en las desapariciones, desapariciones forzadas, asesinatos, acoso y violaciones, más de la mitad de la población en condiciones de pobreza, la corrupción de los políticos, la impunidad en todas sus vertientes, entre otros. En este contexto la visita de Francisco generó curiosidad y expectativas como jerarca de una Iglesia, como estadista y jefe de un Estado, y también por los decires del primer papa latinoamericano en torno a temas polémicos dentro de la iglesia católica. La cobertura de los medios también adquirió una tonalidad diferente a la de quienes lo precedieron. Se trató de dar cuenta de sus actividades y de sus itinerarios, de registrar el más mínimo detalle de su comportamiento, pero particularmente de su decir, al presentarse desde el inicio de su pontificado como un papa “más abierto” que sus dos antecesores, y a quien se le ha descrito como amable, bonachón, con un uso de lenguaje directo pero respetuoso; un lenguaje sencillo, con humor, que posibilita —a quien lo escucha— entender y muy posiblemente recordar lo que él dice. Adicionalmente contó con la amplificación que se hizo de esa visita a través de las redes sociodigitales.

Ahora bien, recordemos de manera breve el itinerario: el papa llegó a México el 12 de febrero por la noche, donde fue recibido por el entonces presidente de México, Enrique Peña Nieto. El 13 se realiza la bienvenida oficial por las autoridades civiles en Palacio Nacional; posteriormente se da el encuentro con los obispos mexicanos en la Catedral Metropolitana, y más tarde, la misa en la Basílica de la Virgen de Guadalupe. El 14 misa en Ecatepec, Estado de México, y visita al Hospital “Federico Gómez” en la Ciudad de México. El 15 va a Chiapas, oficia una misa a las comunidades indígenas en San

Cristóbal de las Casas, y visita en la catedral la tumba del obispo Samuel Ruíz. Por la tarde se reúne con familias en el estadio “Víctor Manuel Reyna” en Tuxtla Gutiérrez. El 16 viaja a Morelia, ofrece una misa con sacerdotes, religiosas y seminaristas. Visita la Catedral de Morelia para reunirse con los niños del catecismo, y finalmente sostiene un encuentro con jóvenes en el estadio “José María Morelos”. El 17 viaja a Ciudad Juárez, Chihuahua, visita el Centro de Readaptación Social (Cereso) número 3, y tiene un encuentro con trabajadores y empresarios en el Colegio de Bachilleres. Más tarde da una misa en el área de la feria que hace frontera con los Estados Unidos. Por la noche parte al Vaticano. Después de este rápido recuento, pasemos entonces al segundo punto a tratar, el tema de las redes sociodigitales.

Las redes sociodigitales: el WhatsApp y los *Imemes*

De entrada, es pertinente establecer lo que se entiende como redes sociodigitales. Son producto del desarrollo de las tecnologías de la información y comunicación que involucran, entre otras cosas, una serie de interconexiones, de aplicaciones de Internet y el uso de diferentes dispositivos. El surgimiento, desarrollo y relevancia de este tipo de multiplataformas cibernéticas (*Facebook, YouTube, Twitter, WhatsApp, Instagram, Snapchat, Waze*, y las que se agreguen) han modificado de manera sustantiva las formas de interacción cotidiana de las sociedades actuales.

Las redes sociodigitales surgen a mediados de la década del 2000, ya como un fenómeno sociotecnológico. Éstas pueden ser definidas en términos generales, siguiendo a Kaplan y Haenlein, como “un grupo de aplicaciones de internet construidas sobre los cimientos ideológicos y tecnológicos de la web 2.0 para permitir la creación e intercambio de contenido generado por los usuarios” (2010, p. 61).

La Web 2.0 puede ser considerada, según Mancera y Pano, como una plataforma que permite crear una inteligencia colectiva, esto es,

producir contenidos, optimizar recursos y control sobre contenidos e individuos a partir del intercambio de experiencias y conocimientos. Ello es posible porque esta web cuenta con herramientas que “facilitan la creación y edición de textos, la inclusión de imágenes en distintos espacios, y la actualización de las propias redes de contacto accesibles desde un ordenador conectado y desde los dispositivos móviles” (2013, p. 19). Lo anterior permite que cualquier usuario pueda generar un mensaje, definir a sus interlocutores, y elegir los mensajes concretos en los que se quiere profundizar, o los contenidos que quiere recuperar en determinado momento.

Considerando lo anterior, el fenómeno de las redes sociodigitales tiene que ver en mucho con el uso cultural que los usuarios dan a las herramientas tecnológicas. Surgidas en la Web 2.0, como ya se indicó, estas redes han ayudado a que los agentes y las instituciones de la más diversa índole, como es el caso de iglesias, agrupaciones religiosas, sus representantes y sus respectivos fieles, hagan suya la tecnología y le otorguen un papel central en la construcción de la comunicación en distintos niveles. Pero también, estas mismas plataformas ofrecen la oportunidad a los usuarios de transgredir los cánones establecidos por las distintas instituciones, organizaciones y/o agrupaciones, y hacer del humor y del sarcasmo una herramienta para polemizar, desacralizar o incluso difamar. Una de las redes más populares en los últimos años es el WhatsApp, red a la que ahora nos referiremos.

WhatsApp surge en 2009 como una aplicación de mensajería instantánea. Creada por el ucraniano Jan Koum y el norteamericano Brian Acton,¹ esta app se desarrolla como una multiplataforma que permite crear grupos, enviar imágenes, enlaces, videos, grabaciones de audio y hacer llamadas telefónicas, así como un cierto tipo de control por parte del usuario (silenciar grupos, bloquear contactos, borrar mensajes, etcétera). Desde su aparición su uso ha tenido un crecimiento exponencial a nivel mundial. Según la Asociación Mexi-

¹ Ambos se conocieron cuando trabajaron en *Yahoo*, en la década de los noventa.

cana de Internet (AMIPCI), en su encuesta del 2019, WhastApp es la segunda red más usada después de Facebook, con el 93% de los usuarios de las redes sociodigitales.² Algunos de los mensajes más populares que circulan por esta red, sin lugar a duda, son los popularmente llamados *memes*.

Hablar del *meme* es muy complejo, porque encierra una historia que antecede a su uso en las redes sociodigitales. Su denominación y estudio se remonta a 1976, y está asociado al británico Richard Dawkins, etólogo y biólogo evolucionista, quien acuña el término a partir del cual se genera el trabajo y discusión sobre el tema.³ La mayoría de los trabajos sobre el *meme* remiten de manera recurrente a estos orígenes, y existe una amplia discusión en torno a la definición del término y sus formas de clasificación entre otras cosas, lo que podría dar pie para otro trabajo.⁴

Lo que es un hecho es que el *meme* adquiere otra dimensión en sus características, su circulación y su lectura, en el momento en que se vuelve un mensaje para y por internet. Si bien el *meme* en *internet*, denominado *Imeme*, no se desprende tampoco totalmente de las discusiones sobre el término mismo, al ser una expresión mediada tecnológicamente, lo aparta —de cierta manera— de algunas discusiones de orden filosófico que se han generado, y lo sitúa más en un ámbito sociodiscursivo y de comunicación (Lissack, 2004; Knobel y Lankshear, 2007; Milner, 2012; Shifman, 2013 y 2014; Castaño, 2014 y Nissenbaum y Shifman, 2017).

² Según la encuesta sobre los hábitos de los usuarios de internet en México del 2019, existen 82.7 millones de internautas. De ellos, el 82% utiliza las redes sociodigitales; 93% de ellos utilizan WhatsApp (Asociación de Internet, 2019).

³ Dawkins, R. (2014) [1976] *El gen egoísta*. En este libro es donde el autor acuña el término del que se parte para trabajar sobre la noción del *Meme*.

⁴ Para comprender esta discusión en torno al *meme*, pueden consultarse Blackmore (2000); Lissack (2004); Da Cunha (2007); Knobel y Lankshear (2007); Leskovec, Adamic y Huberman (2007); Shifman (2013). Un texto que presenta un muy buen “estado de la cuestión”, y un análisis muy interesante sobre usuarios de *memes* en Facebook y Twitter, está en Pérez Salazar, G. (2017).

Davison Patrick ubica uno de los primeros *Imemes* en 1982: el :-) usado por Scott Elliot Fhalman como una forma de dar contexto y/o enfatizar algún aspecto de sus mensajes escritos. Su uso se vuelve generalizado, y da lugar al *emoticon* propiamente dicho. Otro de los primeros *Imemes* que anteceden a su popularidad actual, según Davison, surgió en 1998 poco después de la expansión mundial de la internet. Se trata del *Hamster Dance*, un sitio web creado por la entonces estudiante canadiense Diedre Lacarte, para un concurso del Sitio web *Geo Cities*, que consistía en generar el mayor tráfico posible. *Hamster Dance* tuvo un enorme éxito en su momento (Davison, 2012).

Existen distintas definiciones de lo que es un *Imeme*; sin embargo, revisando algunas de ellas (Knobel y Lankshear, 2007; Milner, 2012; Shifman, 2013 y 2014; Castaño, 2014; Nissenbaum y Shifman, 2017; Martínez y Piñeiro-Otero, 2017 y Ruiz, 2018), encontramos varios puntos de convergencia que nos permitieron construir una definición operativa, que posibilitó dar cuenta de los materiales recuperados para el análisis. En este trabajo, cuando hablamos de *Imemes*, nos referimos a una composición digital, multimodal, donde imagen, texto y audio pueden integrarse para hacer entre otras cosas una broma, un chiste, una ironía, una burla, una descalificación, una provocación, una amonestación, una denuncia, una observación o el avance de un argumento, que transitan y se popularizan en las distintas plataformas digitales, lo que garantiza una rápida propagación. Los componentes del *Imeme* pueden estar intervenidos, se pueden superponer, cruzar o acompañar, y pueden ser modificados en su transitar por las distintas redes sociodigitales.

Partimos de que el significado del *Imeme* está inscrito en la dimensión simbólica de una cultura; es ahí donde adquiere su significación y puede ser resignificado; es donde adquiere sentido. Ello supone, por tanto, que su lectura puede ser común por quienes comparten ese bagaje cultural. El *Imeme*, como cualquier otro meme, es relevante, siguiendo a Lissack, en la medida que constituye un proceso de evocación donde adquiere su eficacia y actúa como un detonador de atención, de recuerdo y donde se tiende a repetir el significado asignado (Lissack en Pérez Salazar, 2017).

Lo que permite que el *meme* se convierta “en un disparador de atención, recuerdo y repetición del significado”, es que siempre tiene un referente, el cual es reconocido por el agente lector, de acuerdo, como ya se señaló, al bagaje sociocultural al que pertenece. Este referente es el común denominador de una lectura compartida, y el que posibilita generar un sin fin de modificaciones y añadidos que pueden ir transformando el sentido del *Imeme*, que no su referente, conforme transitan en las redes. Esta lectura común se refuerza cuando en el mensaje compartido se cuenta con una intertextualidad que se construye en las múltiples referencias a la cultura masiva y popular, y/o con la yuxtaposición de imágenes provocativas o estrambóticas, que muchas veces en su circulación van construyendo estereotipos (Arango, 2015).

En este sentido, el *Imeme* no puede leerse como una pieza digital aislada de los otros *internet memes* que circulan en diferentes espacios de la red sobre un mismo tema o evento, porque en conjunto contribuyen a construir el significado de los temas o eventos en torno a los cuales se genera el flujo de interacción en las redes. Los *Imemes*, en tanto que son configuraciones digitales, no son unidades sino constelaciones, configuraciones abiertas que van mutando a partir de las repeticiones y las diferencias, de la cita y la referencia (Ruiz, 2018). La vida de un *Imeme* es coyuntural y cíclica, pues se construyen, reinventan y reutilizan de manera constante en el universo digital, y con ello se resignifican en su tránsito por el entramado de las redes sociodigitales.

Ahora bien, las modificaciones o variaciones que sufren estos mensajes pueden ser en principio de dos tipos: las que inciden en el objeto mismo, el *Imeme*, en lo relativo a su connotación al intervenir su forma o composición, pero manteniendo el referente, como ya lo señalamos anteriormente. La otra posible variación refiere a la realización de la significación en el espacio-tiempo de la enunciación, esto es, en el momento en que se completa el sentido que el contexto cultural permite; es el acto propiamente comunicativo.

El análisis multimodal: una perspectiva teórica-metodológica para un primer acercamiento a los *Imemes*

Trabajar en la red impone retos importantes en la segmentación de lo analizable, pues implica estrategias diferentes, modos de significación muy dinámicos, que van conformando no solamente los contenidos, sino nuevas formas de interacción con el público. Por ello nos pareció pertinente recurrir a la propuesta del análisis multimodal proveniente de las ciencias del lenguaje.

Si bien esta perspectiva no es nueva, se plantea el problema que supone el análisis de la interrelación de los distintos lenguajes en la oferta comunicativa, como se puede ver en el cine, la publicidad, la prensa, la radio o la televisión. Una escena filmica es una sucesión de imágenes, pero también la integración de éstas con una banda sonora. Un anuncio comunica por la imagen y por la palabra que lo acompaña; el artículo de un periódico, a la inversa, lo hace no sólo por la palabra escrita, sino por la foto que lo acompaña; una alocución radial no depende sólo de las palabras proferidas, sino de la voz con su tonalidad, su ritmo y su timbre (Williamson y Resnick, 2003).

Lo que sucede ahora es que esto que describimos se multiplica y se le añade el entorno que tienen las diversas formas de interactividad en varios soportes simultáneos, el ambiente digital, que hace más complejo cualquier acercamiento a los fenómenos sociales que transitan los medios. El retomar la perspectiva del análisis multimodal permite recuperar, inicialmente, los distintos niveles de integración de los lenguajes que operan en la composición de los *Imemes*.

Este enfoque parte de que ningún texto, en cualquier soporte, se puede capturar sin una apreciación de todos los modos de significación que se emplean en la situación de comunicación que lo contiene. Los mensajes comunicativamente mediados suponen la presencia simultánea de significados convergentes, puestos en acto por distintos modos semióticos; el modo se entiende como cualquier recurso material disponible en el contexto comunicativo, sea verbal, visual o sonoro (Williamson y Resnick, 2003).

Se está frente a la necesidad de desarticular la conjunción de procesos simultáneos de significación que se tejen en los entrecruzamientos, convergencias y divergencias de los modos de significar. Este proceso implica la descripción e interpretación de los recursos empleados, del medio o la multiplataforma en la que se difunden los discursos, del contexto sociocultural donde estos se presentan, así como identificar el género discursivo, el cual permite establecer el espacio y tiempo en el que se sitúan quienes participan en el evento comunicativo (Williamson y Resnick, 2003).

La referencia obligada del análisis multimodal se encuentra en Mark Halliday y su desarrollo de la semiótica social (1982), y se prosigue con Robert Hodge y Gunther Kress (1988), y fundamentalmente con Gunther Kress y Theo Van Leeuwen (2001). En esta propuesta se sostiene que en los productos mediados comunicativamente se construye el sentido a través de la articulación entre los diversos estratos que van configurando ese producto, por lo que es necesario identificar el discurso, su diseño, su producción y su distribución. Para algunos esto puede parecer obvio; sin embargo, lo importante aquí es no perder de vista que estos estratos son un engranaje que el analista debe deconstruir para volver a rearticular en una interpretación integral del modo de funcionar y significar los procesos comunicativos analizados (Kress y Van Leeuwen, 2001).

En este orden de ideas, siguiendo a Kress y Van Leeuwen (2001), el *discurso* corresponde a las formas socialmente situadas de conocimiento sobre aspectos de la realidad: quién está involucrado, qué es lo que sucede, dónde, cuándo, cómo. Esto da lugar a que puedan generarse discursos diversos de un aspecto particular de esa realidad. Son por tanto socialmente construidos y desarrollados en contextos sociales específicos, y en formas que son apropiadas para los intereses de los agentes sociales, sea en contextos muy amplios o no, en contextos explícitamente institucionalizados, en una conversación, o en las redes sociodigitales. Es entonces necesaria su clara identificación.

El *diseño* remite a la conceptualización (a la composición, digamos) de los productos comunicativos. Según Kress y Van Leeuwen

(2001), tres cosas se diseñan simultáneamente: a) la formulación de un discurso o combinación de discursos; b) la acción o interacción específica en la que el discurso se inserta; 3) la forma particular en la que se combinan los recursos materiales: verbales, sonoros, visuales (texturas, colores, etcétera).

La *producción* corresponde a la ejecución, esto es la articulación de los materiales y sus formas de codificación, de acuerdo con los medios de comunicación en que se distribuyen. La producción no solamente da forma perceptible a la composición, al diseño, sino que añade también el significado.

La *distribución* refiere al potencial de recodificación de los productos para su registro por ejemplo, el tipo de grabación analógica/digital y los canales de difusión (transmisión cinemática, radial, televisa, internet, telefonía móvil o todas juntas). En síntesis, remite a las tecnologías de reproducción.

La perspectiva del análisis multimodal supone la comprensión de procesos simultáneos que se articulan y producen la significación del evento comunicativo, otorgándole un sentido integral, global, y que adicionalmente, se insertan en un contexto cultural donde convergen y divergen multiplicidad de sentidos.

Construcción del *corpus* y presentación de un primer análisis

En este trabajo partimos de que la selección para analizar un material está precedida, casi siempre, por una interrogación de tipo sociohistórica y de carácter específico. En ese sentido, el *corpus* de análisis es siempre también una construcción epistemológica, una labor de recorte y selección que se da en el ejercicio de una atención y percepción de una diversidad diferenciada. En los entornos multimedios es igualmente un corte en el flujo ininterrumpido en el tiempo, donde no necesariamente hay sincronización ni coincidencias.

Siguiendo lo anterior, nuestro universo de estudio se conforma por algunos de los *Imemes* que circularon en WhatsApp entre el

12 y 17 de febrero del 2016, esto es, en las fechas de la visita del papa a México. Estos *Imemes* se recuperaron directamente —durante esos días—, a través de la cuenta personal de WhatsApp en foros con colegas, amigos y familiares, aunque se corroboró que varios de ellos circularon por otras redes. Del universo inicial se seleccionaron 12 *Imemes*, de donde se pretende hacer la selección del *corpus* final. La selección inicial se hizo considerando que fueran distintos tipos de imágenes, y donde el referente fuese siempre una alusión a la figura papal. En el presente trabajo se ilustran 6 de estos 12 *Imemes*.

Descripción del universo de estudio: Todos los *Imemes* seleccionados se componen de imágenes fijas, en los que podemos distinguir cuatro tipos:

1. Los que se diseñan a partir de imágenes fijas modificadas, donde no hay texto, tal como se muestra en la Figura 1.

Figura 1.



Fuente: WhatsApp. Recibido el 13 de febrero del 2016.

2. Los que son imágenes intervenidas o no, acompañadas de un texto (Figuras 2 y 3).

Figura 2.



Fuente: WhatsApp. Recibido el 14 de febrero del 2016.

Figura 3.



Fuente WhatsApp. Recibido 12 de febrero del 2016.

3. Imágenes intervenidas a manera de collage, con yuxtaposición de texto (Figuras 4 y 5).

Figura 4.



Fuente: WhatsApp. Recibido el 12 de febrero del 2016.

Figura 5.



Fuente: WhatsApp. Recibido el 12 de febrero del 2016.

4. Imágenes que se presentan a manera de carteles gráficos (Figura 6).

Figura 4.



Fuente: WhatsApp. Recibido el 12 de febrero del 2016.

Con la intención de dar un acercamiento inicial al análisis propuesto en este texto, retomamos uno de los *Imemes* recuperados para la construcción del *corpus*, la Figura 4. Para ello retomamos de manera general, tres de las categorías propuestas por Kress y Van Leeuwen: la distribución, el discurso y el diseño. Para efectos de este trabajo, descompondremos el diseño en composición de texto y composición de la imagen. No abordamos la producción, toda vez que en esta exposición no se desarrolló lo relacionado a los sitios en internet donde se producen *Imemes* o se dan tutoriales para ello. Adicionalmente se trata de un *Imeme* que circuló por las redes en una coyuntura muy específica, la visita papal, por lo que su propagación y viralidad fue más doméstica que global, de tal manera que rastrear el origen de su producción se torna más complejo.⁵ Sigamos con el ejercicio de análisis:

⁵ Existen algunos sitios para rastrear *memes*; no obstante, la mayoría de estos sitios son de origen estadounidense, por lo que la búsqueda se da por el grado de



Nº de Figura	4
Fecha de recuperación	12 de febrero 2016
Fuente	WhatsApp
Soporte	Imagen fija, digital

La Distribución: Este *Imeme* circuló fundamentalmente en las redes sociodigitales Facebook, Twitter y WhatsApp. Como indicamos anteriormente, nuestro universo de análisis fue recuperado de WhatsApp.

Discurso: Este *Imeme* circula antes y durante la visita del papa Francisco a México, tercer pontífice que viene a este país. Se especuló mucho sobre este viaje, porque al parecer, el llamado santo padre no quería realizarlo. La visita se da a un país con un gobierno internamente muy desacreditado y deslegitimado, con índices altos de pobreza, una violencia generalizada que hasta la fecha ha dado lugar a miles de muertos, desaparecidos y desapariciones forzadas, con una fuerte presencia del recuerdo del papa Juan Pablo II, ahora ya convertido en santo, que en veinticinco años de papado acumuló cinco visitas a México, donde es recordado y admirado por varias generaciones; con una iglesia católica disminuida y debilitada, pero todavía mayoritaria en nuestro país; con una iglesia católica mexicana dividida, cuya jerarquía se encuentra muy alejada de la feligresía. Una visita que generó muchas expectativas por las declaraciones previas que el pontífice habría hecho sobre temas delicados para la iglesia católica.

propagación o viralización del *meme* en el conjunto de las redes sociales en ese país. Un ejemplo de cómo funcionan algunos de estos buscadores se encuentra en la nota del periódico El Universal, del 30 de agosto del 2019, donde se hace la descripción de la producción de un *Imeme*.

Por otra parte, nos encontramos con la referencia a un personaje, *Mr. Potato* (conocido en español como el señor cara de papa) de la película *Toy Story*, primer largometraje por computadora producido por *Pixar Animation Studios*. Esta película se estrenó en 1995, y existen tres secuelas (1999, 2010, 2019) que ya son parte de la franquicia que se da entre *Pixar* y los *Disney Animation Studios*.

Diseño-composición de la imagen: Es una imagen fija modificada, en la que se sustituye cara y cuerpo del “señor cara de papa” —un juguete, un personaje de las populares películas de *Toy Story*, como señalamos antes— por el rostro del papa Francisco. El fondo de la imagen es el cuarto de Andy, un niño, personaje del mismo filme. La pared del fondo es un cielo azul con nubes, que enmarca la figura principal, y un piso que parece duela de madera. En esta imagen el señor cara de papa, está sobre el piso de madera y detrás de él hay un cielo azul; el señor cara de papa, Francisco, entre el cielo y la tierra.

Con la sustitución del cuerpo/rostro del personaje por el rostro del pontífice, se genera una metáfora: el papa, representante de la Iglesia Católica Romana, pasa a ser el Sr. cara de papa. Esta figura retórica se construye al adecuar el rostro de Francisco a la imagen base. Suponemos también que se motiva por una metonimia, es decir, por la identificación que se hace de las características del personaje en la película: simpático y bonachón, con la manera como el papa Francisco se ha presentado a sí mismo: amable, simpático, con sentido del humor. En el acto de asociación, el pontífice deviene en el personaje de la película.

Diseño-Composición del texto: El texto ancla, la metáfora construida en la imagen con el enunciado que está arriba de esta última. Se trata de una interjección, una expresión emotiva que aparece en mayúsculas: “BIENVENIDO!!!”. Se identifica como tal por los signos de admiración que la acompañan, y con el enunciado también, en mayúsculas, que aparece debajo de la imagen, que designa a quién se da la bienvenida, “SR. CARA DE PAPA”. Este enunciado es una iteración de la imagen. Se da la bienvenida al señor cara de papa, que es el rostro del papa Francisco.

Articulación e interpretación: En esta imagen encontramos la intertextualidad que se construye con la evocación del personaje filmico, un personaje creado a partir de un juguete muy popular para niños, diseñado en los Estados Unidos en los años 50 por la fábrica de juguetes *Hasbro*, y que se extiende a otras partes del mundo, sobre todo en los 90, con la aparición de la película de *Toy Story*, y también con el rostro del pontífice, primer latinoamericano en llegar al papado: argentino, bonachón y con sentido del humor, siempre muy directo al decir lo que piensa.

La metáfora se crea por el humor que se genera por implicatura, esto es, por la información implícitamente dada en lo dicho; en este caso la designación “PAPA”, al aparecer en mayúsculas, juega con el doble significado del término: la papa con artículo femenino es la denominación de un tubérculo comestible, y el papa, con artículo masculino, es la denominación que remite al sumo sacerdote de la iglesia católica, el representante de Dios en la Tierra. Recordemos que “papa” en italiano es papá o padre, que es también una denominación que expresa afecto y respeto al obispo de Roma. A nuestro juicio, en esta metáfora humorística, el pontífice pasa de ser el ícono representante de la iglesia católica a ser comparable con un entrañable personaje de la serie de películas muy populares, éxito mundial de los estudios *Disney-Pixar*. Se le ubica de esta manera en el orden de lo cotidiano, de lo ordinario de la narración de una animación filmica.

Comentarios finales

Partimos de que los medios construyen una memoria, un saber y una autoridad, cuya posibilidad técnica multiplica sus efectos de sentido con las nuevas plataformas y con las redes sociodigitales en la internet y la telefonía móvil. Estas plataformas y sus respectivos lenguajes, así como sus formatos de producción de mensajes, trastocan en el ámbito de las creencias religiosas, las estrategias de evangelización, los rituales de interacción comunicativa, las formas de culto, gene-

rando muchas veces también, procesos de desacralización de las mismas. La desacralización se entiende aquí como la desarticulación de la fuerza simbólica de lo sagrado, para situarlo en el mundo ordinario de lo cotidiano.

En este primer acercamiento pensamos que uno de los fenómenos a los que nos enfrentamos en la actualidad es a estos procesos de desacralización de muchos de los íconos y mitos religiosos, fundamentalmente, en el universo digital. En ese sentido, es interesante ver cómo el carisma del papa Francisco —que generó muchas expectativas por varias de sus declaraciones, sobre todos en los inicios de su pontificado— se puede traducir, paradójicamente, en una humanización de su figura. Una persona con autoridad, sí, pero persona al fin, susceptible de cometer errores como cualquiera: el papa no es al final tan infalible. Nos parece, sin generalizar, que el *Imeme* analizado nos muestra —en cierto sentido— este acto de desacralización de una figura icónica mediante una metáfora humorística, que lo sitúa en el ámbito de lo entrañablemente mundano.

En este trabajo, nuestro interés es convocar a la reflexión que nos impone la producción contemporánea del sentido, en principio, en un ámbito poco explorado en México, como son la forma en que las creencias religiosas se inscriben en el discurso mediático y digital; pero también, y más allá de lo religioso, en la manera en cómo la producción y circulación de múltiples mensajes en las redes sociodigitales conlleva la reconfiguración de las formas de participar, usar e impactar en el conjunto de las prácticas sociales. Con respecto a la dimensión de lo religioso, se requiere cada vez más profundizar sobre lo complejo y múltiple de los mensajes de las instituciones y de los agentes involucrados en este campo, que circulan por estas redes. Baste recordar los acontecimientos que escalaron en los últimos años como lo han sido las acciones atribuidas al llamado Estado islámico, o como en este caso, la resignificación del carisma papal en la iglesia católica en la figura del papa Francisco, y sus posibles repercusiones en la resignificación de lo sagrado, como lo indicamos más arriba. Con respecto a lo segundo, se abre un vasto espacio para la investigación en cuanto al impacto en los modos en que ahora se

significan el recuerdo y la memoria, en los modos actuales de construir afectos y afecciones, de hacer de la ironía, el humor y la burla, parte de un extenso mercado de bienes simbólicos y económicos que fluyen ininterrumpidamente a una velocidad que hasta ahora no tiene precedente.

Referencias

- Arango, P. L. (2015) “Una aproximación al fenómeno de los memes en Internet: claves para su comprensión y su posible integración pedagógica”. *Comunicação, Mídia e Consumo*, vol. 12, No. 33, pp. 109-131.
- Asociación de Internet (2019) *15 Estudio sobre los hábitos de los usuarios de internet en México 2018*. <https://www.asociaciondeinternet.mx/es/component/remository/Habitos-de-Internet/15-Estudio-sobre-los-Habitos-de-los-Usuarios-de-Internet-en-Mexico-2019-version-publica/lang,es-es/?Itemid=>
- Blackmore (2000 [1999]) *La máquina de los memes*. Barcelona, Paidós.
- Castaño, C. M. (2014) “Defining and characterizing the concept of internet meme”. *Revista CES Psicología*, vol. 6, No. 2, pp. 82-104.
- Davison, P. (2012) “The Language of Internet Memes”. *The social Media Reader*. New York, University Press.
- Dawkins, R. (2014 [1976]) *El gen egoísta*. Barcelona, Salvat Editores.
- Da Cunha, R. (2007) “Memes em weblogs: proposta de uma taxonomia”. *Revista Famecos: mídia, cultura e tecnologia*, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, No. 32, pp. 23-31. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=495550188006>
- El Universal (en línea) (2019) “¿De dónde salió el meme de la mujer y el gato?”. <https://www.eluniversal.com.mx/mundo/de-donde-salio-el-meme-de-la-mujer-y-el-gato->
- Halliday, M. (1982 [1978]) *El Lenguaje como semiótica social: la interpretación social del lenguaje y del significado*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- Hodge, R.; Kress, G. (1988) *Social Semiotics*. New York, Cornell University Press.
- Jenkins, H. (2008) *Convergence culture. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación*. Barcelona, Paidós.
- Kaplan, A. M.; Haenlein, M. (2010) "Users of the world, unite! The challenges and opportunities of Social Media". *Business Horizons*. ELSEVIER, vol. 53, pp. 59-68. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0007681309001232>
- Knobel, M.; Lankshear, C. (2007) "Online Memes, affinities and Cultural Production". *A new literacy sampler*, Peter Lang, pp. 199-228. <https://www.researchgate.net/publication/283968435>
- Kress, G.; Van Leeuwen, T. (2001) *Multimodal Discourse: The modes and Media of Contemporary Communication*. Londres, Arnold Publication Series, pp. 1-23. <https://es.scribd.com/document/86478602/2012-Bib-06-kress-y-van>
- Leskovec, J.; Adamic, L.; Huberman, B. (2007) "The dynamics of viral marketing". *ACM Transactions on the web*, vol. 1, No. 1, pp. 1-39. <https://dl.acm.org/doi/10.1145/1232722.1232727>
- Lissack, M. R. (2004) "The Redefinition of Memes: Ascribing Meaning to an Empty Cliché". *Journal of Memetics-Evolutionary Models of Information Transmission*, 8.
- Mancera, A.; Pano, A. (2013) *El discurso político en twitter. Análisis de mensajes que trinan*. Barcelona, Siglo XXI Editores-Anthropos.
- Martínez, X.; Piñeiro-Otero, T. (2017) "El uso de los memes en la conversación política 2.0. Una aproximación a una movilización efímera". *Prisma no. 18: Ciudadanía Digital y Open Data Access*, IS+D Fundación para investigación social avanzada, pp. 55-84. <https://www.redalyc.org/pdf/3537/353751820003.pdf>
- Milner, R. (2012) "The world made meme: discourse and identity in participatory media". Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy, Communication Studies and the Graduate Faculty of the University of Kansas. <https://kuscholarworks.ku.edu/handle/1808/10256>
- Nissenbaum, A.; Shifman, L. (2017) "Internet memes as contested cultural capital. The case of 4 chan's/b/board/. En *New Media & Society*,

vol. 19, No. 4, pp. 483-502. <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1461444815609313>

Pérez Salazar, G. (2017) *El meme en internet, identidad y usos sociales*. México, Fontamara-Universidad Autónoma de Coahuila.

Shifman, L. (2014) *Memes in Digital Culture*. Massachusetts, The MIT Press.

_____ (2013) “Memes in a Digital World. Reconciling with a Conceptual Troublemaker”. *Journal of Computer-Mediated Communication*, pp. 362-367. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/jcc4.12013>

Ruiz, J. M. (2018) “Una aproximación Retórica a los Memes de Internet”. *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, vol. 27, pp. 991-1021. <http://revistas.uned.es/index.php/signa/article/view/21856>

Williamson, R.; Resnick, A. (2003) “Representado el poder: una lectura multimodal de algunos medios electrónicos”. *Revista Versión. Estudios de Comunicación y Política*, No. 13, pp. 83-119, Universidad Autónoma Metropolitana.

Monumentos mexicanos y masculinidad hegemónica: la exhibición del poder

Elsie Mc Phail Fanger

Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco

Introducción

Los monumentos que se analizan en el texto pretenden hacer visible el poder y el orden de género que los rige. A través de su digitalización las imágenes posibilitan el avance del estudio sobre la exhibición del poder, su visibilidad y grandilocuencia masculina en una etapa del predominio del partido hegemónico en el poder, Partido Revolucionario Institucional (PRI).

Es importante recalcar que fue hace 63 años cuando se escaneó la primera fotografía digital, y hace 45 que se inventó la primera cámara digital. Desde entonces los procesos de digitalización de la imagen se han perfeccionado para su utilización en la docencia, la investigación en las ciencias duras, las ciencias sociales y en las humanidades, así como en la industria, la publicidad y la mercadotecnia.

Ciertamente, las disciplinas que otorgan centralidad al estudio de la imagen se vieron beneficiadas con algunas características de la digitalización, como son la profundidad en el color y los contrastes, la resolución de la imagen, su tamaño y sus dimensiones ajustables a las

necesidades de los usuarios, así como un desplazamiento ágil hacia distintas plataformas de la red.

También el hecho de ser accesibles a cada vez más amplios sectores de la población da cuenta de la progresiva democratización de la imagen que viaja en dos sentidos, una hacia los consumidores, y otra hacia los productores de la misma.

En ese marco resulta familiar la presencia material de monumentos en la red y su ubicuidad como objetos celebratorios del poder en la escenografía del paisaje mexicano. Si bien los procesos de modernización y creciente urbanización les han restado fuerza didáctica y mnemotécnica a su centralidad y presencia de antaño, es innegable que siguen formando parte de la historia política de un país que a lo largo de casi ochenta años buscó consolidar un proyecto político de nación, orquestado por el PRI, cuya hegemonía perduró desde 1929 hasta el año 2000, año en que se logró la alternancia en el poder.

Con el uso eficaz de la retórica, la didáctica y la propaganda visual, el PRI logró construir una pedagogía con símbolos del poder materializados en monumentos que rendían tributo a próceres de la Independencia, la Reforma y la Revolución, así como a algunos varones que gobernaron el país en el SIGLO XX.

Es así que la muestra de imágenes digitalizadas en este texto, se analiza a la luz de la iconografía y la iconología, herramientas teórico-prácticas que por un lado describen y conceptualizan las convenciones de la imagen, y por el otro, asisten en la detección de sus símbolos; ello permite armar una radiografía del poder político representado en la imagen de monumentos a través de arquetipos de la masculinidad como orden y jerarquía marcados por el género.

En la primera parte del texto se avanza en el análisis sobre la función de los monumentos a lo largo del período del partido hegemónico en el poder, su visibilidad y poder de exhibición. Se describen los componentes del análisis iconográfico e iconológico, aplicando la fórmula emotiva que asiste en la detección de signos reconocibles en monumentos y esculturas como manifestaciones de poder que se perpetúan en forma colectiva, dejando huella de una trayectoria a

través de generaciones, y desplazándose en el espacio y en el tiempo en forma de arquetipos.

En la segunda parte del texto se aplica la metodología a las imágenes, para caracterizar el fenómeno del poder en el cuerpo político.

El conjunto de monumentos que se analiza a continuación, ha figurado como protagonista de la celebración del poder político en México. En ellos se conmemora a los “héroes de la patria”, luchadores sociales, caudillos y gobernantes, varones en su inmensa mayoría. En algunos casos, sus grandes dimensiones pueden apreciarse desde la lejanía, en el cruce de carreteras, avenidas principales o secundarias que atraviesan ciudades, en la cima de montañas, o sobre conspicuos montículos localizados en pequeños pueblos o villorrios. Hoy en día no poseen la visibilidad de antaño, debido a procesos de modernización, urbanización y desacralización, que los han desplazado hasta formar parte del entorno, otorgándoles una jerarquía menor a la que ostentaban en sus momentos más luminosos.

Lo anterior podría leerse como metáfora de lo que con el paso del tiempo sucede a los que fueron venerados: algunos personajes de la historia oficial inmortalizados en obras conmemorativas visibles, que funcionan como arquetipos masculinos.

Al contemplarlos evocan en nuestra memoria genealogías, imágenes primigenias —*Urbilder*— que a lo largo del tiempo se tornaron monolitos ejemplares —*Vorbilder*— a través de cuerpos de varones destacados por la historia oficial, e inmovilizados en piedra, mármol, bronce, concreto y otros materiales resistentes a las inclemencias del clima.

Sin lugar a duda, ha sido Benito Juárez el mandatario que ha merecido mayor número de homenajes cristalizados en monumentos; le siguen de lejos otras figuras míticas como Miguel Hidalgo y Costilla, José María Morelos y Pavón, Emiliano Zapata, estatuas silenciosas cuyas hazañas quedaron bruñidas sobre la piedra.

Forman parte de la escenografía conmemorativa algunos monumentos con dimensiones a gran escala, acabados en color marrón, ocre o gris, que a ratos se funden con el paisaje, productos con calidades estéticas diversas, dependiendo del presupuesto destinado a

dichas obras y del artista que los produjo, y que plasmó sobre sus cuerpos, sus rostros, su gesto, el vestuario y en el movimiento expresivo, una idea de nación que pretendió conferir símbolos de unidad para la reactivación de la memoria.

El ejercicio de la mnemotecnia tiene la función de recordar mediante un monolito de piedra, y conferir un mensaje comunicativo silente que permita la asimilación de una ideología en la construcción de una figura con tintes heroicos. La síntesis de elementos que conjugan estas piezas será de utilidad en la transmisión del mensaje propagandístico, y en la eficacia con la que se acepta o rechaza la idea que subyace al monumento (Herrera, Mc Phail y Salazar, 2009).

El objetivo de este texto es presentar una muestra en imágenes de algunos monumentos que fungen como documentos visuales, sociales, históricos y políticos, con autonomía, que a su vez representan las diversas expresiones estéticas que en su momento dominaban el paisaje artístico.

Se trata de representaciones políticas que se usan como testimonios de fases pretéritas del desarrollo de una idea de partido o nación, objetos a través de los cuales podemos leer estructuras de pensamiento en una determinada época (Burckhardt en Burke, 2001)

El historiador de la cultura Johan Huizinga, señaló que el estudio de la historia y la creación artística tienen en común una manera de “formar imágenes” (Burke, 2001), concepto que le viene bien a los fundadores e ideólogos del Partido Revolucionario Institucional (PRI), cuyo eficaz aparato propagandístico supo construir una retórica unitaria del poder, a través de acciones, actos conmemorativos, discursos, consignas y monumentos que pretendieron forjar una imagen indeleble en la memoria.

El PRI y sus imágenes

Desde su fundación en 1929, el PRI eligió algunos hombres de la historia mexicana para inmortalizarlos, dándoles visibilidad a través

de una materialidad cuyas dimensiones monumentales los presentan como testigos de nuestra historia política. Fueron las luchas por la Independencia, la Reforma y la Revolución, cuyas conmemoraciones fungieron como etapas de la historia para inaugurar estatuas de los grandes hombres del momento. Una búsqueda en la red arrojó resultados importantes que revelan la presencia mayoritaria de Juárez, seguido de Hidalgo y Morelos, y otras estatuas conmemorativas de los presidentes Lázaro Cárdenas, Adolfo López Mateos, José López Portillo, y en menor medida, de Miguel de la Madrid y Luis Donaldo Colosio, éste último, malogrado candidato a la presidencia por el PRI, quien fuera asesinado en Lomas Taurinas, Tijuana, en el año 1994.

Ciertamente, la función de los monumentos ha sido preservar la memoria encarnada en la figura de hombres poderosos, la mayoría de ellos sujetos a las reglas de un partido que buscaba consolidar su programa político, no sólo a través de acciones, discursos y arengas, sino por medio de la exhibición misma del poder.

En algunos casos, el material revela el gasto oneroso que realizó quien encargó el diseño y la construcción del monumento a reconocidos escultores y arquitectos, la elección del bronce para la escultura, los ricos y variados mármoles para las explanadas salpicadas con vetas de mármol negro, gris, rosado. Al reparar en la obra accesoria del monumento, como son las figuras secundarias, las águilas y los pendones, por ejemplo, estos se usan como refuerzos para la construcción de una ideología revolucionaria que buscó legitimar al héroe, al hombre virtuoso, cuya vida ejemplar quedaría plasmada en el conjunto de la obra.

El proyecto modernizador mexicano incluía no sólo la construcción del monumento como demostración física del poder hegemónico, sino la proyección del héroe con leyendas sobre sus hazañas. Con ello se buscaba mantener vivo el “espíritu nacional”, otorgando legitimidad a sus luchas mediante un espacio para la idolatría que dominaría el paisaje, secularizando la “geografía religiosa, rural y campirana, para dar cabida a la modernidad” (Herrera, *et al.*, 2009, p. 215).

Sin embargo, estas representaciones del poder político cayeron en desuso, debido —en parte— a la reforma político-electoral que en 1977 atendió el reclamo de la sociedad civil, e incorporó la participación de nuevos partidos en la contienda por el poder. Lo anterior propició una paulatina desacralización de personajes políticos honrados por el partido hegemónico.

La exhibición visible del poder masculino

Los monumentos exhiben y hacen visible el poder masculino. El origen de la palabra monumento se deriva del latín *monere*, que se traduce como “advertir”. *Moneo*, que significa recordar o “piensa a veces”, como señala el vocablo alemán *Denkmal*. El monumento es una obra pública de arquitectura, conformado muchas veces por una estatua o escultura de un hombre, y un pedestal rodeado por una explanada. Se construye para perpetuar el recuerdo de una persona o hecho memorable, por medio de la exhibición del poder. El primer sentido del monumento es el *menhir*, posiblemente creado para simbolizar la constancia de la muerte, y más tarde alcanzar la glorificación del humanismo en las esculturas de la Grecia clásica. Los romanos, por su parte, utilizaron los monumentos como propaganda de carácter político.

Tanto Grecia y Roma, como la iglesia en la Edad Media, lograron demostrar que la representación del poder es fundamental para conferir idearios e ideales. Desde el SIGLO V d.C., los padres de la iglesia cristiana se percataron de que la prohibición de ver esculturas e imágenes, como ley escrita en el antiguo testamento—, haría que la enseñanza cristiana permaneciera circunscrita a un grupo selecto y elitista. En una carta enviada por el papa Gregorio I al obispo Sereno de Marsella en el año 600, otorgaba importancia central a la visibilidad del poder, ya que comprobó que aquello que la biblia transmitía con imágenes a sus lectores, estimulaba la imaginación. De ahí que la imagen se volvió lección y didáctica para el pueblo iletrado (Warnke, Flechner y Ziegler, 2011). Es así como la riqueza detrás de los apren-

dizajes de la iglesia medieval se movió a instancias más mundanas, para nutrirse de esta práctica antigua, y atender a las artes fortaleciendo su fuerza y poder potenciales.

En su texto de doctrina política intitulado *El Príncipe*, publicado de manera póstuma en Roma en 1531, Nicolás Maquiavelo recomendaba enfáticamente la representación visual de las ambiciones de poder. Fue Julius Bernhard von Rohr, especialista en actos ceremoniales, quien publicó un libro en 1733, en donde apoyaba los argumentos de la iglesia al definir la representación de los “grandes hombres” como una articulación entre el poder y la violencia:

Si se desea que los súbditos reconozcan la majestad del rey, deben comprender que en él se concentra la mayor violencia y el mayor poder, y por ello deben dirigir sus acciones hacia la representación de ese poder y esa violencia (Warnke, Flechner y Ziegler, 2011, p. 8).

Von Rohr se refiere al hombre común como aquél que “se cuelga de los sentidos externos y utiliza poco la razón; por ello no puede imaginarse bien la majestad del rey”, a no ser que se represente “a través de las cosas que mueven sus sentidos, que es cuando le queda más clara su fuerza y su violencia” (Warnke, *et al.*, 2011, p. 8).

El monumentalismo tiene la vocación de exaltar un proyecto político a través del relato de la vida extra-ordinaria, plasmada en alguno de sus héroes, y su función es convertirse en un poderoso auxiliar de la memoria de quien se ha inmortalizado en grandes dimensiones. Se sabe que una de las características del poder monumental es que logra magnificar, ostentar, exhibir, y en algunos casos, inmortalizar al sujeto representado.

Además de los monumentos conmemorativos del poder, vienen a la memoria algunos edificios y espacios que también lo son, como El Reichstag, el Capitolio, El Kremlin, La Moneda, el Parque Gorki o la Plaza de Mayo, por sólo citar algunos. Igualmente pueden ser inscripciones, monedas, una placa conmemorativa, una roca, una torre, una pirámide, los arcos del triunfo, los obeliscos, etcétera. En la

ciudad de México existen varios ejemplos, como el Monumento a la Revolución, el Ángel de la Independencia, la Plaza de la Constitución, el Castillo de Chapultepec, el Paseo de la Reforma, el Palacio de Gobierno, la Catedral Metropolitana, el Zócalo, todos ellos vinculados con una etapa de la historia del país. Las obras edificadas sobre otras son símbolos de triunfo de una cultura sobre otra, como es el caso de las obras de la colonia construidas sobre el Templo Mayor, o la cancelación y posible inundación de la obra inacabada del aeropuerto de Texcoco en 2019.

El Estado mexicano se ha inspirado no sólo en las estatuas y monumentos de la antigüedad, sino también en modelos de la iglesia católica, todas ellas representaciones masculinas de la fuerza del poder. La iglesia ha sido la encargada de mantener siempre vigente en la imaginación popular, el varonil objeto de culto, muy visible y de grandes dimensiones en las catedrales, iglesias y parroquias, estimulando cotidianamente el fervor religioso; de otra manera, los pueblos perderían irremisiblemente a sus héroes religiosos y seculares. De ahí que a la masculinidad sacralizada se le ha concedido un aura de fuerza e infalibilidad que asegura su entrada a la eternidad.

Análisis iconográfico e iconológico

Para el análisis iconográfico e iconológico de la muestra de monumentos que se presenta en este texto, es pertinente ir al origen de los mismos, que los ha regido desde el SIGLO XVI. Se debe a Cesare Ripa el primer manual sobre iconografía escrito en 1593, en el cual describe la función del análisis iconográfico: “descifrar el significado de una cosa distinta a lo que se materializa en la visualidad del objeto, y que ofrece el conjunto de significados reconocibles” (Báez, 2012, p. 155). Andrea Pinotti estableció una diferencia entre la iconografía y la iconología, anteriormente utilizados indistintamente: “mientras que la iconografía es descripción, la iconología es mensaje” (Báez, 2012, p. 150). Tanto Ripa como después Mallet, se centran en el análisis de la imagen y la representación por medio de convenciones

—iconografía— y símbolos —iconología—. De ahí que Pinotti se refiera a la imagen como concepto, y a la materialidad como producto de la imaginación, órgano creador y fantasía. Kant sostenía que la imaginación se transforma en acción, algo físico orientado en el espacio con el trazo de la línea. La representación entonces produce un intento de distanciamiento entre sujeto y objeto percibido, que implica una relación dinámica entre ambos, replanteada y renegociada continuamente. Corresponde a coordenadas de tiempo y espacio en la corporeidad o corporalidad, cuya piel, gesto y movimiento, dan cuenta de síntomas simbólicos (Báez, 2012).

Al mismo tiempo que el análisis de monumentos registra su presencia material que obedece a las representaciones de poder vigentes en su momento, existe una simbología sobre el espacio y el cuerpo político que es necesario descifrar. Además, debe dar cuenta de las “intervenciones” perpetradas en la obra misma, más aún si se las convierte en víctimas de vandalismo, grafiti, descuido, destrucción (se les desprecia o “reutiliza” como depósitos de basura, mingitorios o protestas ciudadanas). Lo anterior remite a una modificación del significado simbólico que tuvieron en el momento de su edificación: cuando las estatuas cobran vida y se transforman en algo para lo cual no fueron concebidas originalmente. Son estos usos y transformaciones los que se observan en los monumentos que anteriormente eran intocables, del mismo modo como lo fue el poder hegemónico del PRI.

Dichas acciones subversivas frente a la función original de la obra pueden verse como una distancia “objetiva” o procesos de desacralización y de-solemnización del poder que se ha vivido en los últimos treinta años, pues la gente es menos proclive a honrar a estas figuras de la política, tantas veces desacreditadas. A lo anterior ha abonado el aumento de nuevos héroes y heroínas, espacios en el cine, la televisión, la prensa tabloide y las redes sociodigitales, dedicadas a honrar no precisamente a nuestros héroes patrios de antaño, sino a las llamadas celebridades mediáticas, promocionadas y encumbradas por la mercadotecnia en la industria cultural y del entretenimiento.

Registrar las diferentes etapas por las que han pasado estos monolitos de piedra, desde la celebración, veneración, el descuido, la vandalización, el deterioro, el olvido o el abandono, permite que las esculturas se conviertan en objetos vivientes, signos de los cambios políticos y sociales, recipientes de nuevas expresiones sociales, políticas, artísticas y estéticas, que en su momento fueron honradas. Este fenómeno socio-antropológico-psicológico, da cuenta de las diversas intervenciones perpetradas por individuos o grupos sociales directamente sobre la obra, logrando que a la estatua o el héroe en cuestión, se le interpele cuestionando su prestigio y convirtiéndola en un objeto más cercano, sujeto a la interpelación físicamente visible, convertida en acto performativo. Baste el ejemplo de los grupos feministas que en protesta por un asunto grave de violación no atendido, pintarrajearon las columnas del Ángel de la Independencia en el Paseo de la Reforma (Sánchez, 2019, s/p).

Como puede apreciarse, dar cuenta de la obra y de las diversas intervenciones requiere de un análisis interdisciplinario que permita reflexionar desde diversas disciplinas sobre la permanencia y vitalidad no sólo de la obra en sí, sino del poder que encarnó en su momento, y que en su versión prístina fuera un cuerpo sacralizado e inmortalizado sobre diversos materiales resistentes, que posteriormente adquirió otro sentido, con lo cual la relación de la ciudadanía con el poder político sufrió alteraciones.

De ahí que los monumentos de algunos próceres, caudillos o mandatarios mexicanos funjan, como señala Rita Eder, como alegorías del poder semejantes a los monumentos en la antigüedad, mientras otros tantos han funcionado al rescate de las formas vernáculas. Se aprecia en algunos “el uso sentimental fincado en estereotipos del romanticismo que los esculpe como filósofos u hombres de acción; rostros con mirada profunda, pensativa, casi soñadora, mirando a la distancia como si con la vista pudieran cobijar toda una nación” (Eder, Gori y Escobedo, 1992, p. 60).

En otros aparecen ciertos cánones del realismo socialista que se aprecia no sólo en la disposición y movimiento corporal más bien estático, como es el caso de la figura de Morelos en Michoacán o

Díaz Ordaz en Puebla, sino en la vestimenta informal o en los gestos dramáticos que sugieren una relación estrecha entre los hombres, el estudio y el trabajo, su capacidad para forjar la historia desde la praxis, como sucede con la estatua de Cárdenas colocada en el Eje Central de la Ciudad de México.

La imagen como objeto de análisis

Es necesario advertir que como bien señala Warburg, una limitante del análisis de monumentos es que está realizada sobre la copia de la imagen y no sobre la obra “viva”, cuestión que indudablemente enriquecería el estudio: no es lo mismo estar frente a la obra, apreciar sus dimensiones, el espacio que ocupa, la geografía, la posición de los cuerpos, las cabezas, las miradas, la textura de la piedra o el bronce, la escenografía del paisaje, las avenidas, los caminos y edificios o pastizales que lo rodean, así como la forma, el color, la luz, el ruido, por sólo mencionar algunos elementos.

Warburg sentó las bases para una “ciencia de la imagen”, y creó una infraestructura para hacerlo: el Instituto Warburg y una biblioteca, edificados primero en Hamburgo y trasladados a Londres en tiempos de la persecución del nazismo. Allí realizó diversas investigaciones utilizando testimonios visuales como documentos históricos, y aplicando las herramientas de la iconografía y la iconología sobre la copia de las obras. A la imagen la definió como “un órgano vivo capaz de transformar en energía creativa aquello que se va a proyectar en las formas” (Warburg, 2005, p. 23).

La materialización del poder en monumentos: aplicación de la fórmula emotiva

La lectura y el análisis de las imágenes de monumentos dedicados a conmemorar el poder, supone una interpretación a distancia para responder a la pregunta: ¿cómo puede interpretarse ahora, en el SIGLO

XXI, aquello que fue concebido y edificado en el SIGLO XIX y XX con fines retóricos y propagandísticos? Ello implica comprender la fuerza dinámica inherente a ellas, en donde la antropología, la sociología, la psicología y la estética no pueden verse desvinculadas de procesos políticos, socioeconómicos, psicorreligiosos, comunicativos, emotivos. De ahí que Warburg acudiera a la interdisciplinariedad para descifrar la fórmula emotiva —*Pathosformel*— con la cual pudo analizar el instante plasmado sobre el cuerpo, la gestualidad y el movimiento, y que se aplica en este estudio sobre los monumentos.

Dicha fórmula emotiva permitió trazar un hilo conductor que a su vez parte de la hipótesis de que el poder se construye a partir del arquetipo de la masculinidad hegemónica como reiteración. Aquí se funden las ideas de dos grandes pensadores; uno fue C. G. Jung (1972), quien a principios del SIGLO XX sentó las bases para la reflexión sobre arquetipos como genealogías y símbolos del poder, y el otro, R. W. Connell (2005), quien publicó un libro sobre la organización social de la masculinidad, en la cual acuñó el término “masculinidad hegemónica.”

Jung habla de esquemas congénitos, genealogías que adquieren valor simbólico y universal, y que forman parte del inconsciente colectivo que sobrevive —a decir de Anton Springer— a través del tiempo. De ahí que Warburg la llame imagen sobreviviente (Gombrich, 1992).

Son expresiones muchas veces exaltadas, que van debilitándose a medida que avanza el pensamiento lógico, y al afianzarse el proceso de civilización, se ven reflejadas en las formas de contención de las emociones, la disminución de reacciones espontáneas, como la agitación de brazos y manos, los ojos entornados, los brazos en jarra, el movimiento interno intensificado, reflejados en el cuerpo.

La sobrevivencia de arquetipos del poder y de la masculinidad han migrado desde la antigüedad, en temas-motivos y atributos identificados con la virilidad, la fuerza, el arrojo, la iniciativa, el liderazgo, la fuerza física, la acción, algunas de las cuales se encuentran presentes en la monumentalidad de cuerpos y en la obra accesoria —*Beiwerk*—, a la que Warburg otorga gran importancia. Son ejem-

plos el ropaje, las cortinas, el mobiliario, los pendones, las banderas, los estandartes, las medallas, los pedestales, etcétera.

Gertrud Bing, quien fuera colaboradora de Warburg, define la *Pathosformel* como dupla, en la cual *Pathos* significa instante y *Formel* implica permanencia (Didi-Huberman, 2009). De ahí que no sólo se localiza en la gestualidad y en el movimiento corporal, sino también en aspectos aparentemente secundarios de la imagen a la que Warburg llamaba “obra accesoria”, otorgándole gran importancia: la mirada, la sonrisa, las arrugas, la comisura de los labios, la boca, el cabello ondeante o la melena despeinada, entre otros. Warburg estudió la gestualidad en la obra de Leonardo da Vinci como idioma universal, y en Nietzsche como aspecto central en la historia de la cultura. De Darwin analizó su estudio *Expressions of Emotions in Man and Animal* (1899) sobre las expresiones y emociones del “hombre” y el animal, como genealogía de las expresiones de la experiencia humana profunda.

Como herramienta teórico cultural, *Pathosformel* o fórmula emotiva, asiste en la detección de signos reconocibles de las pasiones y emociones en monumentos y esculturas como manifestaciones de poder que “se perpetúan en la memoria colectiva, dejando huella de una trayectoria a través de generaciones en forma de arquetipos” (Warburg en Warnke, 2011, p. 23).

Para C. G. Jung, tanto el arquetipo como el prototipo funcionan básicamente de la misma forma: como un sistema disponible de emociones insertos en la cultura visual; constituyen el más poderoso prejuicio instintivo y funcionan, a decir de Freud, como auxiliares eficaces en su adaptación como fantasías primitivas. La relación entre símbolo y arquetipo prevalece cuando este último se cubre del aspecto mítico y humano (Jung en Cirlot, 1958, p. 41).

Jung estudia la perdurabilidad de los motivos arcaicos en imágenes que funcionan no como espejos, sino como procesos complejos de comunicación visual. El objeto de estudio que aquí se presenta, articula el enfoque interdisciplinario a la perspectiva de género que funciona como clave para la detección de motivos y atributos de la masculinidad hegemónica. Los monumentos otorgan no sólo visibi-

lidad a los escenarios del poder del Estado, sino a la presencia y perdurabilidad de la masculinidad hegemónica.

Las convenciones y los símbolos del poder

A continuación se ofrecen los siguientes pasos metodológicos para avanzar sobre la comprensión de esta articulación que construye un orden desde el género.

1. Caracterizar el fenómeno del poder representado en estatuas y monumentos desde los materiales hasta la iconografía.
2. Definir su representación en función del arquetipo, que se reconoce en la masa material como cuerpo integral y el cuerpo en sus diferentes partes: cabeza, tronco, extremidades, piernas, pies, brazos, manos, etcétera. Se busca determinar cuáles de estas partes o componentes del cuerpo han sido utilizados para representar el poder masculino.
3. Caracterizar el poder como sinónimo de masculinidad.
4. Rastrear aquello que Merleau-Ponty (1999) llama el sentido del significado material-cultural, corporeidad, fisicalidad y emotividad del poder, articulado con el concepto cuerpo político/cuerpo y poder masculino.
5. Describir la capacidad de mostrar el poder masculino y su sentido, como diría Gottfried Boehm (2008), desde su comportamiento primigenio, el prototipo de una forma de pensar y ser, una cosmovisión del poder que se ha cristalizado en la imagen y se ha desplazado a través del tiempo, y que subsiste hasta ahora.
6. Caracterizar los temas, motivos y atributos del poder a nivel del cuerpo (la gestualidad, la espacialidad, el movimiento) en la obra principal y en la “obra accesoria”.

Las obras seleccionadas aquí pueden contener un repertorio retórico de lugares comunes, que en su momento fueron evaluados con crite-

rios políticos, de eficacia, estratégicos, retóricos, y a las que ahora, al paso del tiempo, se les puede ver con criterios de calidad, estéticos. A continuación, algunos avances.

Arquetipos, prototipos, estereotipos

Frecuentemente utilizado para el análisis de la iconografía del poder y su persistencia o sobrevivencia a través de los siglos, el arquetipo se define como ejemplo, imagen primigenia.

El prototipo se define como ejemplar original —o primer molde—, con el cual se fabrica una figura o una “cosa”. En el caso del monumentalismo, el prototipo encarna el ejemplar más perfecto de un conjunto de virtudes que debe poseer el varón, como es la hombría, la templanza, el heroísmo, la virilidad, la fuerza, la acción, entre otros. ¿Cómo se reconocen esos atributos en la piedra o en el bronce? En principio, el poder masculino puede detectarse en la gran altura, las proporciones, la posición enhiesta del cuerpo, la cabeza en “alto”, la mirada hacia el horizonte, los brazos en alto, las manos en actitud de arenga. El estereotipo, por su parte, es la imagen o idea aceptada por un grupo o sociedad.

Como puede apreciarse, son conceptos cuyos significados a ratos se empalman y en otros se diferencian. Por ello el fenómeno del monumentalismo y su análisis abreva de ellos, en su lectura contemporánea en clave política y simbólica, a la luz del tránsito del PRI hacia la modernidad.

Es así que la masculinidad monumental se reconoce en diversos niveles que marcan la jerarquía, como es la distancia corporal, la altura, la elevación de la mirada más allá de lo terrenal, o la posición elevada del cuerpo con relación a los demás. La lectura iconográfica del poder atiende al peso, la fuerza, la forma, la masa, los volúmenes, la gestualidad, el movimiento, la posición de la cabeza, la dirección de la mirada, la boca cerrada, abierta o entreabierta, la distancia que guarda frente al resto de los “mortales” en espacios, dimensiones, altura, frente a otros objetos materiales.

Piedra y género

En la mayoría de los monumentos el origen es la piedra. De ahí que parezca pertinente hacer un símil con los arquetipos de la masculinidad: la piedra es un cuerpo mineral sólido, duro —emblema de la fuerza—, identificada con el género masculino. Como concepto, la piedra se ha utilizado como metáfora de fuerza, contundencia, solidez: “piedra angular”; como sostén de dos paredes, “piedra y lodo”, como algo sólido, duro, inquebrantable; “poner la primera piedra”, es la base primigenia, la primeridad, el inicio simbólico de la construcción de algo. La “piedra filosofal”, que según los antiguos alquimistas servía para convertir todo en oro; la “piedra de toque”, valor de algo como punto de referencia de otra cosa. Es de utilidad para reconocer la pureza de un material. Algo que no se rompe fácilmente.

Radiografía del poder en imágenes

A partir de estos conceptos, arquetipos, prototipos y estereotipos, se traza un primer bosquejo para elaborar una radiografía del poder desde la hegemonía masculina a través de los monumentos, con la finalidad de comprender mejor la representación en ellos de la clase política en diferentes momentos de la historia, descifrar las claves detrás de la imagen del tirano, el caudillo, el dictador, el patriarca, el presidente, en su calidad de figura autoritaria, democrática, incluyente, mesiánica, demagógica, paternal o carismática, y descifrar las refinadas técnicas de la retórica y la manipulación. Arroja pistas para comprender la construcción del culto a la personalidad.

Las dos imágenes que se muestran a continuación permiten apreciar algunas constantes que pueden encontrarse en el presente como representaciones del poder. En la Figura 1 puede apreciarse la estatua en piedra y mármol, de 2.06 metros de alto, de Augusto, primer emperador romano, quien gobernó desde el año 27 a.C. hasta el 14 d.C. Se encuentra exhibida en el Museo Chiaramonti en la Ciudad del Vaticano. En la Figura 2 se aprecia la estatua ecuestre vaciada en bronce

Figura 1.



Figura 2.



del emperador Marco Aurelio, esculpida en mármol por Miguel Ángel, fundida en bronce, con 4.24 metros de altura. Está fechada en el año 176 d.C, y se exhibe en la Plaza Capitolino en Roma.

Ambas han fungido como arquetipos del poder masculino: en la Figura 1 resalta la colocación del cuerpo atlético y magnífico sobre un pedestal, su rica vestimenta y su brazo derecho señalando hacia el horizonte, como promesa y símbolo de futuro. El brazo representa acción, aunque algunos autores señalan que simboliza trabajo, ofrenda, protección, donación. Los dos brazos alzados son símbolo de innovación, pero también de autoprotección. La universalidad de este significado es conocida como el brazo armado, que surge del interior de una nube o en el marco que cierra la composición, motivo frecuente en la heráldica y la emblemática. Es también el brazo vengador del dios de los ejércitos, o llamamiento a la venganza celeste. El dedo que señala dota de sentido retórico al papel de mostrar, y ahí radica su fuerza, ya que según Gottfried Boehm, la fuerza de mostrar y su soberanía encarna un papel colosal en la cultura occidental, y pone en marcha el diálogo con el ojo (2008). El dedo pertenece a la genealogía de las deidades protectoras, correspondientes a la esfera *ctónica*, y cumple la función de relacionar el mundo inferior con el terrestre: “Pueden interpretarse simbólicamente como poderes ordi-

nariamente desatendidos de la psique, que tanto ayudan o enredan en las empresas conscientes la razón (Cirlot, 1958, p. 168). La obra accesoria resulta ominosa por el simbolismo que encarna el infante de dimensiones desproporcionadas al cuerpo del adulto. Parece colocado incómodamente sobre un cilindro, y extiende su brazo para alcanzar el ropaje del emperador: funciona como metáfora del pueblo debilitado que busca protección.

En la Figura 2 se reconoce el arquetipo del poder del hombre montando a caballo, por su posición que lo eleva frente a los demás y lo enaltece. Aquí también el brazo señala hacia el horizonte, muestra el futuro:

Su simbolismo es muy complejo, y hasta cierto punto, no bien determinado. Para Eliade es un animal etónico-funerario, mientras que Mertens Stienon lo considera antiguo símbolo del movimiento cíclico de la vida manifestada, por lo cual los caballos de Neptuno hacen surgir de las ondas marinas labrándolas con su tridente, simbolizan las energías cósmicas [...] Una traducción de este último concepto al plano biopsicológico es la que hace Diel, para el cual el caballo simboliza los deseos exaltados, los instintos [...] Por otro lado, estaba consagrado a Marte y la vista de un caballo se considera presagio de guerra [...] Jung llega a preguntarse si simboliza el caballo a la madre (Cirlot, 1958, pp. 110-111).

La monumentalidad en México

El arquitecto y escultor Fernando González Gortázar, señala que en México se aprecia una:

[...] vocación por lo monumental o incluso grandilocuente. Hay una especie de monumentalismo ficticio [...], lo mexicano es más rotundo, más vociferante, más desacomodado que las arquitecturas latinoamericanas. En gran medida, seguimos

siendo herederos del gran muralismo, de esa vehemencia (Álvarez, 2015, s/p).

Hidalgo

La Figura 3 presenta la escultura en mármol de Miguel Hidalgo, llamado el “Padre de la patria”, mientras ondea el pendón de la virgen de Guadalupe. Se trata de una obra clásica de la empresa Decanini Hermanos, que puede visitarse en la Plaza de los Héroes de la Independencia en Ciudad Victoria, Tamaulipas; mide dos metros de altura y data del año 1910. Los signos distintos de su iconografía, muy familiar para la mayoría de los mexicanos y mexicanas que fuimos educados con los libros de texto gratuitos expedidos por la SEP y las estampas de héroes que pegábamos en tareas escolares, es un hombre alto y delgado con cuerpo atlético y rostro anguloso y severo, con una calvicie pronunciada y una blanca melena, cuya mano izquierda ondea el estandarte. La escultura representa la fuerza dinámica de quien camina con seguridad hacia delante.

Figura 3.



Morelos

José María Morelos y Pavón destaca por su tamaño colosal de 40 metros de altura. Está confeccionada en concreto armado con reves-

Figura 4.



timiento de cantera rosa por fuera y hueco por dentro; data de 1928, y es obra de Juan Tirado. Se aprecia un cuerpo sin contornos y una cabeza y rostro infantilizados, cuyo brazo en posición vertical se dirige hacia el cielo sobre el Lago de Pátzcuaro, en Janitzio, Michoacán.

Aquí puede apreciarse la preferencia por el gran tamaño, no sólo en la estatua, sino en la base piramidal de la explanada, similar a aquellas que se registran en regímenes totalitarios que apelan a una lógica de simetría e iconografía literal. Todo el conjunto, basamento, explanada, cuerpo monumental, rostro, manos, alude a la representación de la ideología del Estado.

Estética y didáctica de los monumentos

Rodríguez Prampolini (1964) señala que durante el juarismo empezaron a proliferar los monumentos, y después del triunfo sobre la intervención francesa, aparecieron estatuas en conmemoración de Guerrero, Hidalgo y figuras civiles como José Joaquín Fernández de Lizardi. Porfirio Díaz mandó edificar estatuas a lo largo del Paseo de la Reforma como signo de madurez nacional, y a cada

monumento se le asignaron tareas didácticas de reconciliación y de apoyo al régimen. Se inicia el Paseo de la Reforma con la estatua de Cuauhtémoc colocada en el cruce con otra avenida emblemática, la Avenida de Los Insurgentes, cuya inauguración será durante el mandato del presidente Manuel González (Rodríguez Prampolini, 1964).

Cuando en México se hablaba de próceres, se pensaba reivindicar ciertos aspectos del pasado prehispánico, mientras que la colonia —esa “oscura edad media”— sería negada, a excepción de la estatua de Hernán Cortés que mandó edificar Manuel Suárez, para que adornara los jardines de su hotel, el Casino de la Selva en Cuernavaca (Rodríguez Prampolini, 1964).

Juárez

En la Figura 5 se ve la imagen de Juárez, quien probablemente sea el personaje más representado de la historia mexicana: su estatua está en “todas partes”, en la mayoría de las grandes ciudades, ciudades medias o pueblos, incluso en algunos países de Latinoamérica. Uno de los monumentos más conocidos es el que forma parte del conjunto conocido como Hemiciclo a Juárez de la Ciudad de México. La escultura fue encargada a Ottavio Lazzaroni, y el hemiciclo, al arquitecto

Figura 5.



Guillermo de Heredia. Puede verse al mandatario un tanto encorvado y flanqueado por ángeles, cuestión que no agradaría a quien persiguió a la iglesia católica. El hemiciclo tiene una altura de 55 metros, y fue inaugurado en 1910 en la Alameda Central de la Ciudad de México.

Cabezotismo

Juárez también ha sido elegido para ser representado en lo que se conoce como el cabezotismo, una expresión mexicana en el arte popular, forma escultórica heredada de los olmecas, con sus enigmáticas cabezas monolíticas en la costa de Tabasco, que están entre los más antiguos restos arqueológicos en Mesoamérica (Eder, *et al.*, 1992).

En la Figura 6 se representa su enorme cabeza de 20 metros de altura como si emergiera de la tierra. Se encuentra en un cruce carretero en Mexicali, B. C., y ha recibido varios apodosos de los lugareños, como “el baño turco”, “el temascal” o “el Enterrado” (Eder, *et al.*, 1992, p. 23).

Existen otras cabezotas realizadas con maestría por artistas consagrados, como la que aparece en la Figura 7: la famosa “Cabeza de Juárez” colocada sobre un puente de 30 metros de altura, diseñada

Figura 6.



Figura 7.



Figura 8.



por David Alfaro Siqueiros, y construida por Luis Arenal y Lorenzo Carrasco. Se concluyó en 1976, y puede apreciarse en la Alcaldía Iztapalapa; ha sufrido años de abandono y vandalismo.

La cabeza de 13 metros de altura toma su forma basándose en láminas de acero, varilla y alambre, edificada con grandes placas metálicas dotadas con una suave policromía. Los murales del basamento presentan pinturas abstractas y figurativas inspiradas en el Taller de Gráfica Popular, y elaboradas por Arenal después de la muerte de Siqueiros.

El cabezotismo persiste en la explanada dedicada a las tres cabezas de Hidalgo, Juárez y Carranza (Figura 8). Están asentadas sobre grandes pedestales que desde 1974 comparten un espacio de 10 mil metros cuadrados en La Plaza Cívica de la Patria en Ensenada, Baja California. Construida por el arquitecto Luis Martínez a la orilla del malecón, con material de concreto, está considerada como gran atractivo recreativo y turístico de la zona.

Cárdenas

En 1929, el naciente régimen político mexicano es un organismo viviente, activo, con un sólo cerebro rector, el general presidente Lázaro Cárdenas, cuyos monumentos lo representan en diferentes es-

cenarios: montando a caballo, en tren, sobre un pedestal o caminando por la sierra. Se le dio el sobrenombre de *Tata* Lázaro, figura paternal que gobierna y conduce a la nación y a sus habitantes. La mayor de las veces se le conmemora en monumentos como artífice de la expropiación petrolera.

En la Figura 9 se ve una escultura de 3.50 metros en bronce, edificada en 1976 y esculpida por Julián Martínez para el Parque Norte en Madrid, España. La imagen lo representa como un hombre pensante, con actitud pensante.

La Figura 10 corona la avenida “Eje Central” que lleva su nombre en el Centro Histórico de la Ciudad de México; es una obra influida por el realismo soviético, de 10 metros de alto, esculpida en 1978 por Humberto Pedroza y Ojeda. La Figura 11 es un obelisco conmemorativo del 48° aniversario de la expropiación petrolera en Michoacán, cuya leyenda reza: “Lázaro Cárdenas, guía del pueblo de México”; está elaborada en concreto, cantera y bronce, y fue inaugurada en 1986.

Para Cassirer (1979), las representaciones definen imaginaciones colectivas en espacios fijos, y configuran sistemas trascendentes, como es el caso del presidente Cárdenas y su proyecto nacionalista

Figura 9.



Figura 10.



Figura 11.



que trastocó los límites entre la religión y el laicismo, al cubrir con carteles a favor de la nacionalización del petróleo los muros de la Catedral Metropolitana, a los pocos minutos después de tomar posesión como presidente. Algo similar sucedió después de la toma de posesión del presidente Andrés Manuel López Obrador en 2018, cuando éste se hincó frente a un ritual religioso indígena en el zócalo de la ciudad.

López Mateos

El cabezotismo fue retomado en los años sesenta, en aquella figura conmemorativa del presidente López Mateos (1958-1964). La Figura 12 no se le asemeja nada al apuesto presidente, pues más bien parece una caricatura con la leyenda: “Adolfo López Mateos, el electrificador de México”. Su mirada se dirige hacia la cortina de la presa “El Infiernillo”, en Michoacán.

La siguiente cabeza (Figura 13) esculpida por Adolfo Villa y Andrés López, mide 12 metros de alto y pesa 60 toneladas de concreto revestido con cantera rosa, y se encuentra en la cima del cerro de Coatepec, en Toluca, Estado de México.

Figura 12.



Figura 13.



En la Figura 14 queda patente el humor del fotógrafo Paolo Gori, quien capta una escultura del presidente López Mateos, como si tratara de sobrevivir en medio de anuncios comerciales, semáforos,

Figura 14.



tráfico y contaminación, todos ellos efectos de la urbanización creciente que vive la Ciudad de México, en plena Avenida Zaragoza (Eder, *et al.*, 1992); parece más un equilibrista, cuestión que funciona como metáfora frecuente para describir la tarea de los políticos.

López Portillo

Las figuras ecuestres romanas han sido motivo frecuente de inspiración, como pueden apreciarse en estatuas dedicadas a la memoria de Hidalgo y Morelos, Villa, Zapata, Cárdenas, entre otros. Aquí se muestra una estatua del presidente José López Portillo (1976-1982) disfrazado de Hidalgo en los Llanos de Salazar en el Estado de México (Figura 15), y otra que no se muestra, representando a Morelos en Ciudad Serdán, Puebla. Fue tal su narcisismo, que Julio Scherer García, emblemático periodista y primo hermano del presidente, describió el culto que rendía a su personalidad a través de las fotografías que colgaban de las paredes de la ayudantía del Estado Mayor Presidencial en la otrora residencia oficial de Los Pinos, a unos metros del despacho presidencial:

López Portillo en un caballo blanco; López Portillo en un caballo negro; López Portillo con una raqueta en la mano; López Portillo en el momento de disparar una metralleta; López Por-

tillo en una pista de carreras; López Portillo en esquí, López Portillo en el timón de una lancha; López Portillo con un arpón; López Portillo sobre cubierta en un yate; López Portillo en plena caminata; López Portillo al trote con un tarahumara; López Portillo en una montaña, López Portillo en la cumbre (Scherer, 1986, p. 96).

Durante la celebración del cumpleaños del presidente, Enrique Krauze lo describe frente a un público complaciente que le aplaude, mientras éste ejecuta un sinnúmero de suertes a caballo, pues “además de jinete es esgrimista, atleta, boxeador, tenista, gimnasta, caballista, pintor. No sólo era el presidente de México, sino el jeque sexenal de los árabes de América, los mexicanos” (1997, p. 427).

Así se describe el mandatario:

Fui muy macho, jamás un collón rajado [...] Acepté el prestigio del machismo y lo viví intensamente, respondiendo a todos los retos [...] y con la terquedad del niño, la arrogancia del joven y la necedad del viejo, jamás me rajaré, ¡palabra de macho! (José Agustín en Krauze, 1997, pp. 420-421).

Figura 15.



Figura 16.



De la Madrid

En contraste con su antecesor, y como reflejo de su personalidad reservada, la estatua del presidente Miguel de la Madrid (1982-1988) muestra un semblante adusto, con mirada concentrada e introspectiva, reflejo de un temperamento austero, reacio a la adulación de los reflectores y a los desplantes y ostentación viril del anterior (Figura 16). Es notable la desproporción del pedestal y el cuerpo del presidente, que casi miden lo mismo, en la escultura que se encuentra en Villa de Álvarez, Colima, su ciudad natal, que fue esculpida por Miguel Gómez Artasánchez en 2017, con motivo de su fallecimiento (Eder, *et al.*, 1992).

Monumentalidad cae en desuso

Al registrar la presencia de esculturas de presidentes mexicanos, se cae en la cuenta de que el último presidente que mereció una estatua en el espacio público fue Miguel de la Madrid, quien gobernó al país desde 1982 hasta 1988. Ajeno a la notoriedad y a la celebración de sí mismo, fue un presidente que se distanció de los excesos de su antecesor, y al caer en desuso esa tradición como efecto de la democratización de la vida política, de una mayor participación de partidos

de oposición y una mayor autonomía de las instituciones democráticas como el Congreso y el poder judicial, fue una época en que se logró matizar el poder unipersonal del todopoderoso presidente. La democratización política trajo como resultado la desacralización del poder y el desarrollo de una prensa menos sometida al poder político y más enjundiosa.

Fue al final del mandato de Ernesto Zedillo cuando el Partido Acción Nacional (PAN) le arrebató, en el año 2000, la presidencia al partido hegemónico, que desde 1929 detentaba el poder casi sin oposición. Tal vez se deba a que en aquellos años se empezó a registrar un mayor cuestionamiento al partido en el poder y a la figura presidencial, y un rechazo a la solemnidad que investía. Se iniciaba una etapa menos adulatoria y mucho más crítica al ejecutivo, un desarrollo de instituciones más robustas como contrapeso al poder, y un escrutinio de la prensa que hasta hacía poco tiempo gozaba de inmunidad casi absoluta.

Se pueden apreciar las esculturas de aquellos presidentes que no merecieron un monumento en el espacio público, en el *Paseo de los presidentes*, que se encuentra en lo que anteriormente era la residencia oficial de los presidentes, y que desde 2019 se encuentra abierta al público como “Casa de la Cultura Los Pinos”.

Colosio

Como excepción de lo anterior, y por su trágico final, se localizaron cuatro monumentos funerarios y conmemorativos dedicados a Luis Donaldo Colosio, candidato del PRI para el sexenio 1994-2000, asesinado en 1994, antes de que pudiera asumir la presidencia. La imagen (Figura 17) muestra aquí el torso y la cabeza como salidos de una pirámide, sin guardar un equilibrio en las proporciones.

Al referirse al conjunto de monumentos, Eder registra una abundancia caótica de los mismos, y sin embargo, da la impresión de que existe en el conjunto “un proyecto que garantiza, por lo menos desde la perspectiva oficial, una idea de continuidad republicana, ideología en que se sustenta la nación moderna. Su visibilidad se debe a que

Figura 17.



en el uso de estilos no siempre priva la dureza de los hombres de hierro como parte del discurso retórico y propagandístico del Estado” (1992, p. 59).

Defenestración del poder

Para Lenin, por ejemplo, era esencial la decoración de las calles de las ciudades con las estatuas de los héroes revolucionarios y populares. Convirtió en decreto su propuesta, a pesar de que Rusia no contaba con una buena tradición escultórica que pudiera sustentar su programa. Propuso la demolición de las estatuas de los zares a cambio de los héroes del socialismo, pero no tuvo éxito. La escultura monumental aparecerá en la época de Stalin, tal como lo demuestra su enorme escultura en la torre hidroeléctrica de Dnepropestrovsk (Eder, *et. al*, 1992).

El derribo y destrucción han sido un símbolo de triunfo, poder y venganza sobre el héroe o país derrotado, como puede observarse en este breve y preliminar repaso, que apela también al triunfo de un poder masculino sobre otro. Tal es el caso del derribo y destrucción de la estatua de Stalin en Budapest en 1956, en su natal Gori, y la construcción —en su lugar— de un monumento a los caídos en la guerra entre Georgia y Rusia en 2008; la estatua que es un puño cerrado que

destroza un avión caza estadounidense en Libia en el año de 1990. Es ejemplo de lo anterior el derribo del monumento a Khadafi por rebeldes libios como trofeo de guerra en 2011, el derribo y destrucción de la estatua de Sadam Hussein en Irak en 2003, y de Lenin en 2013 en Ucrania, como símbolo de protesta por las relaciones estrechas del presidente Victor Yanukovik con Moscú; lo mismo la destrucción y derribo del monumento a Colón en la ciudad estadounidense de Los Ángeles en 2013, y la de Hugo Chávez en Caracas en 2019.

En el escenario universitario mexicano fue notable el destino que corrió la estatua del presidente Miguel Alemán, quien gobernó el país desde 1946 hasta 1952. Fue él quien puso en marcha las gestiones para donar a la Universidad Nacional Autónoma de México un total de 735 hectáreas para la edificación del nuevo campus en la zona conocida ahora como el “Pedregal de San Ángel”. La estatua de cuerpo entero, con 7.5 metros de altura, encargada al prestigiado escultor Ignacio Asúnsolo, fue colocada frente a la Biblioteca Nacional, e inaugurada en 1952 (Figura 18). En 1960 sobrevivió a dos ataques dinamiteros, y más tarde sufrió otro atentado al que le sobrevivieron la cabeza, los brazos y parte del tórax. Se procedió a su restauración,

Figura 18.



y para protegerlo tuvo que ser cercado, hasta que en 1996 volvió a sufrir otro atentado. Las autoridades decidieron removerla y nunca más regresó al campus universitario (*La Jornada*, 2008).

El progreso, la tecnología, la acción, la victoria, el sometimiento, la destrucción y el derribo de monumentos demuestran físicamente el dominio de un poder sobre otro, y son símbolos de un orden de género identificado con la masculinidad.

Arte y política

Los monumentos se expresan a través de los materiales, las estructuras y los cánones de las artes plásticas, pero son en su mayoría distintos a lo que se concibe como arte, debido a que su intencionalidad no es precisamente ésa, sino ostentar el poder, exhibirlo en una plataforma visible, en donde se erige el cuerpo ungido del presidente, mandatario, líder social, “héroe de la patria”. De ahí que algunos de ellos no resistan el parámetro del llamado buen gusto o la estética, pues incluso han merecido calificativos de cursi o *kitsch*, por la desproporción de sus dimensiones, la falta de oficio en su factura, la exageración de unos atributos sobre otro, etcétera. En algunos casos, y a pesar del manejo menos diestro de la forma y la técnica, a menudo se ven expresiones *naif* sin pretensiones, que abren más la fórmula emotiva del poder, y provocan empatía o ternura, por dejar entrever que se hizo no por encargo, sino con una emoción auténtica.

Eder describe esta condición:

En lugar de las poses casi dancísticas de la tradición barroco-romántica, o de la dignidad de lo humano del neoclasicismo, estas esculturas se salen del canon, y sus rostros son más parecidos al hombre de la calle. La combinación entre historicidad o tradicionalismo, y el cruce con la cultura de los medios de comunicación, produce la sensación de que la historieta ha inspirado a algunos de estos monumentos (Eder, *et al.* 1992, p. 77).

En algunos casos pareciera que la adulación sexenal de un personaje, y la solemnidad del poder, se rompen a través de una fabricación casera, espontánea, artesanal, casi apresurada, pero emotiva, más cercana, especialmente aquellas esculturas entrañables que se encuentran perdidas en pequeños poblados, cuyas representaciones populares se encuentran alejadas de los estereotipos de la llamada “alta cultura”.

Orden de género y masculinidad hegemónica

Al revisar el conjunto de monumentos escultóricos que rinden homenaje a héroes, gobernantes, caudillos, luchadores sociales, salta a la vista que la representación abrumadora del poder es masculina. Podría afirmarse que la definición misma de la política —en todos los ejemplos mostrados— es masculina, como símbolo de fuerza, valor, violencia, valentía, protección, arquetipos muy distintos a los que se identifican con el género femenino: calladas, sumisas, observantes, quietas, nobles, sumisas, obedientes. Aunque esto ha cambiado, persiste una construcción social de la diferencia sexual que ha sido determinante para comprender el orden jerárquico de género, en el cual el hombre ha dominado la escena del poder, en este caso monumental, y las mujeres han sido representadas, en su gran mayoría, como madres. La diferenciación de género es producto de la cultura mexicana que si bien avanza hacia la modernidad, sigue teniendo rasgos machistas, como puede verse en el emblema del gobierno actual de la llamada 4a Transformación, en la cual son representados sólo hombres.

Raewyn Connell (2005) fue el primero en acuñar el concepto “hegemonía masculina” para caracterizar la sociedad patriarcal; como categoría ha sido útil para el análisis de los monumentos, en donde se visibiliza la magnitud física, espacial y simbólica del poder en el escenario público, como elemento de exhibición y exhibicionismo, narcisismo, machismo, cuya intencionalidad ha sido generar —paulatinamente— la representación prototípica de lo simbólico en torno a la masculinidad hegemónica como referencia obligada e inamovi-

ble. Pollock (1992) define estos sistemas de representación política y social que gobiernan el orden de género y que conceptualizan lo femenino, como la otredad, la cual adquiere su significado a partir de la masculinidad.

El género es una categoría identitaria, jerárquica, que se refiere al comportamiento, el contexto, las relaciones sociales y afectivas asociadas con ser hombre o mujer, como lo escribió Simone de Beauvoir en su libro *El segundo sexo*: “no naces hombre o mujer, sino que llegas a serlo ” (1949, p. 43).

Según Connell (2005), el género es una práctica social que parte de los cuerpos y lo que estos hacen; una estructura que establece procesos y jerarquías que regulan la vida en que hombres y mujeres se relacionan entre ellos y con las estructuras sociales.

¿Qué sentido construyen los monumentos de los cuerpos poderosos? ¿Qué quieren mostrar, como diría Boehm con su ubicua presencia, con la magnitud de su materialidad en sus grandes explanadas, sus cuerpos varoniles, la postura vertical en la rigidez de piedra, del mármol, el granito, el bronce? ¿Cuál es en este caso la lectura de género cuya función es detectar la diferencia que impera entre hombres y mujeres, con la representación de las relaciones de poder en donde se establecen relaciones de desigualdad, no sólo patentes por la casi ausencia de mujeres representadas, sino por la forma en que algunas de ellas lo han sido?

Connell (2005) señala que el género está constituido por tres partes esenciales: el poder, las relaciones de producción y la *catexis*, ésta última como componente sensorial y apego emocional. Para Butler (1990) el género es un conjunto de efectos producidos en los cuerpos, en los comportamientos y en las relaciones sociales, a partir del aprendizaje de conductas representadas en las narrativas presentes en la visualidad de la biología, la política, la cultura, la medicina, la filosofía, las artes, los medios de comunicación. Define el género como movimiento, acción política y acto performativo, ya que representa un conjunto de acciones en donde la acción de performar los actos de género significa identificarse con el ideal hegemónico del género dominante. A través de diferentes mecanismos como la disciplina, la

socialización, la sumisión o la adaptación, el deseo de pertenencia y aceptación a un grupo, el individuo es conducido a actuar desde el lugar que se le ha asignado, con todo y que vivimos en un mundo de mayor libertad y respeto hacia las diferencias de raza, clase, género, generación y preferencia sexual (Butler, 1990).

De todas formas, la masculinidad hegemónica sigue marcando la jerarquía de género, y a través de su representación simbólica estructura la manera en que las personas comprenden su entorno inmediato, su vida cotidiana y el mundo en general.

Connell (2005) le atribuye a la ideología que subyace a la masculinidad hegemónica cuatro dimensiones:

1. La idealización de un solo tipo de masculinidad, o estereotipo regulador.
2. La jerarquización de individuos a partir del género.
3. La subordinación de la mujer.
4. La subordinación de los comportamientos femeninos a partir de la construcción de estereotipos de feminidad que la circunscriben como débil, sumisa, proclive al parloteo, al chismorreo, tendiente a mostrar las emociones fácilmente, a la inestabilidad, a mostrar cambios en el estado de ánimo, el llanto fácil, la voz chillona, etcétera.

Hipermasculinidad

Se aprecia en algunos casos un fenómeno de hipermasculinidad, definida como un conjunto exacerbado de normas y prácticas culturales de conducta y comportamiento atribuidos al género masculino. Es el caso de José López Portillo, quien hacía alarde de su machismo narcisista, para construir no sólo una imagen, sino un escenario de poder masculino.

Wood (2016) sostiene que las acciones de algunos políticos se alimentan de un menú que define por medio de representaciones icónicas a la cultura masculina como arquetipo, pero con ciertos tintes

locales, impensable en el caso de las mujeres mexicanas de la época, sometidas a las buenas maneras. Utiliza el uso del cuerpo, especialmente la mirada, los brazos y el lenguaje, como atributos de género, con los que demuestra un dominio activo y absoluto de la escena frente a sus interlocutores.

El cultivo del hombre viril se encuentra en el centro de la iconicidad en el escenario de poder, convertido en proyecto hegemónico, profundamente incrustado en el discurso de dominación masculina que a ratos deviene violencia de género. La imagen de López Portillo se construye mediante una ecuación física, dinámica de sí mismo, en íntima relación con el Estado, para reiterar los registros de una masculinidad reconocible (estereotípica) en la cultura mexicana. La estilización de la iconicidad opera en tres planos interrelacionados: corporal-visual, retórico y verbal.

La hipermasculinidad reposa sobre un escenario preverbal, emocional, frecuentemente cargado de erotismo, con lo cual logra comunicarse con la persona común, consigue transmitir valores masculinos que aparecen como naturales o espontáneos, ya que no son explícitos, y sin embargo, residen en la cultura como omnipresentes. En su análisis sobre la naturaleza performativa, demostrativa, ritualística del género, Judith Butler la define como “identidad tenazmente construida a través del tiempo, instituida en un espacio exterior a través de una repetición estilizada de actos” (1990, p. 140). Esto recuerda al concepto de *habitus* en Bourdieu, que aquí se analiza a la luz de la construcción del género en ámbitos de poder. Para Butler (1990), el género no es un sustantivo estático, sino que es algo que se construye a través de actos de reiteración.

El futuro

Como puede apreciarse, los monumentos son ejemplos de las energías civilizatorias y pedagógicas interpretadas por el partido en el poder, aunque a veces muestran contradicciones en su edificación, que es necesario seguir analizando, y que reflejan muchas veces la

falta de armonía entre arquitecto y escultor, que en algunos casos, no logran plasmar el proceso de modernización social y tecnológica a la que aspiraba el PRI.

La orquestación de las imágenes que ofrecían las esculturas monumentales también servía para sostener las paradojas que resultaban esenciales en la conservación y exhibición del poder del partido. Se generaba así una fuerza material activa, emotiva, movilizandando energías que fusionaban una especie de simbología romántica de progreso tecnológico con intenciones didáctico-ideológicas de permanencia. El despliegue poderoso de las fuerzas nacionalistas, interpretadas por el partido hegemónico, buscaba representar su energía vital a través de la escultura y el espacio.

El despliegue poderoso de las fuerzas nacionalistas, interpretadas por el partido hegemónico, buscaba representar su energía vital a través de la escultura y el espacio.

¿Qué lecturas merecieron en su momento, y qué interpretaciones se realizan hoy de aquellos monumentos erigidos como instrumentos de propaganda para conmemorar el poder como aspecto central de una ideología política representada en su mayoría por varones? La lenta transición hacia la democracia, la inclusión y el paso hacia la era digital, resquebrajan por lo menos la magnitud, el tamaño, las grandes dimensiones, así como las pasiones de la idolatría cuasi religiosa, el servilismo, la sumisión al poder unipersonal del partido que gobernó al país desde 1929 hasta el año 2000.

Habría que analizar estos personajes también a la luz de la creación de nuevos héroes, que en la era digital ya no se exhiben en grandes espacios exteriores, sino en una *tablet* o un dispositivo celular.

En el futuro, el camino de la investigación sobre monumentos mexicanos buscará profundizar sobre las líneas trazadas en este texto, especialmente en lo que respecta al análisis de la masculinidad y su representación en las imágenes y sus elementos convencionales (iconográficos), así como los simbólicos (iconológicos) apenas esbozados aquí.

Otra meta pendiente es el análisis de la representación monumental femenina, ya que en una primera búsqueda en red se registra un

Figura 19.



Figura 20.



predominio de las representaciones de la mujer anónima, representada en su mayoría como madre: mujeres que cargan en sus brazos a un infante o abrazan a la familia que consta de niños y niñas, con padre ausente.

En las mujeres esculpidas predominan las dimensiones más pequeñas de monumentos dominados por estereotipos relacionados tradicionalmente con el orden de lo femenino: baja estatura, protectora, preservadora de la especie humana como función dominante. Los siguientes ejemplos muestran dos monumentos a la madre, uno de concreto, realizado por Atilano Rangel en el centro de Misantla, Veracruz (Figura 19), y otra en Ciudad Delicias, Chihuahua (Figura 20), ambos fotografiados por Paolo Gori (Eder, *et al.*, 1992, p. 45-46).

Se documentan hasta el momento algunas esculturas de mujeres que han tenido una actuación destacada y prominente en las artes, la literatura y la política mexicana, como es el caso de los dos monumentos dedicados a Sor Juana Inés de la Cruz, dos a Josefa Ortíz de Domínguez, uno a Leona Vicario, y dos a La Malinche.

A continuación, pueden verse dos monumentos (Figuras 21 y 22) que rinden homenaje a Sor Juana; el primero a cargo de Gastón González, Alexander Phillips, Luis Rivero y Joaquín Arias, inaugurado en 1994, y colocado en los jardines del Centro Cultural Sor Juana Inés de la Cruz en Tepetlixpa, Estado de México. Se representa a Sor Juana con el torso atlético, sentada, de perfil, mirando hacia abajo, y con un gran libro en el regazo. Como muestra la perspicaz lente del

Figura 21.



Figura 22.



fotógrafo, esta imagen da cuenta de la falta de mantenimiento que ha merecido la escultura, mostrando los vestigios de las aves que han dejado su huella sobre la espalda de Sor Juana.

Por su parte, el “Claustro de Sor Juana” en la Ciudad de México, decidió representarla también en actitud sedente, pasiva, sentada sobre una silla y con las manos prensando los brazos de la misma. Su pedestal, de igual tamaño que la escultura misma, se localiza frente del edificio del Convento de San Jerónimo.

Conclusiones

La muestra de imágenes digitalizadas de los monumentos permitió avanzar en la comprensión de la exhibición del poder político y su impronta masculina. Materializada en forma de arquetipos de la masculinidad, la radiografía del poder arrojó algunas constantes que sobreviven hasta el día de hoy.

El recorrido analítico por las imágenes permitió ampliar horizontes de una visualidad de lo masculino y de la hipermasculinidad.

Esta investigación reitera la enorme posibilidad que ofrecen las nuevas tecnologías para el estudio de la imagen digitalizada y su uso en el análisis de la monumentalidad y la exhibición del poder desde el orden de género, en arquetipos de la masculinidad como formas de reconocimiento y legitimidad.

Al revisar el conjunto de la muestra de imágenes digitalizadas puede afirmarse que la definición misma del poder político es masculina, a través de proporciones extraordinarias, la altura, contundencia del cuerpo, fuerza de la mirada, el valor, la resolución, el arrojo, la valentía.

Se trata de arquetipos culturalmente identificados con lo masculino, distintos a los monumentos dedicados a las mujeres, que siguen el orden de lo femenino.

En los monumentos analizados persiste la construcción jerarquizada que otorga mayor valía a lo masculino, y como sistemas de representación visual, política y social que gobiernan el orden de género, conceptualizan lo femenino como otredad, atribuyéndoles sentido y jerarquía a partir de parámetros visuales de la masculinidad.

Referencias

- Álvarez, M. (2015) “En México sigue habiendo vocación por lo grandilocuente”. http://ays1415.blogspot.com/2015_03_15_archive.html
- Báez, L. (2012) *Aby Warburg. El Atlas de imágenes Mnemosine*. México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, vol. I y II.
- Boehm, G. (2008) *Wie Bilder Sinn Erzeugen. Die Macht Des Zeigens*. Berlín, Berlin University Press.
- Burke, P. (2001) *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona, Crítica.
- Butler, J. (1990) *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York, Routledge. http://lauragonzalez.com/TC/BUTLER_gender_trouble.pdf
- Cassirer, E. (1979) *Filosofía de las formas simbólicas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Cirlot, J. E. (1958) *Diccionario de Símbolos*. Madrid, Siruela.
- Connell, R. W. (2005) *Masculinities*. Gran Bretaña, Polity Press.
- Darwin, C. (1899) *The Expressions of the Emotions in Man and Animals*. Nueva York, D. Appleton and Company.

- De Beauvoir, S. (1949) *El segundo sexo*. Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte.
- Didi-Huberman, G. (2009) *La imagen superviviente. Historia del arte en tiempos de fantasmas según Aby Warburg*. Madrid, Abada.
- Eder, R.; Gori, P.; Escobedo, H. (1992) *Monumentos mexicanos: De las estatuas de sal y de piedra*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Gombrich, E. (1992) *Aby Warburg, una biografía intelectual*. Madrid, Alianza.
- Herrera, E.; Mc Phail, E.; Salazar, C. (2009) “El monumento a Álvaro Obregón; arte y política. Una obra y un héroe mutilados”. *Revista Argumentos* 61, UAM, Xochimilco, pp. 193-222. <https://argumentos.xoc.uam.mx/index.php/argumentos/article/view/374/373>
- Jung, C. G. (1972) *Collected Works*. Princeton, Princeton U. Press.
- Krauze, E. (1997) *La presidencia imperial*. México, Tusquets
- La Jornada (2008) “Miguel Alemán, sobreviviente de la dinamita universitaria”. <https://www.jornada.com.mx/2008/05/15/index.php?section=cultura&article=a11n1cul>
- Merleau-Ponty, M. (1999) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Editorial Altaya.
- Pollock, G. (1992) *Dealing with Degas*. New York, Pandora.
- Rodríguez Prampolini, I. (1964) *La crítica de arte en México: la crítica de arte en el siglo XX*. México, UNAM-IIE.
- Sánchez, I. (2019) “Rechaza Gutiérrez las pintas al Ángel”. *Reforma*. <https://www.pressreader.com/mexico/reforma/20190828/282733408532224>
- Scherer, J. (1986) *Los presidentes*. México, Grijalbo.
- Waburg, A. (2005) *El nacimiento del paganismo*. Madrid, Alianza Editorial.
- Warnke, M.; Flechner, U.; Ziegler, H. (2011) *Handbuch der politischen Ikonographie*. München, C.H. Beck.
- Wood, E. A. (2016) “Hypermasculinity as a Scenario of Power: Vladimir Putin’s Iconic Rule”. *Internacional Journal of Politics*, Taylor and Francis, vol. 18, No. 3, pp. 329-350. 10.1080/14616742.2015.1125649

Regímenes de color en el videoclip de rock

Marco Alberto Porras Rodríguez
Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco

Introducción

Las imágenes audiovisuales contemporáneas establecen conexiones intensivas con los valores y normas sociales de la coyuntura donde son producidas; ello es posible porque gran parte de la fascinación que ejercen está dada en las cualidades expresivas (sensoriales y cognitivas) que señalan sus territorios visuales. Los videoclips son objetos audiovisuales que concretan ideas y pensamientos por la vía de un agenciamiento maquínico (entre autores, industria y coyuntura social), que a su vez produce un agenciamiento colectivo de enunciación que se expresa en el flujo de las imágenes de las pantallas, donde los colores son una parte sustancial de las figuras y las formas en movimiento, en cuanto funciones y conexiones. En la primera parte de este artículo se abordan los agenciamientos, después se desarrolla una breve exposición sobre el color y la textura en estos objetos audiovisuales, y al final se intentan dilucidar algunos regímenes de color de los videoclips.

El agenciamiento en los videoclips

El *agenciamiento* en Deleuze y Guattari es un concepto que aborda el campo de experiencia de producción en un plano de inmanencia, tanto en la interioridad de sus formaciones que configuran un territorio, como en la exterioridad de las formaciones, para indagar en su potencia exploratoria o desterritorialización. En los videoclips, sus agenciamientos se despliegan políticamente en las relaciones materiales de los agentes de la industria musical, y estéticamente, en el régimen de signos que configura su inmanencia expresiva.

El *agenciamiento* son las conexiones intensivas de multiplicidades como construcción de una región por donde pasa el deseo entre elementos heterogéneos de un conjunto.¹ En la música pop, la configuración de agentes políticos y estéticos dispone los elementos que producen un *agenciamiento maquínico*, creación musical y visual que dispone un *territorio* conveniente en conexión con los flujos económicos o líneas de fuga que *desterritorializan* el dinero, y los flujos políticos para *reterritorializar* la creación al inscribirla en nuevas codificaciones para experimentar líneas expresivas por las que corre el flujo diagramático musical.

El *agenciamiento maquínico* de la música pop se constituye por afectos, grados de potencia y planos de consistencia; los afectos colman “la intersección de todas las formas concretas” (Deleuze, 2005, p. 256), y se unen en un *plano de consistencia* que se va completando en cada instante. Es así que “el afecto es el modo en que un

¹ La metáfora de las máquinas deseantes en la música se expresa a partir de flujos sonoros y visuales que atraviesan el cuerpo afectivo de la sociedad; poseen un poder de conexión porque atraviesan y se propalan en varias estructuras a la vez, por eso sus posibilidades de agenciamiento son consecuentes con una potencia de lo continuo y una ruptura de dirección, donde cada pieza se conecta con otra (Deleuze y Guattari, 1985). Las máquinas deseantes instituyen lo social porque son *flujos* que se deslizan de un polo a otro, transversales a los individuos, en la medida en que ellos son *intercesores*, y al mismo tiempo en su cualidad de generar transformaciones, pueden configurarse en *códigos sociales* para establecer entradas y salidas por donde fluye y se codifica el deseo.

grado de potencia está necesariamente efectuado en función de los agenciamientos en los cuales entra el individuo o la cosa” (Deleuze, 2005, p. 288). El plano de consistencia está poblado por materia que se introduce en conexiones variables, y sin embargo, el mismo material musical (rock, pop music, electrónica) no entra en el mismo agenciamiento en todos los sujetos, porque el afecto es un devenir. Lo que el videoclip “da a ver” depende de sus grados de potencia, afectado cuando entra en conexiones con otros elementos para configurar las variaciones de posiciones y conexiones por donde circula el deseo.

En lo que toca a los videoclips, durante la década de 1960 y 1970, estos objetos cumplían una función presencial en una época donde era difícil que las bandas se presentaran fuera del ámbito anglosajón. Fue así que los *pop promos* se agenciaron con la televisión y las salas cinematográficas. Sin embargo en los ochenta, MTV constituyó un territorio inmanente para los videoclips, al producir un *agenciamiento maquínico* que catalizó las ventas de la industria discográfica, ante la caída progresiva del vinilo y el posicionamiento del CD; los videoclips de esa década apuntalaron aún más su función promocional. No sería hasta los noventa que estas obras iban a propiciar una desterritorialización a partir de un nuevo *agenciamiento* entre músicos de rock alternativo y realizadores con una “política de autor”, que dieron lugar a propuestas estéticas particulares.

Ya en este siglo los videoclips han generado nuevos territorios en internet a partir de las plataformas *streaming*, produciendo un *agenciamiento* ya no sólo con la industria discográfica; lo hace también con marcas o portales que utilizan la visualización de la música para dar plusvalía a sus productos. La desterritorialización ahora no es sólo económica y política, pues también opera un régimen de visibilidad sustentado en su ubicuidad; las pantallas múltiples (teléfonos, computadoras, salas cinematográficas, televisores) han reterritorializado este objeto audiovisual adaptando su estética a las necesidades del mercado.

La música e imágenes de un videoclip despliegan su potencia expresiva en ciertos tipos de enunciados “que son producto de *agen-*

ciamientos maquínicos, de agentes colectivos de enunciación. Esto implica que no hay enunciados individuales. De este modo, podemos señalar determinada época en que los enunciados cambian, una época en la que se crea un nuevo tipo de enunciado” (Deleuze, 2005, p. 165). El *agenciamiento colectivo* de enunciación no es exclusivo del ámbito lingüístico; puede habitar territorios económicos, políticos, visuales y musicales. Para los creadores, tal agenciamiento sitúa objetos y personas en un sistema de producción donde los enunciados de un artista son producto de una disposición maquínica según la época; en el rock el *agenciamiento colectivo* de enunciación ha tenido mayor relevancia en últimas tres décadas del SIGLO XX, épocas de crisis económicas y políticas.

En su *agenciamiento colectivo de enunciación*, los videoclips producen velocidades y lentitudes en sus conexiones maquínicas de producción, y a la vez, regiones en la potencia variable que al combinarse generan temas y estilos de producción que entran en conexiones con sus espectadores. Los videoclips configuran flujos diagramáticos según el agenciamiento con los puntos nodales de la industria. Con el polo publicitario cumplen una expectativa basada en fórmulas, videoclips *mainstream* que codifican un cuerpo disciplinado donde se modela la mirada o las actitudes de los espectadores; con el polo artístico expresan lo inesperado y lo no reconocido en sus temas, videoclips de rock alternativo donde bandas y directores orbitan en la política del autor. Tal variación de los *agenciamientos colectivos de enunciación* es posible por el pliegue con los *agenciamientos maquínicos*, formando multiplicidades y devenires en su potencia inmanente.

Pinceladas de color en los videoclips

En virtud de su agenciamiento con las imágenes, el color es inseparable del movimiento. El *triángulo de los colores* de Wolfgang Goethe señala la génesis de los colores en cuanto primarios (amarillo, azul, rojo) y secundarios que se derivan de la combinación de los anterio-

res (naranja, verde, violeta). Tal dinámica de los colores se sustenta en su relación con la luz, a partir de una clarificación o un oscurecimiento: capas de amarillo sobre amarillo intensifican el movimiento hacia el rojo, por ejemplo. Pero es en el *círculo cromático* que esta génesis se vuelve estructural por sus oposiciones diametrales, donde dos colores son complementarios porque uno es el color primitivo y el otro es la mezcla de los otros dos (el amarillo es complementario del violeta que es mezcla de azul y rojo). El movimiento en el círculo cromático también está dado por relaciones de vecindad, lo que es visible en gradaciones de los colores como una cualidad afectiva de la obra.

Gilles Deleuze señala que el color tiene una estratificación (2007, p. 193); según un principio de vecindad, el color *cromático* es relativo a su contexto; según un principio de luz y sombra, las relaciones de *valores* configuran lo claro y lo oscuro, además de un contraste; según cierta autonomía, las relaciones *tonales* establecen vínculos entre sí a un mismo nivel de saturación o intensidad, por lo que el paso de un tono a otro es visible en un matiz.

Pero los colores también comportan mediaciones culturales y prácticas del hacer sobre los materiales de los que dispone el creador para la realización de sus obras, un *diagrama* como “el conjunto trazos/manchas que surge de la tela y recusa las coordenadas visuales, que las arrastra hacia una especie de derrumbamiento” (Deleuze, 2007, p. 98). Es a partir del flujo diagramático de los colores que el realizador construye composiciones estéticas como bloque de sensaciones, sostenidas por perceptos y afectos; la presencia emerge del diagrama.

Las sensaciones diagramáticas actúan mediante compuestos de *vibración* como su forma más sencilla, *resonancia* entre sensaciones para formar una singularidad, *distensión* donde las sensaciones se alejan entre sí, pero permanecen unidas débilmente, “vibrar la sensación, acoplar la sensación, abrir o hendir, vaciar la sensación” (Deleuze y Guattari, 2009, p. 169). En este bloque de sensaciones el “motivo” cromático de una obra se sustrae del entorno, se extrae el percepto de las percepciones que no remite necesariamente a un ob-

jeto, sino a algo producido por sus propios medios, materiales y/o creativos.

El color posee cualidades que lo sitúan como *afecto*, una zona de indeterminación que le provee de un ritmo sobre la melodía del *percepto*. Las experiencias del autor se configuran mediante estados vividos (perceptos) y devenires (afectos). En la composición estética se precisa actuar sobre el material, hacerlo entrar en la sensación para extraer de él los motivos y los ritmos con los que se conciben los acordes cromáticos de una obra. Sobre el tratamiento del material originario (escalas de colores plásticos, videográficos, digitales) se potencian las sensaciones cromáticas y las sensaciones texturales —como el juego de luz y sombra— de manera interna, mediante el montaje, o de forma externa por su proyección en las pantallas audiovisuales (televisión, ordenador, teléfono). En su territorialización, la potencia de un videoclip se constituye por los afectos que expresa, no tanto por los códigos que semeja como por las líneas que descodifica en sus regímenes de color.

Se adhiere más, no forzosamente al objeto sino a la territorialidad. Cuando se desterritorializa tiende a disolverse, a dejarse dirigir por otras componentes. Se ve perfectamente en los fenómenos de sinestesia, que no se reducen a una simple correspondencia color-sonido, sino que en ellos los sonidos tienen un papel-piloto o inducen colores que se superponen a los colores que se ven, comunicándoles un ritmo y un movimiento propiamente sonoros (Deleuze y Guattari, 2012, p. 351).

Al hacer un trabajo sobre el material, los realizadores de videoclips producen una *modulación*; los luministas alcanzan el color por mediación de la luz, y los coloristas alcanzan la luz por mediación del color. Es la dualidad de los caracteres simples del color en luminancia (claro/oscuro) y pureza (saturación/dilución), combinación que “resulta: claro/saturado, que es lo que llamamos un tono vivo; claro/diluido, que es lo que llamamos un tono pálido; oscuro/saturado, que

es lo que llamamos un tono profundo; oscuro/diluido, que es lo que llamamos tono rebajado” (Deleuze, 2007, p. 245).

El tratamiento del material por parte del realizador, es lo que podría definirse como *régimen de color* a partir de los siguientes caracteres: un *estado de fondo*, según el cual la cualificación del soporte (cinematográfico, videográfico, digital) determina la relevancia de un *tinte privilegiado* (vivo, pálido, rebajado, profundo), configurado a su vez por una *modulación* lumínica/colorimétrica; estos tres caracteres se condensan en un *modo de reproducción*, según la tecnología de filmación/grabación y la pantalla de transmisión (a la imagen televisiva corresponde un menor contraste que la pantalla cinematográfica, por ejemplo). Así, en los videoclips el régimen de color se constituye por un doble agenciamiento: maquínico (discográfica, realizador y tecnologías disponibles) y colectivo de enunciación (el género musical, coyuntura creativa). Valgan los siguientes ejemplos de regímenes de color.

El *pop promo* de The Damned, “New Rose” (Union Square Music, 2015), configura un pliegue del color donde extiende las sombras hacia los bordes del cuadro, y existe mayor cantidad de negro por la técnica cinematográfica usada en su filmación. Tal estado de fondo viene a privilegiar un tinte rebajado, por cuanto la tonalidad va de una luminancia oscura a una pureza del color que se diluye aun cuando esta modulación es característica del régimen de visibilidad de los antihéroes del cine de los setenta; por otro lado, ya que este *pop promo* aparece antes de la emergencia de MTV, en su modo de reproducción posterior se reduce el contraste original de imágenes cinematográficas intensivas, al pasarlas a una transmisión de poca capacidad lumínica y colorimétrica, como fue la televisiva o de alto contraste como es la digital. Se genera entonces lo que llamaríamos un diagrama de intensidad *rebajada*, donde el cromatismo del azul y el violeta se concentra irregularmente sobre los cuerpos de los músicos.

El cover de “The Man Who Sold The World” que realizó Nirvana para su presentación en *MTV Unplugged* (Coletti & McCarthy, 1994), muestra una modulación propia de la estética visual de los noventa: alta saturación de cromática y cierta presencia de claroscuros, lo

que produce un estado de fondo con un flujo sobre blanco; sombras atenuadas en el centro del escenario por los *spots* cruzados, y una tenue oscuridad hacia el exterior que permite visualizar al público en las gradas. Del mismo modo, la presencia intensiva de los colores proyecta el cromatismo azul y violeta en la escenografía, pone de relieve la tonalidad *viva* de los integrantes de Nirvana, ostensible tanto en su fenotipo como en su vestuario. Habría que señalar que MTV potenció el carisma de los músicos al resaltar su fotogenia en consonancia con el género.

Ya en este siglo, Depeche Mode produce una versión de “Heroes” de David Bowie para sus *Highline Sessions Version* (Heath & Saccenti, 2017). En este videoclip se puede advertir un estado de fondo que fluye sobre escalas de grises, cuyas variaciones son reguladas por los trazos que realiza una iluminación de cierre y apertura que se posa sobre los cuerpos de los músicos; tal modulación adquiere una relevancia en cuanto a su relación con el color, donde el tinte de los azules y violetas privilegia una tonalidad profunda por el vínculo entre la luminancia de alto contraste tendiente hacia lo oscuro y la saturación de los colores. Este diagrama intensivo es propio de los modos de reproducción actuales, ya que se requiere una intensidad mayor y apreciable tanto en los televisores de alta resolución como en los dispositivos móviles.

Los ejemplos anteriores ilustran tres regímenes de color que van del pliegue expresionista al alto contraste, pasando por la brillantez. Así, el flujo diagramático del color se corresponde en el agenciamiento maquínico con la industria discográfica en los setenta. La fuerza rectora de los videoclips fue mayor en los ochenta y noventa, y su presencia es nomádica en las pantallas múltiples durante este siglo; de ello deriva un *agenciamiento colectivo de enunciación*, rebajado en los setenta, vivo en los ochenta y noventa, y profundo en estas últimas dos décadas, lo que también señala la correlación de fuerzas² expresada en las producciones.

² Esta relación entre política y estética es también visible en la investigación sobre los créditos de los realizadores. Existe mayor dificultad en encontrar datos de

Las texturas en los videoclips

En la imagen de los videoclips, luz y sombra en conexión con el cromatismo construyen la melodía sobre la superficie de las formas dadas por las representaciones visuales, constituyendo así su textura (dibujo, imagen filmada o grabada). Es así que si lo *lineal* en un cuadro atiende a la estructura del conjunto, es necesario desbordar a las líneas de su poder confinante, llevarlas a una agitación mediante una visión *pictórica*. Las imágenes táctiles consolidadas por las líneas del cuadro se desplazan hacia a una imagen visual donde las figuras potencian su vibración, aun en su aparente vaguedad.

La relación entre lo táctil y lo visual en las imágenes, depende de la importancia que se conceda a los contornos, donde el movimiento por los lindes de las figuras es guiado por el juego de luz y sombra, por la disposición del juego de colores. En las imágenes, “el modo de ver lineal separa una forma de otra radicalmente, mientras que la visión pictórica, por el contrario, se atiende al movimiento que se desprende del conjunto” (Wölfflin, 2011, p. 57).

“Enjoy The Silence” de Depeche Mode (Corbijn, 1990) exhibe a la banda y su vocalista mediante un montaje paralelo; la primera línea narrativa es la presentación del grupo en una habitación, donde entran, salen y se establecen en el cuadro. El blanco y negro de los colores permite distinguir las tonalidades de la piel, al tiempo que la iluminación delimita los contornos de los músicos; “el estilo lineal es el estilo de la precisión sentida plásticamente. La delimitación uniforme y clara de los cuerpos proporciona al espectador un sentimiento de seguridad, como si pudiese tocarlos con los dedos” (Wölfflin, 2011, p. 58). En el juego lineal del videoclip, podemos percibir táctilmente la gestualidad que le es propia a cada integrante.

La otra línea narrativa es un relato donde el cantante del grupo, cargando una silla vestido de rey, deambula a pie por espacios natu-

directores previos a MTV, mientras es relevante la presencia del director en los noventa. En este siglo, por su parte, prevalecen los créditos de las marcas o disqueras.

rales. En estas escenas podemos advertir otra relación del sujeto con su entorno; lo que se distingue es la intensidad y matiz de color que desborda la linealidad del espacio; la iluminación natural y la exposición de la película dan un efecto granulado; “el estilo pictórico se aparta más o menos de la cosa tal como es. No reconoce ya los contornos continuados y las superficies palpables aparecen destruidas. Para él no hay más que manchas yuxtapuestas, inconexas” (Wölfflin, 2011, p. 59). Cada espacio ofrece una paleta de colores según la inmanencia natural: tonalidades azules en la montaña nevada, ocre en el camino entre montañas, naranjas y azules en la playa, verde en el valle recorrido. El deambular del personaje por la naturaleza ha devenido imagen visual, por cuanto el movimiento no se circunscribe a los objetos sino a la impresión sobre el ojo del espectador.

Las imágenes táctiles y las imágenes visuales pueden cohabitar en el mismo cuadro, donde el montaje se presenta al interior por la yuxtaposición de las formas y el cromatismo. También de Depeche Mode, “Walking In My Shoes” (Corbijn, 1993) juega con una relación entre lo lineal y lo pictórico, a través de los planos dentro del cuadro. Es el relato de la negativa a ser absuelto; representación teatral donde aparecen personajes del imaginario medieval, unos seres multiformes corporalmente, otros ataviados con antiguas máscaras que semejan aquellas usadas para protegerse de la peste. El cromatismo va del blanco y negro en algunas escenas, al rojo y azul y violeta en otras. Los personajes coexisten temporalmente en el cuadro, pero no se relacionan en sus acciones.

Mientras lo carnalesco grupal se muestra en la claridad de sus líneas, en el contorno de los cuerpos y en lo delineado de la escalera y el castillo al fondo, el vocalista de la banda aparece iluminado en rojo y fuera de foco, por lo que su corporalidad es difusa, al igual que los otros integrantes del grupo, cuyo rostro ha sido deformado como si estuviera plegado a un vidrio. El movimiento entre los dos planos establece una correspondencia óptica donde un plano se desplaza angularmente sin perder referencia con el otro. El lineal carnalesco y el pictórico de la banda musical son dos planos no sólo audiovisuales, sino narrativos.

[...] el extraordinario contraste que se evidencia entre los estilos lineal y pictórico responde a dos actitudes ante el mundo fundamentalmente diversas. Allí se prefiere la figura firme y precisa; aquí el fenómeno cambiante; allí, la forma permanente, mensurable, limitada; aquí, el movimiento, la forma en función; allí, las cosas por sí; aquí, las cosas dentro de su conexión (Wölfflin, 2011, p. 67).

Pero si los colores no son entidades fijas y uniformes, son diferenciales en cuanto a sí mismos y en su yuxtaposición con otros colores, donde la gradación cromática puede ir de las zonas más intensivas (inmanencia) a las más extensivas (combinatoria). En su inmanencia el color adquiere un valor como sensación propia, y cuando se une con otro color puede revelar las líneas como arquitectura del bloque de sensaciones y las profundidades como texturas para “erigir figuras de apariencia geométrica, pero que ya sólo serían fuerzas, fuerza de gravitación, de gravedad, de rotación, de torbellino, de germinación, fuerza del tiempo” (Deleuze y Guattari, 2009, p. 184).

Devenir del color y textura en el videoclip

En la práctica artística, los realizadores de videoclips atienden a las imágenes del entorno (en su cromatismo y textura natural) para sustraer de ellas el percepto o motivo de la narración, pero también el afecto que se expresará como cualidades cromáticas y texturales de las imágenes. Los colores no significan ni afectan de manera individual, sino en su dinámica cromática dominante, asociada a una época. En el caso de los videoclips podemos distinguir algunos regímenes de color que a lo largo de su corta historia configuran un devenir.

Régimen luminista

Bajo las directrices de MTV, en los primeros años de los ochenta, color y textura fueron teniendo variaciones en la coexistencia de las

innovaciones de video con la imagen cinematográfica, lo que deriva en una diferenciación en las texturas.

En el tratamiento de la imagen videográfica, el videoclip “Ashes to Ashes” de David Bowie (Mallet y Bowie, 1980), expresa una modulación de luminancia clara y color saturado de cromatismo sepia, al tiempo que en el estado de fondo corre un flujo sobre blanco; esto da lugar a una tonalidad viva, que por su textura lineal de bajo contraste, produce una imagen háptica de cercanía entre la imagen y aquel que mira. En “Promise You A Miracle” de Simple Minds (Barron, 1982), asistimos a una intensidad de la tonalidad profunda por la relación entre la luminancia oscura y los colores saturados (en segundo plano se encuentran barras de video); el cromatismo es una paleta de ocre en las figuras humanas sobre una escenografía en blanco y negro, intensificada por un estado de fondo que corre sobre un flujo negro, y los bordes lineales producen una imagen de textura háptica.

Por los mismos años, en los videoclips cuya materialidad es la imagen cinematográfica, se percibe otra valoración. “The Cutter” de Echo & The Bunnymen (Butt, 1983) presenta una modulación de colores saturados y brillantes, con un alto contraste lumínico, además de un estado de fondo tendiente hacia los negros; así, el tinte privilegiado es de tonalidad profunda, al tiempo que las imágenes del agua y del hielo son pictóricas, cuya textura óptica genera mayor atracción para quien las percibe. En un sentido opuesto, el videoclip de A Flock Of Seagulls, “I Ran” (Van den Ende, 1982), posee bajo contraste lumínico porque sus valores producen un estado de fondo hacia el blanco (potenciados por el juego con los espejos y la vestimenta de los músicos), que junto con un cromatismo de ocre y rojos, constituye una tonalidad pálida que apuntalada en una imagen óptica, produce un pictorismo que introduce la mirada en el cuadro.

A mediados de la década de los ochenta, apareció una tendencia de videoclips filmados en blanco y negro. “Livin’ On A Prayer” de Bon Jovi (Isham, 1986), presenta una imagen lineal, pues en el estado de fondo, a la saturación de los colores se adiciona una opacidad que atenúa los negros y potencia el blanco, generando un bajo contraste lumínico en su modulación, algo que se nota más cuando cambia el

cromatismo hacia rojos, verdes y azules en la mitad de la canción. En el mismo año, Icehouse lanzó “Cross The Border” (Jopson, 1986), que presenta un alto contraste por la iluminación diferenciada en el *set* y en los cuerpos de los músicos; el estado de fondo permite apreciar una tonalidad profunda en la escala de grises. En cuanto a su textura se presenta cierto pictorismo que desborda los límites corporales en la imagen de la pantalla. Aun cuando los dos videoclips se realizaron el mismo año, su valor diferencial estriba en que la canción de los músicos australianos posee un talante más político que la de los músicos norteamericanos.

Hacia finales de los 1980 el colorismo de los videoclips se potencia mediante el *agenciamiento* de la técnica disponible y las experimentaciones anteriores. El percepto arrancado de un entorno *high tech* dominante en la publicidad y la cultura pop de la época, produce un afecto poblado de sensaciones texturales. “All She Wants Is” de Duran Duran (Chamberlain, 1988), se distingue por su alta saturación cromática; primero la que es propia a los objetos y personajes; después se añade un trabajo cromático en capas sobre las figuras, y una iluminación artificial que recorre cuerpos con movimiento entrecortado, que simula un *stop motion* que acentúa el flujo del estado de fondo. La textura es potenciada tanto por las capas cromáticas como por la velocidad de filmación y edición; una imagen óptica por cuanto no reconoce los contornos y se disemina en el plano perceptivo; alta intensidad cromática que produce un brillo en los rostros de los integrantes de la banda y alto contraste con varios matices en las escenas con la protagonista. Este videoclip yuxtapone dos tonalidades a lo largo del relato; la tonalidad viva del principio y final es mediada por una tonalidad profunda en la parte intermedia de la canción.

En el régimen de color de los ochenta se puede apreciar que el modo de reproducción se va configurando en función a la técnica disponible; en aquel entonces estas obras eran un tanto más realistas, porque su producción se realizaba en estudios cinematográficos o locaciones. Es así que los videoclips de esta década son luministas, porque alcanzan el color por medio de la luz, contraste cromático y lumínico mayor, cuanto más avanzan las tecnologías de edición

y transmisión. Una tendencia que tendrá mayor relevancia en la década siguiente.

Régimen cromático

En la primera mitad de los años noventa, las imágenes de los videoclips abrevan de una gama de colores brillantes y una textura pictórica. “No Rain” de Blind Melon (Bayer, 1992), construye el relato de un devenir-niña mediante un estado de fondo donde el cromatismo de colores brillantes de la primavera (azul, amarillo, verde) constituyen los bloques de infancia apuntalados en la tonalidad viva de la modulación de luz clara y saturación del color. En lo que toca a los bordes lineales de las figuras, se presenta una textura de imagen pictórica, por cuanto el espacio es difuminado. El cromatismo basado en relaciones de vecindad fue una tendencia prevaleciente en la primera mitad de la década; videoclips como “Far Behind” de Candlebox (Egan, 1994), presentan un cromatismo tendiente hacia los azules, que corre sobre un estado de fondo que privilegia los negros; modulación producida por una luminancia oscura, y colores saturados que dan lugar a una tonalidad profunda acentuada tanto por los motivos sonoros como los visuales del relato de la canción; la imagen pictórica de los cuerpos condensa no sólo de la técnica, sino también de los valores que permeaban el rock alternativo de esos años.

En la segunda mitad de dicha década, el colorismo tiene un punto de inflexión cuando los extremos en los valores del estado de fondo disminuyen para configurar una gama tonal más intensiva en cuanto al contraste lumínico y una imagen lineal más definida. En “Block Rockin’ Beats” de The Chemical Brothers (Dom & Nic, 1997), la luz sobre los objetos comporta cualidades como potencias, de las personas y los objetos a un estado de cosas y sus causas, mediante conexiones que recogen y expresan el afecto en una tonalidad profunda. La modulación de alto contraste lumínico y cromatismo saturado presenta un tratamiento de la imagen que hace más ostensible su potencia háptica, al sumergir la mirada en el relato.

En un relato de estilo *film noir*, “This Is Hardcore” de Pulp (Nichol, 1998), exhibe un cromatismo que emula el *technicolor* de las

películas de la década de los cincuenta, pero en su modulación se añade a los colores una brillantez que aumenta el estado de fondo en su contraste lumínico; una tonalidad pálida dominante a lo largo del videoclip, que por otro lado, se potencia por la imagen táctil donde las figuras se delinearán perfectamente respecto del fondo. El realizador arranca el percepto del cine clásico para construir la afección retro de finales de siglo. En “She’s In Fashion” de Suede (Renck, 1999), la modulación orquestada por una luminancia clara y unos colores diluidos es potenciada por un tratamiento de la imagen que contrasta lo háptico-lineal en las figuras, con lo óptico-pictórico del paisaje; una tonalidad pálida que es divergente de la imagen brillante que convencionalmente se asocia a la publicidad de moda; el estado de fondo tendiente hacia los blancos disemina la luz a lo largo del cuadro por el movimiento continuo de los planos.

Con el advenimiento de los procesadores de los ordenadores en los noventa, el avance tecnológico en los modos de reproducción dio lugar a un tratamiento digital de los videoclips que ofrecería mayores posibilidades cromáticas y texturales, un régimen de color donde estas cualidades potenciarían los relatos, desprendiéndose de las figuras y conectándose con el espacio: “el color-superficie de los grandes *aplats*, el color atmosférico que impregna a todos los demás, el color-movimiento que pasa de un tono a otro, tienen quizá su origen en la comedia musical y en su aptitud para desprender de un estado de cosas convencional un mundo virtual ilimitado” (Deleuze, 1984, p. 171). Los coloristas de los noventa —que alcanzaron la luz por mediación del color— cederían a la fascinación digital en los siguientes años.

Régimen pendular

En este siglo, el desarrollo de los ordenadores permite imágenes de mundos posibles singulares, que si bien ya se habían experimentado en el cine y la pintura, en el videoclip encuentran su formulación estratégica. Las imágenes de Green Day en “Boulevard Of A Broken Dream” (Bayer, 2004), simulan el cromatismo de las *road movies* de

los setenta (ocres, verdes y azules), una tonalidad rebajada por cuanto la luminancia oscura se orquesta con la dilución de los colores; pero a diferencia de las décadas anteriores, esta modulación está mediada por una digitalización que produce una imagen lineal apenas perceptible sobre un estado de fondo como juego de luz y sombra según sea el terreno recorrido por los integrantes de la banda; a estos planos se adiciona una capa de imagen “rayada” en movimiento, que produce un afecto de ruptura acorde con la tendencia *emo* en el rock de principios de siglo.

“Viva La Vida” de Coldplay (Williams, 2008), es un relato visual que construye perceptos mediante la valoración afectiva de la textura; digitalización que establece una simulación material de acuarela en el movimiento del color a la que se añade una textura material de óleo de bajo contraste que cubre la primera capa, al tiempo que las figuras de los músicos en cámara lenta se traslapan con el movimiento de un estado de fondo oscuro. Este videoclip señala una tonalidad profunda por la luminancia oscura y la saturación en el cromatismo sepia que constituye una aficción al inspirarse en el romanticismo nacionalista de principios del SIGLO XIX.

Pero también hay videoclips que escapan a esa tendencia sobresignificante de las capas digitales. “Farewell To Fairground” de White Lies (Nilsson, 2009), está filmado en locaciones; opone una tonalidad profunda basada en un cromatismo donde dominan los azules en los exteriores y una tonalidad viva de cromatismo ocre para los interiores; las vibraciones de los colores se corresponden con el afecto construido por el realizador; el estado de fondo sobre blanco adquiere varios matices en el paisaje de la ciudad, y el estado de fondo sobre negro otro tanto, según la escena relatada en las habitaciones. La imagen es óptica, por cuanto las figuras desbordan los límites lineales; tal pictorismo sumerge la mirada dentro del cuadro.

En esta década, la imagen de algunos videoclips exhibe una suerte de naturalismo. “Alps” de Motorama (Assembly 480, 2010), refiere una modulación entre una luminancia clara y un cromatismo de baja intensidad, lo que deriva en una tonalidad pálida. El estado de fondo que tiende hacia los blancos señala un efecto de realidad al transcu-

rrir en exteriores en un cromatismo ocre, verde y azul. El movimiento de la cámara lleva la nitidez en el lente, y confiere pasajes entre lo háptico y lo óptico, atenuados por el montaje entre planos. Tal cualidad naturalista es potenciada por la textura del video digital.

“Feels Like We Only Backwards” de Tame Impala (Pelling & Sloan, 2012), configura un bloque de sensaciones donde el cromatismo adquiere un trabajo sobre el material plástico; una gama cromática que tiene como base amarillo, azul y rojo, y de manera contrapunteada, negro y blanco se mezclan en figuras bidimensionales de rostro humano y geometrías de una habitación. El cromatismo en la saturación de los colores se modula según sea la luminancia clara u oscura, lo que señala una mezcla entre tonalidades vivas y tonalidades profundas, donde cada una posee una vibración al acoplarse los colores hacia el centro del cuadro; la imagen pictórica desborda las líneas que se rehacen continuamente para desplegarse en otras figuras, y después hendir las sensaciones en un estado de fondo que no cesa en su dinamismo. En este videoclip son los perceptos de la mente y la casa propia como líneas melódicas lo que producen zonas indeterminadas que sostienen los devenires rítmicos afectivos.

En el SIGLO XXI la cultura visual privilegia el consumo con base en la experiencia emocional; no es extraño entonces que observemos mayor juego de texturas, colores y figuras geométricas en los formatos audiovisuales como el videoclip. Los bordes lineales que configuran lo háptico y lo óptico se mezclan indistintamente, a la vez que se potencian en las cualidades de un cromatismo cuyo tratamiento digital permite posibilidades que convocan colores independientes de los objetos y los cuerpos, lo que da lugar a un régimen de color que en sus modos de reproducción desterritorializa sobremanera las superficies, las atmósferas visuales y el movimiento.

Corolario

De acuerdo a este análisis, es posible advertir que el agenciamiento maquínico por un lado, y el agenciamiento colectivo de enunciación

por el otro, han dado lugar a conexiones estéticas que se corresponden con coyunturas políticas.

En la década de los ochenta, MTV emerge con el agente alrededor del cual se configura la industria musical; se expresa una tendencia un tanto más homogénea en cuanto al cromatismo de ciertos períodos, lo que derivó en un régimen de color luminista, porque su epicentro audiovisual fue la televisión de baja resolución de los ochenta. Los afectos construidos sobre esas posibilidades materiales plantearon entonces una modulación menos intensiva, que se correspondía bien con los valores conservadores de la época; un diagrama cuyo afecto es más atenuado dadas las implicaciones políticas del formato audiovisual.

En los noventa suceden varios acontecimientos que dan lugar a una mayor exploración en los colores y texturas; por un lado, la presencia y uso de los ordenadores potencia el tratamiento de la imagen filmada, al tiempo que los vínculos débiles de MTV con la industria, permiten a los realizadores producir estilos propios en el trabajo sobre los materiales; aparecen más cromatismos y contrastes, así como trabajo textural. Un régimen colorista que sostiene un diagrama donde el afecto es más intensivo, por cuanto comienzan los cuestionamientos al modelo económico neoliberal a la luz de una tendencia milenarista.

En este siglo las imágenes filmadas se potencian en el trabajo digital sobre ellas, algunas veces como capas añadidas que proporcionan una textura sobrepuesta, y por otro lado, el juego cromático textural conlleva nuevos horizontes ideológicos liberales, pero sobre todo, emocionales. Asistimos a un régimen de color pendular, donde conviven tanto el luminismo como el colorismo, aun cuando el signo distintivo de la imagen origen ya puede ser producida numéricamente, lo que permite una mayor definición apropiada para las múltiples pantallas.

Desde 1980, podemos apreciar en el devenir del color en el videoclip, una *desterritorialización* de las miradas hegemónicas, que depende de las coyunturas tecnológicas y políticas, además de las lógicas de consumo de los espectadores de cada época. Los realiza-

dores de videoclips arrancan estos perceptos y constituyen nuevos afectos a partir del tratamiento de la imagen en cuanto modulación de la luz y el color, bloques de sensaciones donde el diagrama desborda las coordenadas de las figuras dentro de la pantalla; construir continuamente el percepto sensorial recurrente en la música al configurar nuevos afectos mediante el uso del color y la textura.

Referencias

- Deleuze, G. (2007) *Pintura, el concepto de diagrama*. Buenos Aires, Cactus.
- _____ (2005) *Derrames, entre capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires, Cactus.
- _____ (1984) *La imagen movimiento, estudios de cine I*. Barcelona, Paidós.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (2012) *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-Textos.
- _____ (2009) *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama.
- _____ (1985) *El Anti-Edipo, capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós.
- Wölfflin, H. (2011) *Conceptos fundamentales de la historia del arte*. Madrid, Espasa.

Videos

- Assembly 480 (dir.) (2010) *Motorama – Alps*. Rusia.
- Barron, S. (dir.) (1982) *Simple Minds – Promised you a miracle*. Virgin EMI Records.
- Bayer, S. (dir.) (1992) *Blind Melon – No Rain*. Estados Unidos.
- Bayer, S. (dir.) Lynch, T. (producer) (2004) *Green Day – Boulevard Of A Broken Dream*. Estados Unidos, Black Dog Films.
- Bowie, D.; Mallet, D. (dirs.) (1980) *David Bowie – Ashes to Ashes*. RCA Records.
- Butt, B. (dir.) (1983) *Echo & The Bunnymen – The Cutter*. UK, Hendring Limited.

- Coletti, A. (prod.); McCarthy, B. (dir.) (1994) *MTV Unplugged de Nirvana*. New York, Sony Music Studios.
- Corbijn, A. (dir.) (1993) *Depeche Mode - Walking in my shoes*. UK, The State.
- _____ (dir.) (1990) *Depeche Mode - Enjoy the Silence*. UK, The State.
- Chamberlain, D. (1988) *Duran Duran – All She Wants Is*. Londres.
- Dom & Nic; Goffey, N.; Hawley, D. (dirs.); Madsen, J. (prod.) (1997) *The Chemical Brothers – Block Rockin’ Beats*. Estados Unidos, Oil Factory Inc.
- Egan, N. (dir.); Bodnarchek, M. (prod.) (1994) *Candlebox – Far Behind*. Estados Unidos.
- Heath, J. (prod.); Saccenti, T. (dir.) (2017) *Depeche Mode – Heroes*. New York, Sony Music Entertainment.
- Isham, W. (dir.) (1986) *Bon Jovi – Livin’ on a prayer*. California, Mercury Records.
- Jopson, J. (dir.) (1986) *Icehouse – Cross the border*. Estados Unidos.
- Nichol, D. (dir.) (1998) *Pulp – This Is Hardcore*. Francia, Partizan.
- Nilsson, A. (dir.) (2009) *White Lies – Farewell To The Fairground*. UK, Polydor Ltd.
- Union Square Music (2015) *The Damned – New Rose*. <https://www.youtube.com/watch?v=TUxFQ5QBiYk&list=PLr3lNgDRsJtYz4sxr2S8BITcajcquog4u&index=147>
- Pelling, J.; Sloan, B. (dirs.) (2012) *Tame Impala – Feels Like We Only Backwards*. UK.
- Renck, J (dir.) (1999) *Suede – She’s in fashion*. UK.
- Van den Ende, T. (dir.) (1982) *A Flock of Seagulls – I Ran (so far away)*. UK, Zomba Productions Ltd.
- Williams, H. (dir.) (2008) *Coldplay – Viva La Vida*. UK, Warner.

Sobre los autores

Patricia Ortega Ramírez

Patricia Ortega Ramírez es Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es profesora titular e investigadora de tiempo completo en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Es autora de libros como *La otra televisión Por qué no tenemos televisión pública* (UAM-X y editorial “e”, 2006) y *Trabajadores de la Radio y la Televisión en México. Los Sindicatos STIRT y SITATYR* (UAM-X, 1998) así como coautora de otros libros sobre comunicación en libros.

Sara Makowski

Profesora-Investigadora del Departamento de Educación y Comunicación de la Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco. Responsable de Radio Abierta.

Marco Alberto Porras Rodríguez

Profesor Investigador Asociado “D” de Tiempo Completo en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco (UAM-X). Doctor en Ciencias Sociales (UAM-X). Se especializa en el estudio de los procesos culturales, estéticos y políticos de la música, autor de artículos de investigación y asesor responsable de proyectos relativos a estos temas. Ha sido realizador, productor y guionista de televisión cultural y radio universitaria en tópicos relacionados con la música y el cine.

Jerónimo Repoll

Doctor en Periodismo y Ciencias de la Comunicación por la Universidad Autónoma de Barcelona. Profesor-investigador de tiempo completo de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco. Coordinador del grupo de investigación en Teorías y Metodologías de la Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación (AMIC), 2005-2020. Coordinador del Grupo de Trabajo Estudios de recepción de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALACI), 2016-2019. Socio fundador y Director editorial de Editorial Tintable (2011 a la fecha). Autor y Coautor de los libros: *Las claves necesarias de una comunicación para la democracia* (2008), *Arqueología de los estudios culturales de audiencia* (2010), *Estudos de recepção latino-americanos: métodos e práticas* (2014), *Nuevas reglas, ¿viejos problemas?* (2016), *Para leer. De los medios a las mediaciones* (2019) y *#RadioComunitaria. Participación ciudadana sin límites* (2020).

José Alberto Sánchez Martínez

Doctor en Comunicación y política por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). Maestro en comunicación por la Universidad

Nacional Autónoma de México. Profesor-investigador de tiempo completo de la UAM-Xochimilco. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores SNI nivel II. Profesor con perfil PRODEP. Coordinador del Doctorado en Humanidades de la UAM-Xochimilco. Autor de los libros: *Estética de la interacción visual*. Gedisa, México, 2019. *Viralidad. Estética y política de las imágenes digitales*, Gedisa, México, 2019. *Horrores estridentes*, Gedisa, México, 2019. *Figuras de la presencia. Cuerpo e identidad en los mundos virtuales*, Siglo XXI editores, México, 2013. *Redes sociodigitales en México*. Fondo de Cultura Económica/CONACULTA, México 2015.

Elsie Marguerite Mc Phail Fanger

Maestra en medios de comunicación social, por la Universidad de Cornell (Ithaca, Nueva York), Maestra en Historia del Arte por el Instituto de Investigaciones Estéticas (UNAM), Doctora en Ciencia Política (UNAM), Profesora -investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco; Miembro del Sistema nacional de Investigadores SIN nivel II. Sus líneas de investigación giran en torno a: medios de comunicación, imagen, género, poder, fotoperiodismo

Gerardo Ávalos Tenorio

Doctor en ciencia política por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor / Investigador titular de tiempo completo adscrito a la División de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco (México). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores SNI Nivel II. Autor de diversos libros y artículos sobre filosofía política y sobre teoría del Estado. Su libro más reciente es *El monarca, el ciudadano y el excluido. Hacia una crítica de lo político*, UAM- Bonilla y Artigas Editores, 2020.

Jatsive Minor

Licenciada en sociología por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco (UAM-X), Maestra en Filosofía y Crítica de la Cultura por la Universidad Intercontinental y Egresada del Doctorado en Ciencias Sociales de la UAM-X. Sus líneas de investigación giran en torno de la Ética animal y el Ecosocialismo.



EDUARDO ANDI3N-GAMBOA

Doctor en Ciencias Antropol3gicas (UAM Iztapalapa). Profesor-Investigador Titular UAM Xochimilco. Investiga la divulgaci3n y pr3cticas emergentes del arte y cultura, la mediaci3n del arte en los procesos de sentido social. Public3 *Bourdieu y la comunicaci3n social*, y sobre enseanza de las artes interdisciplinarias: *Dispositivos en Tr3nsito*. Docente en la Maestría en Comunicaci3n y Polítca, así como en la misma especializaci3n del Doctorado en Ciencias Sociales: además de dar clase en el Doctorado en Humanidades, coordina proyectos en Estética, política y mediaciones. Profesor de Teorías del arte en la Escuela Nacional de Escultura, Pintura y Grabado *La Esmeralda*.

Diego Lizarazo Arias
Mauricio Andión Gamboa
Eduardo Andión-Gamboa
Coordinadores

HORIZONTES DIGITALES

RUPTURAS E INTERROGACIONES
EN LA RECONFIGURACIÓN SOCIODIGITAL
CONTEMPORÁNEA

Horizontes digitales encara los procesos y condiciones de reorganización simbólica de la sociedad contemporánea a partir de la interrogación por la intensa y constante renovación tecnológica. Da cuenta de la manera en que nuestro tiempo reconstruye la forma de verse a sí mismo, tanto por la digitalización de su mirada, como por la digitalización de lo que ve. Emprende el análisis de las implicaciones de esta refiguración transversal en las regiones de la política, la sociedad, las comunicaciones, la cultura, la educación y la historia.

 H&C Publicaciones

gedisa



142

9 788418 525315

IBIC RNT

ISBN 978-84-18626-31-6
ISBN UAM 978-607-28-2037-1