



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Caletti, Sergio

Notas sobre la globalización, desde sus márgenes



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Caletti, S. (1997). *Notas sobre la globalización, desde sus márgenes*. *Revista de ciencias sociales*, (6), 231-251. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1453>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Notas sobre la globalización, desde sus márgenes*

Sergio Caletti**

Poco tiempo atrás, Eliseo Verón deslizó un comentario incisivo: "No se puede hablar dos minutos en este país sin que alguien pronuncie la palabra globalización. Con la mediatización también pasó eso. Sirvió para, muy rápidamente, generar teorías. Esto me parece un fenómeno permanente, porque es mucho más fácil opinar que investigar".¹

Tiene bastante razón. A veces nos excedemos en rituales enunciativos, en términos y giros que, por sola presencia, parecerían implicar mágicamente con sus brillos el co-

nocimiento y la erudición sin que, en rigor, añadan ni puntos de vista fértiles ni alguna información empírica.

Pero quizá valga completar el comentario de Verón con una página de Umberto Eco, escrita en 1967. Allí, Eco caricaturiza las modas culturales, enfatizando hasta qué punto pueden bastardear los conceptos de los que se apropian, convirtiéndolos en "etiquetas, señales de tráfico", "agitados como estandartes". Claro que, añade casi inmediatamente, "una cultura que no origina modas es una cultura estática". Y concluye: "A condición de que sea larga, una moda restituye bajo otra forma, el rigor que ha quitado. El peligro existe cuando es breve".²

Me tocará aquí, pues, opinar y, muy rápidamente, "generar teorías" acerca de la globalización, esperando que hablemos muchos años de ella. Lo haré a través del comentario, primero, de algunos resultados especifi-

* Este trabajo fue presentado oralmente en el Seminario "Globalización y procesos culturales", por invitación de los organizadores, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, en noviembre de 1995. La que aquí se entrega es, en lo básico, la versión completa del texto entonces preparado. Se han eliminado los giros muy coloquiales, así como añadido diversas precisiones y un conjunto de notas complementarias.

** Profesor/Investigador en UNQ y UBA.

¹ En "Investigación, semiología y comunicación: del estructuralismo al análisis en producción", en *Causas y azares*, No. 3, p. 19; Buenos Aires, primavera de 1995.

² En "Los modos de la moda cultural", en *La estrategia de la ilusión*, Buenos Aires, Lumen/de la Flor, 1987.

cos de un trabajo de investigación en campo, para luego, desde allí, ir *avanzado* en un examen de aspectos y posturas frecuentes en la tematización de los procesos globales.

La investigación a la que haré referencia se orienta, en general, a los procesos de subjetivación de la política en sectores populares de nuestro país. En ese marco, y en otras cosas, debimos enfrentarnos a la necesidad de analizar de qué manera se vinculaban entre sí el mundo propuesto desde la pantalla de la *tevé global* y la vida social de esos bolsones de pobreza y marginalidad que llamamos, según la gravedad de las cosas y nuestra condescendencia, barrios populares, precarios, o villas miseria. En particular, *interesaba saber* qué relación de sentidos se establecía entre esas prácticas específicas de la cotidianeidad que habitualmente reciben el nombre de "comunitarias", y las configuraciones de los pobladores respecto del espacio de lo público y de lo político mismo.³

Suponíamos, en un principio, que la precariedad de la vida inme-

diata habría de contraponerse de *algún* modo significativo con la posibilidad tecnológicamente ofrecida de consumir televisión española, chismes de Hollywood, y escenarios transoceánicos diversos.⁴

Un haz de interrogantes guiaba esta aproximación: ¿hasta qué punto subsisten, se reproducen o se renuevan, entre estos ciudadanos/telespectadores y en las formas de la socialidad que se despliegan en el propio barrio, las relaciones *prácticas* —si cabe la expresión— de *cuño clásico*, tales como las asociaciones vecinales, los lazos de solidaridad y, en general, las formas hermanadas de resistir al padecimiento común?; ¿qué articulación específica se pro-

³ Se trata de un proyecto de investigación iniciado hace poco más de dos años, con el apoyo de la UNER, Universidad Nacional de Entre Ríos, y cuya finalización está prevista para 1997. El trabajo de campo al que se hace referencia se desarrolló en barrios marginales de Paraná y Santa Fe. En la realización de este trabajo de campo conté con la colaboración inestimable de Juan Manuel Giménez y Aurora Rulú, encargados de la realización y registro de las entrevistas, y colaboradores eficaces de todo el proceso.

⁴ En los barrios señalados, como en muchos otros de distintas regiones del país, la oferta televisiva se ha modificado radicalmente con la popularización de las emisiones satelitales. No debe pensarse que los sectores de más bajos recursos han resuelto abonarse a los servidores comerciales de los nuevos canales. Pero "colgarse" de las redes de cableado parece ser una práctica extendida, tanto o más que el reenvase de porciones de las señales satelitales por parte de las estaciones locales de televisión por aire. En cualquier caso, puede añadirse que la penetración de la oferta por cable en la Argentina es la más alta por habitante de toda América Latina y, en general, superior a la de muchos países europeos, donde la estructura de los sistemas televisivos tuvo, hasta hace pocos años y como es sabido, una *historia* muy diferente. No contamos con datos al respecto, pero es posible que, entre otros factores, incida en este panorama la relativamente escasa diseminación de la modalidad de codificar las señales por suscripción.

duce entre estas dos vertientes —la de la realidad inmediata y la de esa pantalla que instaura los códigos de la globalización— desde el punto de vista de la participación política en la más amplia de sus acepciones? ¿hasta qué punto habría o no indicios que habilitaran a categorizar la oferta televisiva globalizada como una especie de nube massmediática, contrapartida ficticia y hasta irritante de lo realmente vivido, a la que esos mismos pobladores están sin embargo inevitablemente conectados desde las terminalidades de sus viviendas estrechas, a veces ranchos o casillas?

Teníamos la sospecha (o la esperanza) de encontrar en las redes microsociales de lo local —y en consonancia con ciertos discursos que han venido teniendo una amplia circulación— una base firme donde estuvieran construyéndose identidades sociales y reconstituyéndose lazos propiamente políticos, esto es, afines al debate y a las disputas en la construcción de lo común, lazos que parecen deteriorarse seria y progresivamente a escala del país o en la escena general de los grandes conglomerados urbanos.

Por lo que hizo a estas sospechas, el panorama con el que nos encontramos resultó muy distinto de lo esperado. Veamos.

Resultado uno: la socialidad inmediata

Las formas de la socialidad en el territorio de los barrios estudiados no

constituyen ningún refugio seguro para viejos cánones.

Lo preponderante fue más bien encontrarse con escasas solidaridades, degradación de las asociaciones vecinales, formas acendradas de recelo recíproco y búsquedas sistemáticas de diferenciación del otro cercano/semillante. Es decir, algo no decisivamente distinto al escenario general de la gran ciudad.

Claro que esta situación pueda quebrarse al calor de coyunturas específicas, y hay ejemplos que lo señalan así para el caso de otras localizaciones diferentes de las que nuestra investigación abarcó. Pero también parece que ese quiebre, si resulta de sedimentaciones múltiples, de lo que se acumula y mace en la vida cotidiana, no parece incluir la interiorización de prácticas asociativas.⁵

En este sentido, los resultados

⁵ Nos referimos en especial a los numerosos episodios de protesta popular que, bajo la forma de puebladas o movimientos informales, han venido jalando el proceso político argentino en los últimos años. Al respecto, estamos llevando a cabo un registro y análisis específico, en conexión con el proyecto de investigación al que ya hemos hecho referencia. Los elementos disponibles en un examen preliminar indicarían que —si se permite la glosa— a los participantes en estos movimientos, por lo demás efímeros y sin saldo organizativo visible o significativo, no los une el amor sino el espanto, aunque los vínculos de la socialidad se vean modificados luego de la experiencia común y por ella. En cualquier caso, y desde la perspectiva del problema que ahora abordamos, sería necesario discriminar entre aquellos movimientos que

fueron contundentes. Nos interesa detenernos en una de las variadas formas en la que este fenómeno se puso de manifiesto durante la investigación. Con una frecuencia superior a cualquier accidente en la recolección de datos, los entrevistados tendieron a definirse en franca y fuerte diferencia con aquello que *precisamente los rodeaba*, sus vecinos incluidos, siempre presumibles de ser portadores de las mismas etiquetas que cada uno pretendía sacudirse de encima, preventivamente, ante el entrevistador: "sucios", "desocupados", "delincuentes".⁶

En uno de los dos barrios observados, los registros de las entrevistas realizadas están sistemática-

mente tachonados de referencias a vecinos por culpa de quienes, supuestamente, el barrio vería dañada su imagen, o bien de aclaraciones que los eximirían a ellos de caer en las generales del caso.

En el otro barrio observado, por cierto, la búsqueda de una diferenciación individual de sus iguales resultó algo *aminorada*. Pero entonces las definiciones del estilo de "los de aquí", o "los que somos pobres", vinieron asociadas a una suerte de carencia de interlocutores específicos: el *mundo entero* y sus jerarquías aparecía como el otro término implícito del eje semántico.

Los elementos de juicio recogidos llevan a pensar en una diferencia sustantiva con lo que solía ocurrir en otros tiempos, cuando el hecho de ser *artesano u obrero o trabajador*, o simplemente "ser del pueblo", constituía un recurso suficiente para instalar y reivindicar una identidad social. A diferencia de todo aquello, las formas hoy predominantes de la pobreza parecen carecer de algo más, aparte de lo que ya se sabe: no tienen por dónde tramitar subjetivamente un modo específico de definirse a sí mismas, y por consecuencia, de *reclamar el reconocimiento en las relaciones con los otros*.

La definición por el trabajo –ocupación, oficios, etc.– parece ir diluyendo progresivamente su importancia cuando no está coronada por cierto éxito (y entonces es lo exitoso y no el oficio lo que provee de señales de identidad), mientras que la

emergen de un contexto estrictamente vecinal y aquellos que se producen y desarrollan en relación con un ámbito político mayor.

⁶ Hemos tratado de capitalizar a favor del análisis los condicionamientos que la situación de entrevista impone de manera inevitable en las enunciacines de los entrevistados. El tratamiento técnico de la entrevista suponía que los entrevistadores se orientasen hacia el máximo borramiento posible de sus marcas identitarias durante el desarrollo de la conversación, así como en los fraseos de acompañamiento. De este modo, se buscó y se logró en una buena medida que los entrevistadores ocuparan ante sus interlocutores el lugar de representantes imaginarios de un "afuera" genérico –el que los entrevistados supusiesen por su propia cuenta– que se entrometía para mirarlos. Uno de los barrios en los que se trabajó y al que aquí hacemos referencia, ostenta precisamente, en el resto de la ciudad, una cierta fama de antiguo "reducto" delincencial.

definición por ser *de abajo* ha sido ya políticamente expropiada de los discursos que la enaltecían. ¿Qué queda? La marginalidad, lo que está en los bordes, lo que apenas si ingresa en el mapa de las categorías universales, lo que es definido (¿acusado?) por los otros a partir de lo que le falta, de lo que no es del todo.

No es ésta una cuestión menor. La definición del propio lugar en el espacio social implica a la vez una definición del campo de relaciones en el que el actor se percibe, y también, implícitamente, del sistema de complicidades, antagonismos, cercanías y distancias que organizan en principio sus disposiciones a la participación y sus estrategias generales en ese mismo campo.

Comentario uno: identidades deterioradas

Entre el *estigma* del que se busca infructuosamente salir y el *desamparo* de quien se sabe fuera de la línea de vista de todos los "otros", las identidades posibles son identidades deterioradas, deben partir de una *discapacidad* que ha sido socialmente producida. Ambas marcas, la del estigma y la del desamparo, aparecen fuertemente entrelazadas con la configuración social que inviste el territorio que se habita, el barrio maldito del que los demás desconfían.

Los barrios observados constituyen apenas un punto en el mapa

posible. Pero la fuerza con que se hicieron presentes estas dos formas de posicionarse en la escena general —estigma, desamparo— abren un interrogante sobre el estatuto y el alcance empírico de ciertas nociones que, si bien distintas entre sí, han tenido una difusión en América Latina igualmente amplia: me refiero, por un lado, a la idea de una ciudadanía desterritorializada y, por el otro, y en contraposición, a la del valor específico de los microescenarios locales como lugares de peculiar resistencia a los macropoderes, o bien de privilegiada aptitud para intervenciones políticas democratizadoras.⁷ Los dispositivos de la

⁷ La noción de desterritorialización en el sentido referido tiene un ejemplo representativo en el reciente trabajo de Beatriz Sarlo, *Escenas de la vida posmoderna*. Buenos Aires, Ariel, 1994. Con más sistematicidad han trabajado el tema Ortiz, Renato, *Mundialização e Cultura*, San Pablo, Brasiliense, 1994, y García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas*, México, Grijalbo, 1990. (En este último caso, la noción de una ciudadanía global reconoce marcados matices.) La edición No. 41 de la revista *Diálogos*, Lima, Felafacs, marzo de 1995, compendia, en alguna medida, el estado del debate.

Respecto de las apreciaciones sobre el valor de las intervenciones a nivel comunitario, la bibliografía es extensa y suele orientarse básicamente a la problemática de las políticas sociales en el marco de las crisis del estado. Puede consultarse: Bustelo, Eduardo S. e Isuani, Ernesto A. (eds.), *Mucho, poquito o nada. Crisis y alternativas de política social en los '90*, Buenos Aires, Clepp/Unicef/Siglo XXI, 1990; Thompson, Andrés (comp.), *Público y Privado. Las organizaciones sin fines de lucro en la Argentina*, Buenos Aires, UNICEF / Losada,

moda, tal como ocurre con el concepto de globalización, han puesto a circular estas ideas con una notable labilidad en sus límites teóricos y en sus alcances empíricos, más allá de las precisiones con que fueron, tal vez, elaboradas.

La inclinación a adoptar uno u otro sistema de referencias (local/global), a veces de manera enfática, parece vincularse con la tendencia a pensar la identidad social como interiorización más o menos directa de los atributos de los que aparece investida. Así, en un caso, pueden sobrevalorarse los que derivan de un sistema simbólico planetarizado (ropa, palabras, música, rutinas, etc), y entonces la "identidad" carecerá de territorio. O bien, en el otro, los atributos que se privilegien serán los que derivan de las negociaciones cotidianas bajo las reglas de la vecindad, y entonces el barrio puede aparecer como una unidad política mínima de resistencia a la dominación.⁸ (Retomaremos más adelante el tema.)

1995: Isuani, Ernesto *et al.*, *Estado democrático y política social*, Buenos Aires, Eudeba, 1989. Dos trabajos que se encuentran probablemente en la base de estas orientaciones son: Borja, Jordi *et al.*, *Descentralización del Estado. Movimiento social y gestión local*, ICI / FLACSO / CLACSO, Santiago 1987, y Stokes, Bruce, *Helping Ourselves. Local Solutions to Global Problems*, Nueva York/Londres, W. W. Norton & Co., 1981. Agradezco a Ricardo Terriles el apoyo brindado en el trabajo con estos materiales.

⁸ En el campo de los estudios de comuni-

Los resultados con los que, por nuestra parte, nos hemos encontrado no se inscriben con facilidad en ninguno de ambos sistemas de referencias y, por tanto, lo que ocurre en los barrios observados no puede explicarse reduciendo sus términos a ninguna de ambas posturas; ni a la que gira en torno a las identidades globalizadas (desterritorializadas) ni a las que suponen la fuerza contundente de lo local. Por el contrario, se trata de hacerse cargo de, e indagar por, las múltiples articulaciones entre la socialidad inmediata y la oferta televisiva, entendiendo que cada uno de ambos, en cada caso particular, tiene al otro como su condición insoslayable de producción.

Valga aclarar que con la noción de articulación no intentamos implicar un simple *mix* de elementos fijos, sino más bien la posibilidad de la producción de una gama de fenómenos diversos. Las operaciones de articulación se realizan bajo condiciones concretas y específicas, y de ellas depende, en buena medida, la variada calidad de las consecuencias. Bajo esta óptica, la identidad social no viene dada, por ejemplo, por los consumos en los que se participa, sino por la intersección entre estos consumos y el

cación, esta última visión cobró un cierto auge luego de las referencias que en ese sentido realizara Jesús Martín Barbero en su *De los medios a las mediaciones*, publicado en 1987 por Gustavo Gili, Barcelona.

propio lugar imaginario desde el cual se los realiza. Desamparo y estigma son precisamente posicionamientos que resultan de estas situaciones relacionales y, en virtud de los cuales, puede tanto terminar imitándose a Madonna –por decir– como al mismo tiempo participando en una reunión de Comisión Vecinal: conectarse a una institución política local para negociar clientelísticamente el propio apoyo a cambio de algún beneficio particular, y emular a las estrellas para, en el baile de esa noche, dejar de ser quien se teme efectivamente ser.

No pretendemos –y lo veremos enseguida– liquidar en esta frase la relación de sentido que cualquier grupo de televidentes pueda establecer a través de la pantalla con Madonna o los símbolos que fueren. Las relaciones identitarias, desde nuestro punto de vista, tienden a aparecer y a operar por lo general, si se permite la figura, como un “pastel” de sistemas de relaciones complejos y enlazados que resultan a la vez: a) superpuestos; b) relativamente autónomos y, por tanto, diferenciados; c) considerablemente codificados, aunque d) abiertos en tanto que siempre incompletos, y e) a la vez dinámicamente interconectados.

Pero si el eje de nuestras reflexiones es lo que Bourdieu llamaría el sistema de disposiciones para la acción... de carácter o consecuencias políticas, lo hallado deja poco lugar a las idealizaciones: cierta po-

breza predominante hoy, o sus aspectos más irrefutables, aparece más bien como un disparador de tensiones en la constitución identitaria y, por tanto, en las disposiciones que podría basamentar, carentes de cualquier modalidad de resolución lineal o “natural”.

Marginalidad no sería sólo un concepto de la sociología en boga sino también el nombre de lo subjetivamente vivido como resultado de una situación relacional corrosiva. Es, en definitiva, el nombre de la propia identidad en ese deterioro, desde el punto de vista de sus vinculaciones *prácticas* con el espacio social. La marginalidad pone de manifiesto, en este sentido, una mirada del Otro en la que es difícil reconocerse positivamente. Las nuevas formas de la opresión no han encontrado ni podrían encontrar, entonces, su Leopold Senghor que les descubra la belleza, a la manera de aquella negritud sustancializada que invocaba el poeta senegalés y que tanto contribuyera al “*black is beautiful*” de las luchas negras en los Estados Unidos.

Veamos ahora otras dimensiones del asunto.

Resultado dos: el mundo de la televisión

Con este anticipo, es posible adivinarlo: la supuesta nube massmediática no era tal nube, ni el mundo que propone parece irritar a nadie.

Muy por el contrario. Los “no-lu-

gares"⁹ de las referencias massmediáticas configuran precisa y paradójicamente la espacialidad por la que transitan y se reorganizan en una medida apreciable los sentidos de la vida social, más allá de las determinaciones (restricciones) del barrio como *lugar* que, en cambio, devuelve a una situación en la que opera esa suerte de retaceo de cualquier identidad social reivindicable.

Esta sugerencia implica, en rigor, dos afirmaciones previas:

- una, los indicios con los que nos encontramos hablan de una relación de proximidad con las referencias massmediáticas y,

- dos, no hablan de ninguna *oposición* ni contraste de ella con el mundo de la socialidad cotidiana al estilo de "el choque de dos mundos" porque no trabajan en el mismo registro de lo vivido.

Numerosos pobladores de los

barrios indagados ofrecieron indicios suficientes para pensar que en esa espacialidad televisiva encuentran, por ejemplo, la posibilidad de recuperar y definir –ante ellos mismos– la legitimidad de una representación social que, por lo común, no encontraban en los punteros corruptos o en los dirigentes vecinalistas más cercanos.

En términos concretos: más de un héroe de película, reiteradamente el protagonista de *Grande Pá*, Arturo Aráoz, de modo estremecedor hasta Corky, junto a, por supuesto, Susana Giménez, Francachela u otros, constituían los elegidos a la hora de conversar sobre las referencias válidas para afrontar los problemas de la vida en sociedad, incluidos centralmente los que derivan de sus asimetrías de poder, o bien al preguntar quiénes quisiéramos que gobiernen, quiénes nos gustarían como nuestros representantes, quién dice las cosas con las que estoy de acuerdo o quién las hace.¹⁰

Cada uno de estos nombres, sin embargo, no era el de una figura elegida ingenuamente para hablar

⁹ Véase Marc Augé, *Los "no lugares"*, Barcelona, Gedisa, 1993. Por ejemplo, en pp. 85-86, y en referencia a *L'invention du quotidien*, de Michel de Certeau, dice: "Certeau no opone los 'lugares' a los 'espacios' como los 'lugares' a los 'no lugares'. El espacio, para él, es un 'lugar practicado', un 'cruce de elementos en movimiento': los caminantes son los que transforman en espacio la calle geoméricamente definida como lugar por el urbanismo. [...] 'El espacio sería al lugar [Certeau d.] lo que se vuelve la palabra cuando es hablada, es decir, cuando está atrapada en la ambigüedad de una ejecución, [...] presentada como el acto de un presente (o de un tiempo) y modificada por las transformaciones debidas a vicinidades sucesivas' ". En rigor, son múltiples las referencias de interés para nuestro propósito en la obra citada.

¹⁰ Para el trabajo de campo realizado tanto en Santa Fe como en Paraná, se organizaron grupos focales de discusión *in situ*, con encuentros repetidos (24 en total) y con reactivos icónicos, por distintos segmentos poblacionales. Por separado, se hicieron también entrevistas estructuradas abiertas, con codificaciones posteriores para una cuantificación que permita observar grandes tendencias, sobre una muestra por cuotas de 200 casos efectivos.

de las propias historias ficcionales o farandulescas. Por el contrario, se las seleccionaba para traerlas metafóricamente al escenario de los conflictos reales y allí significarlas.

Claro está que, en esta suerte de Olimpo de stars-system y en el campo de cuestiones como las planteadas, los periodistas de renombre –y en especial los conductores de programas de opinión– ocupan un lugar destacable, llámense Neustadt, sus émulos locales, u otros. Esto era casi previsible y constituye, a nuestro entender, ese “efecto demostración” que no hace más que reproducir, en definitiva, las rutinas operatorias del propio discurso televisivo, con sus “doña rosa” incluidas, por boca de porciones de la misma audiencia.

Pero ante los testimonios recogidos es virtualmente imposible no asumir como pistas hacia una problemática nueva una doble indicación que surge de ellos:

- por un lado, la presencia contundente de las otras figuras, aquellas que, como las ya citadas, no parecerían a primera vista pertinentes, es decir, que ningún entrevistado supone que es lo que “debe ser dicho” y a las que, sin embargo, se evoca con una intensidad que supera a la puesta en juego para nombrar cualquier personaje previsible;
- en segundo lugar, la unidad de “textura” que en definitiva se establece entre unos y otros (esa unidad por la que nos inclinamos hace un instante a integrarlos en un mismo Olimpo), independientemente de

que unos entrevisten, por decir, a una madre que se pelea *realmente* con el esposo en Ottawa (*caso Daniela*) y que otros aconsejen a las “chancles” sobre cómo enfrentar un enredo de comedia (*Grande Pá*).

Comentario dos: los alcances de la ficción

El espacio televisivo ofrece los símbolos para *una cierta* reconstrucción de la identidad social y política, y lo hace a partir del debilitamiento de la circulación social relativa de aquellos otros símbolos que permitían tradicionalmente definirla en los territorios cotidianos: el oficio, el sindicato, la unidad básica, etcétera.

Aún más: si el espacio televisivo ofrece estos símbolos, lo hace, de manera relevante, a través de los personajes de la ficción, así como en la “ficción” que descarga sobre otros personajes de su elenco visivo (conductores de entretenimientos, entrevistadores, etc.). La cuestión tiene su peso en tanto vincula a la relación que –expresado en términos habituales– la “conciencia” de los actores mantiene con los que son los materiales mismos de sus “representaciones” posibles.

Resultaría por ello, a mi juicio, muy poco fértil reinscribir la interpretación del llamado consumo televisivo, en este contexto, en la idea de un dispositivo de fuga hacia lo “irreal”, o de alienación frente a las condiciones reales de existencia,

por decirlo de acuerdo a la terminología más clásica. Ni siquiera se trata, a nuestro entender, de un extrañamiento respecto de los propios compromisos con el mundo en que se vive, como tan habitualmente tiende a pensarse. (Habría que preguntarse si estas presunciones corrientes no provienen de una definición iluminista de ese "mundo-en-que-se-vive".)

Nada de eso. Más bien parece tratarse de la delgada y ambivalente posibilidad que queda para *mantener* ese compromiso. Detengámonos un instante en esto que puede parecer una sutileza, pero a través de lo cual, sin embargo, se construyen efectivamente vías alternativas para la intelección de las relaciones entre el plano de lo objetivamente instituido y el plano de lo imaginario.

Las teorías de la "fuga" continúan estando ampliamente difundidas entre amplios sectores intelectuales y progresistas. Sus derivaciones son múltiples, más allá de la televisión "idiotizante". Piénsese, por ejemplo, en la calificación de "distracciones" de los "verdaderos problemas" con que frecuentemente se alude a distintos recursos del capitalismo contemporáneo.

En rigor, estos razonamientos se nutren de y remiten a, en última instancia, dos genealogías una vez más emparentables: por un lado, las tesis de Freud sobre los procesos de pérdida y/o sustitución parciales de la realidad ("fuga" es, en ocasiones, el término que utiliza) cuando ella daña gravemente los

deseos del sujeto; por el otro lado, las clásicas críticas de Feuerbach y el joven Marx a la religión en Alemania.

Respecto de estas últimas, creemos que su marca requiere de mayor señalamiento por cuanto, a esta altura del siglo, es menos reconocida su presencia. Pese a las analogías que podrían encontrarse, salvadas todas las distancias, nos inclinamos a pensar que el análisis debe ser sustantivamente otro.

Concretamente, se trata de pensar en dos criterios discriminatorios antes de trasladar de manera automática –y aún sin advertirlo– la lógica de aquella crítica. A saber: a) de qué manera posicionan al actor las relaciones imaginarias establecidas frente a las relaciones reales de poder; b) a operar en qué mundo y de qué modo están destinadas estas configuraciones imaginarias.

En el caso clásico, el posicionamiento construido desde lo religioso entre los campesinos alemanes era de sumisión y no de resistencia al poder, y las configuraciones imaginarias propiciadas por el credo estaban orientadas a "operar" en la otra vida y no en ésta. En ésta, ayudaban por el consuelo o los milagros, lo que permitía a la Iglesia operar sin comillas a favor de la legitimación de intereses concretos.

Estas características se comprenden, bajo la óptica de lo ideológico, como operaciones discursivas disciplinarias propias de una dominación estructural de clase. En otros numerosos ejemplos (y en

América Latina sobran), las ideas de "fuga" o "alienación" vienen señaladas simplemente desde un diagnóstico *iluminado* o dogmático de organizaciones políticas, sobre las formas que debe asumir la "conciencia" del otro. Dogmatismos de este tipo son, empero, los que más impacto han tenido en nuestros esquemas conceptuales corrientes sobre las relaciones que "deben tenerse" con la realidad.

En cualquier caso, la noción convencionalizada de fuga de lo real supone que es allí, en el campo de las condiciones materiales de las que presuntamente se escapa, donde el actor podría en cambio enfrentar y transformar los obstáculos que atentan contra su propia integridad, en tanto que en el lugar al que se fuga no hay más que consuelo por la negación o por vía de una conciliación falaz.

Pero lo que ocurre en el caso que nos ocupa es más bien otra cosa, a saber, que los actores no *escapan* de nada sino que, por el contrario, buscan y encuentran en el espacio de los signos televisivos un terreno en el que, a través de configuraciones marcadamente metafóricas, definen sin embargo el sentido social de la propia vida y disputan imaginariamente por sus horizontes.

No desentendemos, precisamente, el carácter imaginario de esta batalla, con todo lo que ello conlleva. Pero, del mismo modo, vale la pena a la inversa que prestemos atención al recurso que se hace a la dimensión de las relaciones imagi-

narias para implicar una impugnación a *lo que es real*, y para asumir una posición frente a ello.¹¹ La articulación entre ambas dimensiones constituye lo singular de la situación.

La carga de tipo estigmática opera en aquellas situaciones político-sociales en las que debe responderse desde y por la mitología de un origen o con apego a sus códigos. En conexión con ella, la *tevé* puede jugar, como señalamos, un rol significativo. Las mismas jóvenes fans de Madonna –para seguir con el argumento– no sólo la toman para tratar de borrar sus propias marcas de origen y "desapercibirse": también incorporan con su figura formas de discurso a través de las cuales organizan, regulan y significan de nuevos modos sus propias transgresiones, o sus percepciones de la Iglesia Católica, o sus fantasías sobre lo que implica ser mujer, etc. Entonces vale la pena no ser reduccionistas.

¹¹ Pese a otras deudas con las orientaciones lacanianas (en ningún caso, de estricta adscripción), conviene aclarar que respecto de la noción de imaginario constituyen para nosotros referencias teóricas de importancia las que ofrecen tanto la fenomenología sartreana como la propuesta de Castoriadis. No estamos totalmente convencidos de que, como señala Castoriadis, el carácter especular de la noción lacaniana de imaginario implique su no productividad. En cualquier caso, en nuestros términos, se trata de una dimensión decisivamente productiva y no solamente re-productiva de la vida social.

El fenómeno de la *televidencia* ofrece un campo para indagaciones fructíferas en torno a las relaciones y significaciones que los hombres y mujeres corrientes construyen con sus propias fantasías. Cabe preguntarse, por ejemplo, si el mundo de los personajes televisivos, el de la extensa literatura semanal sobre sus éxitos y desventuras, y el de las *propias situaciones ficcionales* a través de las cuales la audiencia los reconoce, no podrían constituir una extensa superficie de recursos alegóricos que orientar significan la vida concreta.

Paul Veyne sostiene largamente una tesis de este tipo en relación al mundo mitológico de la Grecia clásica: a diferencia de lo que ocurriría luego, en la cristiandad, dioses y héroes estaban destinados a significar aspectos de la vida al pie del Olimpo y no en su cima. La diferencia, añadimos nosotros, es que en aquel caso, los soportes de la alegoría eran orales o escultóricos.¹²

¹² Nos referimos a *¿Creyeron los griegos en sus mitos?*, del citado Paul Veyne. [Hemos dispuesto de la edición de Granica, Barcelona, 1987.] Por ejemplo, en pp. 108-109, se lee: "Es así imposible que un mito sea enteramente mítico. Los griegos han podido criticar a las fábulas en el detalle pero no desconsiderarlas totalmente. El único debate era decidir si la mitología era verídica sólo en parte o totalmente. Los viajes de Ulises son un curso de geografía y la leyenda de Minerva naciendo de la cabeza de Júpiter prueba, según Crisipo, que las técnicas son conducidas por la palabra, cuya sede es la cabeza. El mito es verídico, pero en sentido figurado; no hay una verdad

¿Son propiamente de la *tevé* los diversos efectos de sentido que su dispensario simbólico propicia? ¿Corresponde que le demos las gracias o le carguemos las culpas por propiciar transgresiones o reforzar estigmas? Creemos que no. Salvas todas las distancias, sería casi como preguntarnos si es culpable el castellano de las cosas que decimos. Pero, y por lo mismo, de ningún modo es por ello la *tevé* un factor neutral, inocente o de mera contingencia. Ningún sistema ni régimen de signos —tampoco el castellano— es inocente ni exterior a las relaciones sociales en las que se produce. Sustancializar uno de los elementos de la vida social (en este caso, la *tevé*, su red de signos), en abstracción de los otros con los que justamente al articularse se define, es una vieja y equivocada tentación en las ciencias sociales.

De todos modos, es posible que los fenómenos que describimos constituyan sin más una novedad sustantiva de la realidad contemporánea, propia de un *efecto pantalla* que "virtualiza" los términos de la vida social, y que éste sea precisamente el carácter específico del lenguaje televisivo. Es una alternativa teórica que no debe desecharse, y menos aún cuando nos encontra-

histórica mezclada con mentiras: es una elevada enseñanza filosófica íntegramente verdadera a condición de que en lugar de considerarlo literalmente se vea allí una alegoría".

mos en los umbrales de un uso generalizado del ciberespacio.

Pero también cabe otra posibilidad, y es la de pensar que el problema no es tan sólo empírico sino también teórico, y que lo radicalmente nuevo de la situación es poder dejar atrás en el análisis límites conceptuales impuestos por unas ciertas tradiciones "sociologistas" respecto de la vida del hombre común, sus procesos de subjetivación, y la construcción de sus sentidos.

Dicho de otro modo: ¿cuál es el papel que cumplen en la vida social las relaciones que los actores sostienen con los propios componentes fantásticos de su representación de las cosas? ¿Es éste un factor *empíricamente* novedoso, resultado de las nuevas tecnologías mediáticas, o en cambio podemos reencontrarlo bajo distintas formas en diversos modelos civilizatorios? ¿Qué decir, por ejemplo, si retrocedemos diez siglos, del papel cumplido en la vida social por el sentido que la comunidad asignaba a las aterradoras imágenes de lo que se suponía que el infierno efectivamente era?

Durante buena parte de este siglo, la teoría social ha estado dominada por lo que Bourdieu o Giddens denominarían tendencias "objetivistas", denominación que le cabe a programas de investigación tan distintos como el conductismo, el funcionalismo americano en las líneas que siguieron, en particular, a R. Merton, así como el marxismo y

el estructuralismo francés. Pero en las décadas recientes se ha ido afirmando una tendencia a reincorporar, desde distintas ópticas, la problemática de la subjetividad –su producción– en el análisis de los problemas sociales. De maneras distintas, los propios Bourdieu y Giddens son ejemplos de ello. La problemática planteada incita a profundizar estos caminos.

Pero volvamos todavía por un instante al punto en el que habíamos dejado a nuestros barrios.

Comentario tres: familiaridad, impotencia y goce

Más allá de los aspectos referidos a las identidades político-sociales, los testimonios obtenidos muestran una inscripción amplia de la subjetividad de los entrevistados en el mundo massmediático: el universo de la *tevé* constituye un lenguaje por el que los posicionamientos imaginarios de los entrevistados emergen y se expresan con una suerte de "comodidad" llamativa.

Decir que la *tevé* es y propone "un lenguaje" no remite a un léxico. Se trata, antes bien, de complejos "ideogramas", significantes compuestos por situaciones, figuras, eventos, relatos. Lo cual, a su vez, supone pensar en el mundo de la pantalla como un discurso que se inscribe en dos registros diferentes, sólo uno de las cuales –y tal vez el de alcances más restringidos– será

aquel al que aluden nociones en boga tales como "transparencia", "inmediatez de lo real", etcétera.

Contra lo que pudiera pensarse –y contra lo que nosotros mismos pensábamos antes de estos resultados– el mundo que pasa por la pantalla no se presenta como la ilustración por lo opuesto de las propias imposibilidades, como la ventana a un universo restrictivo que examina los requisitos que cumple o no el aspirante antes de facilitar su acceso. Rara vez los entrevistados asumen a la tevé como un interlocutor que mida, y muchos menos desnude, las distancias efectivas que los separan de esa otra "realidad" que la pantalla evoca. En un cierto y delicado sentido, *no hay tal realidad, son imágenes*.

A diferencia de los espacios arquetípicos de la modernidad, los del mundo de la pantalla parecen estar así permanentemente dispuestos, en la percepción de nuestros entrevistados, a extenderse hasta las características del que todavía está afuera –es decir, de cada uno de ellos– para abarcarlo. No se define por un sistema de distinciones y reglas que *preserva*, sino que, por el contrario, se define por la posibilidad infinita de incorporación e *indistinción*. La pantalla es tomada pues como lo que ella misma pretende, como la auténtica sede del ecumenismo contemporáneo. Somos nosotros, en todo caso, analistas, los que pensamos sus restricciones, en tanto nuestra lógica –representacionista al fin– reclama

por las correlaciones perfectas y logocéntricas entre lo figurativo y lo real.

Que este mundo de referencias massmediáticas tienda a recodificarse y transformarse en un mundo propio –o en parte de él– es también una afirmación que no requiere argumentarse. El completo discurso publicitario se sostiene sobre esta suposición. El problema en todo caso radica en discriminar las modalidades con las que es apropiado por los televidentes. En nuestro caso, lo que resulta significativo es el habernos encontrado con una lógica de apropiación diferente a la que concita la publicidad.

La publicidad implica, en el receptor: a) apropiarse... de una carencia que, b) se supone será "resuelta" en el futuro, c) bajo el mismo formato individual en el que se presentó, y d) a través de la movilización de un deseo que traslada a un nuevo objeto el peso de otras carencias inconscientes.

Lo que observamos es que, junto a todo ello, *también* ocurre por parte de los televidentes: a) una apropiación de la oferta televisiva en tanto que puros recursos simbólicos, b) apropiación que parte de, y apunta a, lo que denominaríamos la indole *social* del posicionamiento del entrevistado en ese espacio multidimensional que habita; c) que se realiza desde el presente, en el presente y para el presente, y donde, por lo tanto, d) las relaciones imaginarias de sentido se superponen al juego del deseo –taponándolo, di-

ría Lacan, impotenciándolo agregáramos— para derivar bajo las reglas de la misma oferta como formas de goce que se satisface allí mismo, en rigor, dejando todo como está —o a lo sumo pretendiendo su propia prolongación/repeticón— cada vez que el actor se vuelva hacia ellas.¹³

Así, aquellas identidades castigadas por la discapacidad en el ámbito del propio territorio que se habita y de sus relaciones más próximas, ni se diluyen ni aparecen “robadas” por el ogro (¿Otro?) global: encuentran otro terreno, despegado de las dimensiones prácticas de la vida inmediata, *gozoso*, para nuevas definiciones relacionales y disposiciones reciprocas.

La socialidad inmediata en el barrio aparece crecientemente vaciada de gratificaciones: es el lugar de las batallas perdidas, de la confrontación con las restricciones “materiales” de la propia ubicación, del mañana oscuro. La dimensión de esa *cuasi* socialidad imaginaria propuesta por la pantalla y a cumplirse en su dimensión virtual es, en cambio, el espacio en el que la ima-

ginación social puede derivar siempre entre nuevas referencias de sentido sin más límite ni condena que seguir derivando. Cabe la pregunta: ¿es posible, y pese a los límites señalados, pensar *políticamente* los itinerarios de la imaginación?

En otras palabras: ¿hasta qué punto o de cuál manera estas nuevas definiciones relacionales pueden incidir efectivamente en una escena social de cuyos aspectos más inmediatos sin embargo se despega? Lejos de cualquier optimismo, nuestra conjetura es que se trata pese a todo de un modo de operar en relación con ella, un modo a la larga *político* que es propio del orden *político* contemporáneo.¹⁴ Muy probablemente, un modo exiguo, extraordinariamente mediado, ajeno a cualquier épica transformadora en cuyas tonalidades parecen habernos educado 200 años de batallas más o menos frontales. Pero entiéndase: tal vez no estemos tampoco en condiciones de quitar valor a estos intersticios de una historia que se nos presenta esquivada.

Por último, quisiera abordar un par de cuestiones de un corte más general que suelen anudarse en torno del debate de estos procesos.

¹³ Nos inclinamos a pensar que el deseo que se asocia a los consumos simbólicos contemporáneos no cumple un único trámite. Siguiendo la orientación de Lacan, podría conjeturarse que buena parte de la relación televidente/pantalla, más que placentera o movilizadora es de goce. La observación no carece de importancia: entre otras diversas consecuencias, podría analizarse de un modo radicalmente distinto lo que el rating implica, así como también los indigeribles latiguillos acerca de “lo que el público quiere”.

¹⁴ Sostenemos esta tesis en “Más allá de la videopolítica: de las razones a los imaginarios”, ponencia presentada en las V Jornadas Académicas de Comunicación Social, UNR, Rosario, octubre de 1995.

Primero: el poder, la homogeneidad y lo autóctono

Por lo común, la reflexión sobre lo «global» parece cobrar vigor en tanto que se opone a lo local como concepto y en tanto que, antes que ello, parece amenazar su existencia práctica. A la inversa, las nuevas preocupaciones por cada *locus* específico se construyen y validan contra un fondo al que se supone en vías de arrasar las diferencias de modo abrumador, y generalizarlo todo.

En el trasfondo de esta contraposición global/local está la idea de que la diversidad nace de la realización de esencias, de un despliegue de lo intrínseco, mientras que la intervención exterior sobre lo aborigen es homogeneizante. La lógica que aquí subyace requiere suponer a la diferencia como resultado de la autoctonía.

En torno a esta noción subyacente suele jugarse buena parte de las resonancias políticas que provoca la llamada globalización. Es lo que llamaríamos la postura demonizante. Nos interesa referirnos a ella en la medida en que las demonizaciones ocupan el lugar de la crítica, pero en rigor la obturan.

A pesar de considerarse andamiajes conceptuales ya superados, creemos que lo que está en el centro de esta postura es una persistencia en la sustancialización de los fenómenos sociales y una idea positivista de los problemas del poder. Ninguna duda cabe, claro está, de que toda práctica de dominación

tiende de modo deliberado, o conlleva de manera implícita, a la generalización y a la homogeneización. La mirada que suscita la operación de dominio es por definición homogeneizadora de los objetos sobre los que avanza. Pero llama la atención cómo se detienen en este punto las estrategias discursivas de la tesitura que criticamos. Porque la dominación supone todo lo dicho, pero no sólo ello. Nuevamente pareciera que se procura volver metafísico el orden de las cosas para cancelar su conflictividad, su movimiento, su apertura.

Cualquier sociedad, aun en relativo aislamiento, se organiza y, en último término, homogeneiza, en relación con las propias prácticas de dominación que su estructura implica, sean exógenas... o endógenas. La definición misma de estos términos (interior, exterior) viene producida como un acto de poder y desde sus estrategias de delimitación. En rigor, no hay realidad social alguna que escape a las redes de la dominación, es decir, a los actos de intervención violatoria de "lo que hubiera sido de otro modo".

No hay, por tanto, *esencias* autóctonas sino miradas que resisten el dominio y buscan "purificar" lo avasallado. Ha sido más bien el romanticismo del siglo XIX quien instaló el mito de un *Geist* en estado puro, tal vez como revivificación imaginaria de lo perdido ante las turbulencias avasalladoras de la revolución industrial.

Por su parte, lo "abortigen" (como

relativo *por origen* al territorio que habita), es un concepto que se delimita históricamente del mismo modo en relación con un exterior, y en concreto desde un Occidente europeo en expansión que descubre la otredad como diferencia que puede (o debe) ser violada, poseída.

Se desprende que el efecto generalizador del dominio es una función de las relaciones de fuerza en juego, de la selección de los campos de batalla, del desarrollo específico de las luchas, las superficies que articula, etcétera.

Así, y contra las simplificaciones legítimamente panfletarias del liberalismo y del marxismo del siglo XIX y buena parte del XX, lo cierto es que por petición de principio las operaciones de dominio nunca alcanzan plenamente su cometido. Optamos por llamar a estas operaciones y a las luchas que desata, procesos hegemónicos o de lucha por la hegemonía.

Nos importa afirmar, entonces, que los procesos hegemónicos constituyen, a un mismo tiempo, procesos que imponen homogeneidades así como un verdadero sistema de producción de nuevos campos de diferencias. La diferencia no es hija de esencias sino de contactos, de cruces, de intercambios, de luchas. El asunto será preguntarse en cada caso, en cada escenario, en cada proceso, cuáles son esos nuevos campos y cómo se demarcan. Valga la pregunta para el proceso que nos ocupa, el de la globalización de las comunicaciones.

Segundo: los significantes y las prácticas

Ahora bien, ¿nombramos efectivamente algo nuevo cuando hablamos de globalización en relación con los procesos culturales, tal como aquí se invoca? Carezco de una respuesta que me satisfaga de mancha plena. Pero la escena massmediática y massmediatizada a la que aludimos como red de interconexiones no es, en último término, sino *una red de signos* que todo lo incluye, cuyo funcionamiento podría inteligirse, en rigor, como el de la semiótica ilimitada. Al menos "en un aspecto de ella", diría Peirce, si se nos permite el humor.

Entendemos que esto es lo que, en definitiva, afirma la ya clásica sentencia de Eco según la cual la televisión *construye* lo real. Y entonces, nada demasiado novedoso habría en el asunto, salvo nuestra propia mirada, y la extensión tangible —efectivamente "*ilimitada*" en la vastedad planetaria— de la nueva superficie semiótica.

Lo radicalmente corrosivo que cabe señalar, sin embargo, en torno a esta globalización cultural es la posibilidad de que aquello que algunos apuntan como un cambio epistemológico que se registra en ciertas orientaciones teóricas, más bien pueda constituir lo que en términos foucaultianos sería un *cambio de episteme*.

Desde ese punto de vista, no sería tan sólo para la filosofía o para la teoría social que lo real y su ver-

dad se transponen al plano de las significaciones y sus procesos constructivos, sino que para el común de los mortales esta red global de signos tiende a borrar de manera progresiva y cuasi "naturalmente" sus referentes.

Lo que Deleuze y Guattari llamaban *desterritorialización* desde el campo de los signos¹⁵ sería así la forma social ampliada de lo que unos años antes y desde una tesitura claramente adversa, Perry Anderson señalaba como la exorbitancia del lenguaje¹⁶ en las formulaciones teóricas estructuralistas y,

en particular, posestructuralistas. La exorbitancia del lenguaje no resultaría de este modo un problema de la teoría sino de la realidad *globalizada*.

La tendencia a este "borramiento" de los referentes supondría formas de vida social marcadas por una suerte de *estallido de las relaciones imaginarias* (entendidas como esas relaciones de sentido que se establecen *con* y *en* lo que viene dado, desde cada posición subjetivamente construida), o una suerte de brusca ampliación en la capacidad de la deriva (el "juego infinito de los signos" a que aludía Derrida hace 30 años).

Pero en rigor, hablar de este "borramiento" vale apenas para esbozar de un trazo el conjunto de efectos sociales de sentido que parecen advenir en este contexto. Tal vez corresponda más bien hablar de un proceso específico en el marco de esta brusca planetarización de la semiosis. Me refiero a la creciente y ya inmoderada desproporción entre dos magnitudes que, durante siglos, se habían mantenido como una ecuación relativamente estable y diríamos que hasta armónica, a los ojos de nuestra propia cultura: la del universo de los significantes en el que nos movemos por un lado y, por el otro, la del espacio práctico que nuestros cuerpos son capaces de experimentar y de abarcar, y al que buscamos investir de esos significantes con la ilusión de restituirle un centro y una verdad.

En cierto sentido, la llamada

¹⁵ Véase "Rizoma", en *Mil Mesetas*, Pretextos, Valencia, 1988 [ed. francesa de 1980]. No es obviamente un texto del que puedan extrapolarse sencillamente unas frases. Pero recordamos, entre otras (p. 16): "El libro no es una imagen del mundo, según una creencia muy arraigada. Hace rizoma con el mundo, hay una evolución paralela entre el libro y el mundo, el libro asegura la desterritorialización del mundo, pero el mundo efectúa una reterritorialización del libro, que a su vez se desterritorializa en sí mismo del mundo (si puede y es capaz)". Cabe de todos modos subrayar que para Deleuze y Guattari no cabría pensar en actores sociales rizomáticos porque no cabría pensar, propiamente, en actores.

¹⁶ Véase *Tras las huellas del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1986. En p. 45: "[...] la demarcación de un espacio básico en el que las teorías estructuralistas y posestructuralistas pueden unificarse como una serie de posibles movimientos u operaciones lógicas dentro de un campo común. [...] [En este sentido] La primera operación está relacionada con lo que podríamos llamar la *exorbitancia del lenguaje*" [cursivas en el original].

realidad virtual, procurable mediante equipamiento informático conectado a cascos, visores y guantes, es una suerte de tributo metafórico que la tecnología rinde al curso de las cosas, y se rinde a sí misma. Más claramente: todo ocurre como si las tecnologías audiovisuales multiplicaran radicalmente la densidad simbólica del mundo que habitamos al tiempo que tienden a reducir las modalizaciones prácticas de la experiencia de lo vivido.

En esta perspectiva, habría algo más que, siempre en términos conjeturales, cabría plantearse: si acaso las relaciones imaginarias que se mantienen con este universo visivo que atraviesa la pantalla no están –todavía– relativamente menos reguladas por la institución social de una gramática específica (y por la imposición social de las restricciones que esta gramática sintomatiza) en comparación con el caso convencionalizado del lenguaje oral. Como si el “orden simbólico” capaz de regular nuestras nuevas relaciones imaginarias estuviera apenas en proceso social de institución.

En este haz de factores posibles se asientan, tal vez, las tentaciones a pensar en la nueva “libertad” del habitante de la aldea global, su capacidad para desplazarse imaginariamente en el espacio simbólico y, en él, producir opciones, definirse a sí mismo, etc. Una libertad precaria, que si no padece las restricciones de lo real es porque previamente ha socavado el peso de la dimensión práctica de la vida.

Así, esta libertad novedosa oculta de la manera más sutil el hecho de que necesariamente opera sobre cada vez más abismales asimetrías previas, sobre más desiguales relaciones de poder, sobre más contundentes inequidades, sobre condiciones de producción –si hablamos de semiosis– cada vez más expropiadas. Y cuanto más nos son expropiadas estas “condiciones de producción”, más somos remitidos a nuestra propia dimensión imaginaria, que a su vez ignora radicalmente la expropiación en la que asienta su ilusión de libertad.

Tercero y último: ¿qué disposiciones a la participación?

A partir de algunos indicios ofrecidos por la investigación en curso, hemos intentado hasta aquí sortear ciertas dicotomías típicas con las que la problemática de la globalización suele circular entre nosotros. Nuestro rechazo a estos sistemas dicotómicos (la globalización homogeniza, la globalización democratiza; los microescenarios se desterritorializan, los microescenarios resisten) no busca ningún justo medio para dormir tranquilos.

Más bien, intentamos sugerir que es necesario situar la problemática sobre otras bases, a saber, la del modo en que las distintas “escenas” de la sociedad contemporánea se articulan y “se hablan” entre sí para configurar dispositivos de

sujeción de una potencia desconocida hasta ahora.

En una de estas escenas, el barrio, lo real, no da tregua. En la otra, la de la pantalla, lo real es una ficción. Claro que, anotamos, ficción que sirve para volver sobre lo real, aludiéndolo. No necesariamente para cambiarlo, apenas para intervenir en su superficie de modo de recuperar la posibilidad –en el caso de los sectores marginales– de la propia existencia. Es poco, es algo.

Las tendencias dicotómicas se reproducen a la hora de analizar este mundo televisivo, pieza crucial de la globalidad. Aparecen, así, por un lado, posiciones celebratorias, ya sea por la idealizada capacidad popular de resemantizarlo todo (extraña suerte de "mesianismo de la semiosis" que detiene los efectos del poder instituido), ya sea por la tendencia a la creciente interactividad "democratizadora" de los sistemas massmediáticos y telemáticos. Aparecen, por el otro lado, las posiciones que resultan en cambio condenatorias a partir de una calificación estética, política o ideológica de lo que ocurre en la pantalla.

Tiendo a creer que ambas realizan, de algún modo, el culto al "fetichismo de la tecnología" olvidando su secreto, es decir, olvidando que ella sólo condensa relaciones sociales de enorme desigualdad, y que lo hace desplazando su propio proceso del horizonte de visibilidad.

He aquí, en todo caso, lo grave: la medida en que los códigos massmediáticos –propios de un extenso,

complejo y aceitado "orden semiológico segundo", podría decir Barthes con todo derecho– enderezan entre nosotros esa capacidad para trastocar "naturalmente" brutales asimetrías en la encantadora sonrisa de una estrella.

Para quienes, desde América Latina, alcanzamos en un pasado a concebir otras formas de vida social y política, el futuro de esta sociedad no es de por sí promisorio, ni mucho menos. No sé si acaso sean o no sus características globalizantes la causa de tanta poquedad, o apenas su síntoma. O seamos algunos de nosotros los incapaces de la visión adecuada.

Lo que sí sospecho fuertemente es que el carácter global de este escenario actualiza, como nunca antes, aquella definición que el oscuro Voloshinov daba para el signo como "arena de luchas" hace más de 70 años, cuando la planetarización massmediática no era aún concebible y la moda semiótica ni siquiera apuntaba en el horizonte.¹⁷

17 "La existencia reflejada en el signo no sólo es reflejada sino *refractada*. ¿Cómo se determina esta refracción de la existencia en el signo ideológico? Por la intersección de intereses sociales orientados en distinto sentido dentro de la misma comunidad de signos, es decir, *por la lucha de clases*. [...] El signo se convierte en la arena de la lucha de clases. Esta *multiaccidentalidad* del signo ideológico constituye un aspecto crucial. Gracias a esta intersección de acentos un signo mantiene su vitalidad y dinamismo así como su capacidad de mayor desarrollo" [las cursivas son del original]. En Voloshinov, Valentín, *El signo*

Creo que recuperar hoy esta noción nos es decisivo. No sólo transitan por la arena de los signos los posicionamientos de aquellos que, como nuestros entrevistados, esperan el día que un encuestador los convoca para hacer manifiestas sus configuraciones imaginarias. Se me hace que de modo creciente una significativa porción de la vida social e institucional se torna una sutil filigrana cuyos equilibrios y desequilibrios *políticos* tienden a enhebrarse en este reino simbólico en el que navegan las *opiniones* de la población, en un sentido muy ajeno al del raciocinio que Habermas estableciera para ellas en el nacimiento de la modernidad: son las opiniones —en rigor anhelos, esperanzas, frustraciones— que emergen de intersecciones específicas entre un mundo

visivo, extenso y multiforme, sus significantes, y un orden de los deseos cuyos desplazamientos se operan cada vez a mayor distancia de la esfera de la propia y angosta práctica. Opiniones, por fin, que terminan luego convirtiéndose en *acontecimiento público* a través de los sondeos que las recogen, procesan y difunden.

Cabe pensar, con todo, que si “la arena del signo” constituye cada vez más la nueva zona neurálgica de toda una dimensión de lo social, es posible que allí también hagan centro los nuevos procesos de diferenciación en curso y que allí radiquen, a la larga, las nuevas debilidades de los poderosos en las mismas relaciones por las que nos someten. ♦

ideológico y la filosofía del lenguaje, Buenos Aires. Nueva Visión, 1976, p. 36. La edición original en ruso es de 1930.

