

margen N° 3 - agosto 1993

## Buscando la identidad desde el "mero estar"

Por Jorge A. Huergo

**Jorge A. Huergo.** Profesor de Filosofía y Pedagogía. Docente en la Escuela Superior de Sanidad (Ministerio de Salud y Acción Social Provincia de Buenos Aires, Argentina)

*"Hay que empezar a pensar cómo se  
pueden romper las ataduras del sistema"*

Rodolfo Walsh

(Periodista argentino desaparecido)

Mi propuesta es romper una atadura teórica que se ve excedida por la realidad. En especial, en la época de los requerimientos para incluirnos en un nuevo orden mundial, resulta significativo animarse a pensar desde la indisciplina.

Si bien quiero hacer un aporte para la reconceptualización de la identidad latinoamericana, el abordaje de este problema no lo haré desde una perspectiva estrictamente comunicacional -ya que la fragmentación de las perspectivas disciplinarias se ve superada, abarcada y enmarcada por una realidad integral, que es Latinoamérica.

Además, creo que la cuestión de la identidad latinoamericana abarca y enmarca todas las prácticas y reflexiones situadas en Latinoamérica (sea que reflejen la "normalidad" occidental, que la reconstruyan desde aquí, que la nieguen o que la resistan).

### Desarreglos del orden interpretativo

#### 1. La interpretación "civilización/barbarie" y el disciplinamiento

Como quiso Hegel, la interpretación es el momento del pensamiento reflexivo y no el reflejo de la realidad. Desde la perspectiva romántica, se propuso un esquema de interpretación que sirvió posteriormente a las políticas del positivismo. Esa interpretación encuentra su nudo antes de promediar el siglo XIX, en el ensayo sociológico **Facundo** (1845), de Domingo Faustino Sarmiento -I-, cuando se explica la realidad con la oposición **civilización/barbarie**. Si utilizáramos términos del filósofo de la liberación Enrique Dussel, la barbarie era "**Exterioridad**", era "**Otro**" respecto de la civilización. Con la efectiva arremetida de la modernidad eurocéntrica en América, el proyecto político podría ser simplificado en la tarea de "totalizar al bárbaro".

En la explicación del historiador uruguayo José Pedro Barrán -2-, hay un tiempo de "cultura bárbara" predominante (hasta 1860 en Uruguay) y posteriormente un **disciplinamiento** -que coincidiría con la etapa civilizadora o de totalización-. Este disciplinamiento se produce a través de técnicas (recordemos a Foucault) que tienen que ver con el registro, la vigilancia y la inspección, con la institucionalización, o con el examen -que se remonta a la vieja **inquisitio**, y a través de políticas y prácticas sociales que tienen por objeto cierta homogeneización cultural (y su consecuente control social), donde el supuesto es que "lo civilizado central es mejor" y para lograrlo el camino es el disciplinamiento. Así, el disciplinamiento se extiende de modo hegemónico. En Argentina, este impulso fue dado principalmente con la promulgación de la Ley 1420 de 1884, de educación gratuita, gradual y obligatoria.

Es interesante observar las tesis del pedagogo brasileño Dermeval Saviani -3-, cuando afirma que la escuela tradicional tuvo un carácter revolucionario y estuvo articulada con la construcción de un orden democrático. Podría decirse que -según esta tesis- el disciplinamiento contribuyó al ascenso social de las clases dominadas, en la medida en que -a través de la educación- permitió que los dominados pudieran dominar lo que dominaban los dominadores.

Más allá del valioso e interesante cuestionamiento al prejuicio que dice que "los aportes del positivismo resultaron reaccionarios", Saviani parece dar la espalda a la "exterioridad" de los bárbaros y los considera ya como marginados que -por la educación- serían redimidos de la ignorancia y la opresión.

Quisiera señalar, por lo demás, que esta visión "redentora de los súbditos" -4- condice con el origen histórico del positivismo europeo, que establece un principio de orden (el dato científico) luego de la caída del Antiguo Régimen con la Revolución Francesa, pero no concuerda estrictamente con la dicotomía civilización/barbarie, donde hay un otro que aún no ha llegado a ser súbdito -5-. Y, dicho sea de paso, esta visión muestra cómo el eurocentrismo actúa por superposición, sobre la realidad latinoamericana.

Lo cierto es que muchas veces, anacrónicamente, se ha identificado barbarie con identidad. Esta visión culturalista deviene fundamentalista toda vez que, en función de exaltar un fundamento, oculta el impacto de la modernidad en América Latina.

En verdad, el disciplinamiento tendría dos finalidades:

- a) una ideal, más o menos explícita, que apunta al ascenso de las clases dominadas y su posibilidad de luchar por el poder; y
- b) otra real, más ocultada, que significa por la preparación de un proletariado más o menos instruido y moralizado, que sirviera a los verdaderos fines de los dominadores en la organización nacional -6-. Podría decirse que el Otro, el bárbaro, comienza a ser -desde el disciplinamiento- el pobre, el que no tiene voz. Esto provoca:
  - por un lado, con un interés reivindicativo, la asociación del concepto de identidad con la realidad de la cultura bárbara o, ya disciplinada, la cultura de los pobres;
  - por otro lado, desde la crítica, la percepción de lo que Habermas llamaría profanación -7-, lo que en general en la Escuela de Frankfurt -y en particular en Marcuse- -8- indica la contradicción básica de la "civilización" disciplinaria y totalizante.

Creo que, para responder hoy al problema de la identidad, debe abordarse primero una superación a la falsa disyuntiva **mantenimiento de la barbarie/dominación dentro de la civilización** -que correspondería a una visión de tipo nacionalista restauradora-. Ciertamente, de hecho, el bárbaro era más libre y menos dominado antes del disciplinamiento, y que con el disciplinamiento hay sectores bárbaros que comienzan a ser marginados y que antes fueron Otro. De todos modos, la disyuntiva se supera por su anacronismo; si se afirma el primer término -"mantenimiento de la barbarie"- se ignoraría el efecto del disciplinamiento; por ejemplo, es indudable que con la Ley 1420 el sistema educativo disciplinador se convierte en francamente hegemónico. En rigor, luego del disciplinamiento, la cultura bárbara deja de existir. El bárbaro (de **bárbaros**: extranjero o extraño) una vez totalizado dejó de ser bárbaro.

## 2. La crisis del disciplinamiento, el neo-disciplinamiento y la identidad

Si recorriéramos exhaustivamente nuestra historia, cosa que excede el interés de este trabajo, constataríamos que los sucesivos planes y prácticas sociales fueron exitosos hasta el momento en que se cuestionan los fundamentos y especialmente las técnicas del disciplinamiento. En general, los cuestionamientos fueron el producto de la necesaria articulación de América Latina con el mercado económico mundial, los nuevos modos de producción y relaciones económicas. Con seguridad que, en este sentido, la crisis fue el primer impacto de la planetarización, a la que -postulada como tal- llamaré **neo-disciplinamiento**. En función de esta crisis esbozaré dos pistas de análisis:

**2.1.** Haciendo abstracción de toda discusión o acuerdo sobre las condiciones de desarrollo económico desigual o sobre el devenir político latinoamericano, indicaré que la primera respuesta predominante ante la crisis del disciplinamiento, planteada desde los centros de poder económico internacionales y asumida por organismos y gobiernos periféricos, fue el **desarrollismo**. Este tiene como supuesto de interés para nosotros, que **el desarrollo debe mutar el "ethos" popular**. En realidad, el supuesto desarrollo no es más que una respuesta adaptativa a las novedades del pensamiento y las prácticas de los países centrales. Pero, para nosotros significó nuevamente la postergación de la identidad. Incluso en aquellas respuestas desarrollistas-progresistas, como lo fue la del primer Freire **-9-** a cuya metodología criticó justificadamente Rodolfo Kusch. En definitiva, muchas respuestas progresistas (como por ejemplo la no-directiva de la psicología institucional) no fueron más que modos de hacer más tolerables las técnicas del disciplinamiento, que habían sido promovidas en la época de la institucionalización del bárbaro.

Francisco Culiérrez **-10-** afirma que se fueron creando modelos de selectividad más "humanitarios" y ciertas "estrategias de disuasión", que facilitaron nuevas formas de control social.

Lo que deseo remarcar es que, a partir de esta situación de crisis del disciplinamiento, sectores medianamente disciplinados fueron presentando y representando una resistencia, debido a su misma situación. La crisis del disciplinamiento no implicó un proceso de barbarización, sino de **marginalidad**. Como en su oportunidad lo explicó Paulo Freire **-11-**, la marginalidad no es la situación del que está "fuera de" o "marginado de" sino la del que ha sido "echado de" y mantenido fuera. Pero, paradójicamente, el marginado está **dentro de** un sistema que así se convierte en perverso, contradiciendo la supuesta "humanidad" de su propuesta de desarrollo. Justamente estos sectores que plantean una resistencia -a pesar de

recorrer algunos circuitos de disciplinamiento- pueden darnos alguna pista para la comprensión de nuestra identidad.

Con las políticas neo-liberales posteriores a la generalización de la dictadura, correspondientes a la época de la revolución científico-tecnológica, los sectores marginados sufren un proceso de acentuación de su resistencia. Esto se ve favorecido porque esos sectores quedan fuera del discurso imperativo del neo-disciplinamiento. Son, aquí sí, la exterioridad de este neo-disciplinamiento. En rigor, podemos hablar de un **indisciplinamiento** de los sectores marginados y de resistencia al discurso neo-disciplinario. Son, de alguna manera, el **otro indisciplinado**. Su palabra desoída, su discurso -o antidiscurso- es como el inconsciente de nuestra identidad, porque, según Jacques Lacan, el inconsciente es el discurso del otro. Este es un saber del cual -desde el academicismo ortodoxo o progresista- nos resistimos a saber. Porque incomoda a punto que, por ejemplo, en las calles del Cuzco no sólo nos sentimos extraños -como señala Kusch -12- sino que de algún modo nos encontramos con el inconsciente, con aquello de lo cual no queremos saber; porque el saber esa realidad implica integrar la resistencia.

**2.2.** La segunda pista de análisis la traté en un trabajo anterior -13- donde quise mostrar cómo las innovaciones en comunicación contribuyen al neo-disciplinamiento, y también a dilucidar sus presupuestos nodulares. En los '80, hay una privatización que va más allá del traspaso económico- administrativo de medios del Estado a manos privadas; a este proceso algunos lo denominan personalización, o bien particularización -para dar idea de un acontecimiento que, como particular, es un momento del universal, o del diseño administrativo planetario-. Los indicadores de esta privatización -que plantea una crisis y de-construcción de paradigmas- inducen a afirmar que en el transcurso de los '80 se produce una quiebra o, al menos, una descompostura teórica. Se va haciendo imposible hablar en los términos ideológicos de la setentina manipulación (que muestra cierta insuficiencia de la teoría de la dependencia respecto de las resistencias), pero también se quebró el modelo informacional -debido a la vaguedad de la eficacia transmisiva- y el modelo de la semiótica constituido y regido por la estrategia de anticipación.

Señalo como principales indicadores: las **radios libres** (en Argentina **radios-truchas**), de las que habla G. Lipovetsky -14- donde el emisor se convierte en el principal receptor: los films en **video** y su reproducción, que imposibilita la censura pero favorece la autocensura; el **zapping** que, creando una sensación de transitoriedad, hace falaz tanto el **ratting** como la manipulación; el **walkman**, que en la conexión simula un estado **cool**, como arquetipo de la de-subjetivación y la desrealización; el **video-clip** y su percepción, forma sobreestimulante basada en la fragmentación, que favorece un estar en la "avidez de novedades" en sentido heideggeriano; lo **hi-fi** que -en su constitución cultural- desliga la música de los acontecimientos épicos, festivos o rituales. Esta suerte de particularización mediática hace sus contribuciones al neodisciplinamiento:

- por su **sensacionismo**, una especie de **trip** sensorial que favorece la descentralización y fragmentación: sólo pueden haber consensos locales o parciales, distintos juegos de lenguaje. En este caso, lo particular standarizado escaparía a la manipulación; en todo caso, ésta consistiría en una aceptada y adecuada automanipulación. Esto hace que el receptor evalúe la eficacia transmisiva (privatizando a Shanon) y pueda darse las estrategias de anticipación (personalizando a Wolf);

- por la **fragmentación**, que favorece el control a nivel micro por la autocensura, que se efectiviza como acallamiento del deseo -que deja de actuar como desarreglador;
- por el **panoptismo**, favorecido por la atomización como forma de dominio, donde todo se iguala bajo un único foco de luz **-15-**. Ya Michel Foucault explicó cómo el diseño del panóptico de J. Bentham asegura a través de la vigilancia un poder de control y castigo. La vigilancia se basa en una estricta división espacial, en una inspección permanente y en la función de la plena luz y la mirada **-16-**. El estado de visibilidad permanente, que garantiza el funcionamiento automático del poder, ahora se instala de modo autorregulado.

Aparentemente, los imperativos inexcusables -como el **se** (o **das man**) de Heidegger, o el **hay** (**il y a**) de Levinas, o las **falsas necesidades** de Marcuse- han fenecido. Sin embargo, estos imperativos son los únicos elementos no privatizables, que responden a una administración total y funcionan como sobredeterminación de la personalización. Esto es como decir que lo privado es el requisito posmoderno de la **publicidad** **-17-**. Con lo que podemos afirmar que el **neo-disciplinamiento** encuentra su eficacia política principal en la **autodisciplina**.

Pero nuestra situación de heterogeneidad cultural es un desencantamiento para el neoliberalismo, de allí que el desencanto sea un imperativo para nuestra subsistencia. Contra J. Habermas, que considera que las realizaciones de la técnica son irrenunciables, Marcuse afirma que la racionalidad tecnológica respalda la legalidad de la dominación, ya que ciencia y tecnología son -en sí mismas y no desde fuera- ideológicas, y sirven a un proyecto de dominación a escala mundial **-18-**. "Bajo el gobierno de una totalidad represiva, la libertad se puede convertir en un poderoso instrumento de dominación" **-19-**. La libertad personalizada sigue a la dominación o a la represión excedente **-surplus-repression-** que consiste en las restricciones provocadas por la dominación social (ahora en su época de neo-disciplinamiento), yendo más allá de la represión básica y posibilitando un efectivo control superador de los conflictos.

El debate sobre la identidad latinoamericana hoy, creo yo, queda registrado en las orillas de la penetración tecnológica, y debe seguir el rumbo -sin caer en estereotipos- que indica el nuevo estado de cosas, y que se expresa en la polaridad autodisciplina/indisciplina. Más que nunca hoy parece fuerte la posibilidad de re-significar o re-semantizar; el problema es desde dónde lo hacemos, y aquí considero que está el nudo de la reconceptualización de la identidad latinoamericana.

### Hacia una re-conceptualización de la identidad

Primeramente, es necesario establecer los supuestos del camino a seguir para la re-conceptualización. De seguir la línea o la **vía antropológica** en la explicación de la identidad, en cualquiera de sus variadas versiones, caeríamos en los estereotipos que señala G. Foster referidos a la antropología médica **-20-** y que generalizados se expresarían:

- el "remedio" o la solución a los problemas americanos que dan las culturas tradicionales son integrales, en cambio los propuestos por Occidente están centrados en la inadaptación o anormalidad;
- en los pueblos tradicionales hay dos tipos de "barbarie": la que puede transformar o remediar la civilización y la que ésta no quiere reconocer;
- los agentes occidentales que trabajan en comunidades tradicionales, en general, invalidan la racionalidad del pensamiento y los métodos tradicionales y tienen problemas de comunicación.

Estos estereotipos se convierten en obstáculos por la insuficiencia teórica del enfoque antropológico, que permitió así el avance de modelos aculturativos. Por su parte, la respuesta sociológica construyó muchas veces una teoría sin sustento ni corroboración empírica. Además, las prácticas alternativas las más de las veces favorecieron circuitos diferenciados y así convalidaron la estratificación social dominante.

Por su parte, la **vía dialéctica**, compartiendo la racionalidad occidental, explicaría la identidad sólo por la negación de lo civilizado, lo central o lo planetario. El estereotipo dialéctico, para América Latina consiste en que su movimiento metódico suge de la negación de lo negado en la Totalidad, y por ello su limitación estriba en tener en la misma Totalidad la fuente de su movilidad crítica.

Cualquiera de las dos vías, sin embargo, contribuyen a la explicitación teórica y práctica de la identidad, pero en un segundo momento. Para reconocer primariamente el núcleo de la identidad latinoamericana es necesario transitar una tercera vía -cuyo seguimiento antropológico hizo Rodolfo Kusch y su formulación teórica Enrique Dussel-. Esta es, la vía **analéctica**. Hablar de Latinoamérica como exterioridad, es situarse más allá (**anó-**) de la Totalidad. Y este partir desde el más allá que la Totalidad, incluso como punto de partida trans-moderno, es el inicio de la vía analéctica. Pero, ¿en qué descubrimos que Latinoamérica se sitúa más allá del horizonte de la Totalidad? Provisoriamente diremos que lo descubrimos en su **estar**.

#### a. La comprensión del "mero estar" como Alteridad

Ya Andreas Huyssen planteó la existencia de otro potencial crítico que el de la Modernidad **-21-**. Según lo expresado por Dussel, "el momento analéctico es la **afirmación** de la exterioridad (...) Afirmar la exterioridad es realizar lo imposible para el sistema; es realizar lo nuevo, lo imprevisible para la totalidad" **-22-**.

El problema de Latinoamérica no consiste sólo en su realidad como más allá de la Totalidad, sino en que no tenemos formas de pensamiento para comprenderla. Es decir: no podemos pretender, otra vez más desde el pensamiento, disciplinar lo indisciplinado.

La pista proporcionada por Rodolfo Kusch se encuentra en el reconocimiento del **mero estar** como modo de situarse en América. Como es sabido, Kusch contrapone el **mero estar** con el **ser alguien** en la configuración de la identidad. Latinoamérica siempre estuvo compelta a **debe ser alguien**, según diversos proyectos que implicaron siempre la negación y exclusión del polo antagónico. Habría, entonces, dos vectores culturales:

- uno deseable, representado por la racionalidad conquistadora y fundante, el progresismo civilizatorio, la pulcritud, los modos de disciplinamiento y auto disciplinamiento;
- uno indeseable, representado por la irracionalidad demoníaca y arcaizante. el primitivismo bárbaro, el hedor, la indisciplina -23-.

Latinoamérica se vio estructurada sobre este criterio de lo superior y útil, por un lado, y lo inferior e inútil, por otro. La seducción de **ser alguien** invita siempre a recorrer un "camino exterior", una "mutación". mediante una libertad sin sujeto, rodeada de objetos. Pero la **resistencia de lo popular** presiona y amenaza con la fuerza de lo "bárbaro" e indisciplinado (los villeros o favelados, etc.. los "cabecitas negra", los marginados) y la imprevisibilidad de lo "arcaico" (los manosantas, lo mítico, la religiosidad popular). Y esta presión imprevisible, **está nomás**. Este drama entre el **estar siendo** y el **ser alguien** motiva el miedo a ser-nosotros-mismos y pensar lo propio -24-.

**Estar nomás** significa que, si como sujeto cultural somos pueblo, desde el punto de vista metafísico desciframos un espacio preóntico donde el pueblo se realiza, que es el **mero estar** -25-.

Este **mero estar**, desde la normalidad del pensamiento occidental, nos remite al **Dasein** y al encontrarse heideggeriano. El **Dasein** siempre es traducido como "ser-ahí", sin embargo tiene el sentido de "mero estar" o sea de "darse". No hay que olvidar que en alemán no hay verbo **estar**. **Dasein** supone un estar **yecto**, arrojado. Y emplear este concepto como marco definitorio de la identidad, además de ser una herejía filosófica, es una indisciplina.

El lugar del otro, de la diferencia, se revela como **mero estar**, arraigado a la tierra. Esta huella indica un trasfondo sapiencial latinoamericano configurado por símbolos y resistencias a la alienación. A ese ámbito de arraigo podemos llamarlo **ámbito del estar** -26-. Y este arraigo, finalmente, es preóntico porque define el ser, y lo hace de manera geográfico-histórica. Por eso podríamos hablar del **estar-siendo-acá**.

Baudrillard afirma en *La transparence du mal* (1990) que con el Nuevo Orden Mundial se pierde la alteridad y la utopía de la desalienación. El otro, en buena medida, ha desaparecido; y este es el arquetipo de los '80 en Latinoamérica. Visto desde el **estar-siendo-acá**, podemos comprendernos como Alteridad, como Otro, lo que dificulta y resiste el planteamiento del dilema inclusión/exclusión. Sólo la supervivencia dominada parecería ser la alternativa ante el peligro de la exclusión-aniquilación. Sin embargo, la subsistencia cultural del **estar nomás como Alteridad** nos saca, nos sustrae del dilema.

El primer requerimiento para re-conceptualizar la identidad latinoamericana es comprendernos como **estar nomás en la Alteridad**. Esta posición inicial implica un modo propio de ver las cosas, un conocimiento desde nuestra identidad -que resultará sujeto socio-cultural de conocimiento, en tanto "conciencia determinada, identificada, que supone la diferencia, el 'nosotros' social" -27-. Esto indica que la idea de Alteridad comprende las diferencias, es decir: el "mero estar en la Alteridad" comprende **diferentes formas de estar**.

## b. Indisciplinamiento del "mero estar"

Hasta aquí estoy postulando que existen zonas "orilleras" del complejo disciplinamiento/neo-disciplinamiento, que constituyen no sólo resistencias sino también la huella persistente para descubrir América (a 500 años de historias sucesivas de encubrimiento). Es decir: descubrir la identidad por la huella de la Alteridad, por el camino de la resistencia que ofrece lo popular.

Y aquí digo "resistencia" no en el sentido de la sobrevaloración idealista de supervivencia cultural de las etnias, sino que la entiendo como el plexo popular indígena/urbano que permanentemente genera y reconstruye sus formas culturales.

Podemos sacar algunas provisorias conclusiones:

- sería un error identificarnos como deuda por haber sido reconocidos como Otro por Occidente (en la realidad o en las construcciones teóricas). Esta definición es insuficiente, porque siempre tiene un **respecto de** un "ser alguien", ya sea: Occidente, el Centro, los países desarrollados, etc. Descubrir **lo popular** como fundamento e indisciplina es reconocer que la historia de luchas y resistencias tiene su raíz en ese **estar nomás en la Alteridad**, subsistiendo ante los intentos de totalización violenta o ante la acentuación light de las similitudes planetarias;
- la identidad **ad intra** -o intralatinoamericana- no debe ser interpretada como algo monolítico, homogéneo o purista (ya sea por intentos estatistas o indigenistas), que necesariamente implican un excluido y un excluyente. La superación de la oposición identidad/ diferencias se da en la re-significación del concepto de **identidad**. Lo nuestro transita el camino de la paradoja: la Alteridad es nuestra identidad; pero además las diferencias constituyen nuestra identidad. La heterogeneidad de por sí supera el **deber-ser-alguien** y afirma el **estar nomás en la Alteridad configurada de diferencias**;
- la identidad **ad extra** -o extralatinoamericana- es el ámbito reservado para las oposiciones. Allí la identidad como "estar nomás en la Alteridad configurada de diferencias" es oposición y resistencia al Panontismo (para usar un término dusseliano). Es estar en el indisciplinamiento, porque los fundamentos de todo disciplinamiento tienen que ver con su "ser alguien" como resultado de la mutación del "mero estar".

## c. El pensamiento sobre el "estar" y el "ser alguien"

Latinoamérica ha registrado en su identidad la marca producida por el debate que en lo concreto se da entre iluminismo y romanticismo. Esto es: entre considerar lo popular como obstáculo para el progreso, y considerar lo propio como lo indígena o lo primitivo **-28-**. Es decir: la racionalidad contra lo irracional o la irracionalidad contra la razón. Este debate nos ha hecho perder del descubrimiento de esta identidad ciertamente marcada por la modernidad y sus modos de disciplinamiento.

Pero también, en lo concreto del **estar** latinoamericano hay una excedencia de ese debate, que es la contradicción a todo pensamiento disciplinador de lo popular latinoamericano. Lo popular, tanto indígena como urbano, marcha por un carril no alineable por reflejos



filosóficos e ideológicos, ya que representa otra **episteme**, un contra-discurso (a decir de Kusch) para los discursos hegemónicos.

La interpretación del llamado "pensamiento nacional" en Argentina (Manuel Ugarte, F.O.R.J.A., Jauretche, Scalabrini, Hernández Arregui, Marechal, etc.) representa una salida al dilema dependiente evidenciado entre la **intelligentzia** (iluminista) y el nacionalismo restaurador (romántico, o dogmático -según los autores). En efecto, F.O.R.J.A. proporcionó un método, más que una doctrina ideológica, al dirigir el pensamiento hacia los hechos concretos y sus implicancias económicas, sociales y culturales propias, constituyendo **otra episteme** (según Fermin Chávez) y haciendo del pensamiento político un instrumento de creación propia. Este pensamiento -que necesitaría ser redefinido en las condiciones actuales de transnacionalización- logró unir lo popular con el requerimiento moderno de liberación.

#### d. Desandando el camino del disciplinamiento

El criterio para resignificar los intereses políticos de integración y transformación latinoamericana, tendremos que buscarlo desandando los caminos del disciplinamiento. Si se ha pretendido -desde un imperativo de "ser alguien" disciplinar al diferente y su "mero estar", el criterio desarreglador ha de ser la **tolerancia al diferente**.

Paulo Freire en su época crítica, en base a su experiencia de la cotidianidad diferente, dice que si no intentamos una comprensión crítica del diferente, corremos el riesgo de aplicar juicios de valor rígidos y negativos. Su experiencia le enseñó a encarnar una virtud básica existencial y política: la tolerancia; que no significa abdicación, sino que es la "sabiduría de convivir con el diferente, para poder pelear con el antagónico". En este sentido es que el otro no constituye un límite, una frontera, sino una planificación que, por la vía del compromiso, supera el miedo que implica el respeto al otro -29-.

Desde aquí, el interés político de integración significa por un **estar** ni demasiado aquí, ni demasiado allá de los límites y las fronteras; por un **estar** en el diálogo que implican las diferencias sociales, étnicas, generacionales, culturales; porque lo esencial en Latinoamérica -termina diciendo Freire- no es lo común, sino lo diferente, donde las fronteras de todo género constituyen lugares de interacción.

#### e. La acción comunicativa ante el neo-disciplinamiento

Si -como señala Habermas -30-- al hombre se lo aleja de la existencia intersubjetiva y se lo fija en un sistema de acción instrumental -y para no quedar atrapados por el poder hegemónico mundial-, tenemos que replantear la acción comunicativa. Martín Serrano -31- explicó que las **interacciones expresivas** pueden considerarse anteriores o soportes de toda mediación. Esto implica dos derivaciones de interés para revalorizar la acción comunicativa latinoamericana. Por un lado, comprender que el **Decir** (como lo señala Emmanuel Levinas) es anterior a **lo-dicho** y no se agota en "lo-dicho". Esto, y lo que Karl-Otto Apel llama comprensión del **nosotros** centrada en la comunidad histórica y ética de comunicación -32-, hace posible hablar de re-semiotización de los "comunicados" del neo-disciplinamiento.

Pero, por otro, implica revalorizar formas de acción comunicativa y de conocimiento no jerarquizadas ni consideradas en las políticas culturales y comunicacionales. En cierto

sentido, hablar de los "sin voz" o del "hablar alienado" es dar la espalda al "escuchar" como otro elemento estructurante de lo popular. Existen formas de comunicación, estrategias de conocimiento, pensamiento crítico inclusive, maneras de ver y escuchar, que no fueron tenidas en cuenta en la interpretación de Latinoamérica, y que muchas veces los medios registraron al romper la hegemonía de la escritura.

Esto, porque todos los discursos sobre la identidad tuvieron como supuesto el "ser alguien" a la hora de interpretar el "estar nomás". Si bien es necesario conocer y dominar el saber y el discurso de los dominadores para luchar un lugar social, los saberes populares son el **ethos** desde el cual se resignifica ese dominio del saber "racional científico-tecnológico". Y este es el lugar donde se revela esa "**episteme**" hegemónica como una "**doxa**" que ha sido legitimada. Por eso los saberes populares son paradójicos.

El ethos popular es el lugar desde el cual resignificar el saber como poder, dominio y capital; desde el cual discutir los avances de la sociedad transparente (según Vattimo) y de la poshistoria (según Fukuyama); desde el cual descubrir la falacia del "ser alguien", que responde siempre a un modelo hegemónico de producción.

#### f. Pistas para otras re-significaciones

Las culturas de las clases populares representan zonas que entran en contradicción con los disciplinamientos. Los medios, que no sufrieron la sistematización de la educación, parece que se hicieron cargo de esas zonas, en especial a través de la radio que reprodujo la música popular, el drama popular en el radioteatro, etc. Esas zonas fueron consideradas bárbaras, irracionales o simplemente "rarezas" por las culturas oficiales disciplinadoras. -33-

La revolución **light** del neo-disciplinamiento, en cambio, puede valerse indistintamente de lo "racional" y lo "irracional", tanto utilizando el modelo de Shannon como el de la semiótica textual que integra lo "irracional" como asimetría para sus estrategias de anticipación. Así, el mercado cultural, para el neo-disciplinamiento, incorpora lógicas y saberes populares -el mundo exterior al "científico", el mundo "irracional", según T. Kuhn-, y de paso amplía el horizonte como mercado.

Sin embargo, también los medios supieron recoger los elementos no tradicionales (que se configuran con sucesivas estrategias cognitivas resistentes al disciplinamiento de la cultura oficial) que la modernidad no supo interpretar. Esto explica la relación entre medios y culturas populares, cosa que el "pensamiento" (por ejemplo de la Escuela crítica) se resistió a explicar.

El nuevo paradigma que supera el pensamiento lineal y mecánico a través de lo fluido y circular -34-, plantea nuevos espacios y relaciones, una nueva **sensibilidad** hacia lo diverso y periférico. Esta construcción puede tener significación de dos modos diferentes:

- como resistencia, en la medida en que registre la sensibilidad de los sectores populares, generando instancias de re-significación desde el **ethos popular** que **está-siendo** permanentemente;
- como disciplinamiento, ya que la circulación de lo diverso y periférico bien puede ofrecer -desde el mercado cultural- un novedoso y potente sustento para la ideología de la fragmentación, la transitoriedad y la autodisciplina, que es el alma del modelo tecnocrático planetario.

En cierto sentido, experiencias metodológicas (que representan desarreglos de la epistemología oficial) como la "historia de vida" -35-, configuradora de la memoria popular; o la recurrencia a los "operadores seminales" -36- con los que trabaja Kusch en el registro de la sensibilidad y el pensamiento popular; o la construcción de "alternativas pedagógicas" que amplían el campo de la educación popular -37-, recuperan (desde cierta indisciplina) la otra historia y la otra palabra, que se da en el marco de la resistencia. Estas experiencias revelan una huella empírica para repensar la identidad y construirla desde el **mero estar**, y replantean la cuestión del "campo popular" como un objeto de la práctica social (incluso del comunicador social) en el que se percibe la integralidad de la realidad y la falacia de la fragmentación disciplinaria, por un lado, y la unidad sujeto-objeto en la práctica social, por el otro.

El testimonio del **ethos popular**, como lugar de la resistencia ante el impacto del neo-disciplinamiento y de la acción comunicativa popular, hará posible un camino apropiado de re-conceptualización de la identidad; en los dos sentidos de "apropiado": como lo adecuado y como lo que pasa a ser una propiedad.

"Romper las ataduras del sistema" significa rescatar el **ethos popular** en medio del clima de des-comunicación requerido por la autodisciplina del neo-disciplinamiento. Pero también, "...romper las ataduras del sistema" es una condición indisciplinada para empezar a pensar.

## Notas

-1- **Sarmiento** (1811-1888) publicó la primera edición de su obra en 1845 en El Progreso, con el título *Civilización y Barbarie, Vida de Juan Facundo Quiroga*. Recién a partir de la 4a. edición (1874) se tituló *Facundo, Civilización y Barbarie*.

-2- Véase **Barran, J.** *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*. Montevideo, Ed. de la Banda Oriental, Fac. de Humanidades y Ciencias. Tomo I: "la cultura bárbara: 1800-1860", ed. 1989. Tomo II: "El disciplinamiento: 1860-1920". ed. 1990.

-3- **Saviani, D.** *Escuela y democracia*. Montevideo. Monte Sexto. 1988.

-4- Esta visión es presentada por **Saviani** en: "Las teorías de la educación y el problema de la marginalidad". En Op. cit.; p. 17.

-5- En el epígrafe del Cap. III de *Facundo*, **Sarmiento** presenta la condición libre del gaucho, citando al escritor inglés Francis Head, en francés: "Le Gaucho vit de privations, mais son luxe est la liberté. Fier d'une indépendance sans bornes...".

-6- Esta segunda finalidad, por ejemplo en educación, hace que con el tiempo se configure y fortalezca la segmentación del sistema educativo.

-7- Véase **Habermas, J.**: "La modernidad, un proyecto incompleto". En **Foster, H.** y otros; *La posmodernidad México*, Kairós. 1988.

-8- **Marcuse, H.**: "Notas para una nueva definición de la cultura". En *Ensayos sobre política y cultura*. Barcelona, Planeta - De Agostini, 1986. Según Marcuse, si la cultura es un proceso de humanización y sublimación de la violencia y la agresión, los medios de civilización han acentuado la violencia y agresión.

-9- En especial en la obra de **Freire, P.** La Educación como práctica de la libertad. Véase el comentario crítico a la metodología de Freire, en **Kusch, R.:** "Los preconceptos que suelen acompañar a las teorías desarrollistas". Rev. Hoy en el Trabajo social. Bs. As., ECRO, N° 25, dic. De 1972.

-10- **Gutiérrez, F.** Educación como praxis política. México, Siglo XXI, 1984; en especial, pp. 40-41.

-11- Véase **Freire, P.** Acción cultural para la libertad, Bs. As., Tierra Nueva, 1975; Cap. 2.

-12- **Kusch, R.:** "Introducción a América". En América profunda. Bs. As., Bonum, 3a. ed.. 1986.

-13- **Huergo, J.** Cada cual atiende su juego. La contribución de las innovaciones a la ideología tecnológica. Margen: Revista de Trabajo Social N°1. Octubre 1992.

-14- **Lipovetsky, C.** La era del vacío. Barcelona, Anagrama, 1986.

-15- **Lyotard, J. F.** La condición posmoderna. Madrid, Cátedra, 1986; p.96.

-16- **Foucault, M.** Vigilar y castigar. México. Siglo XXI. 1976; pp. 199-ss.

-17- En el sentido que le da **Heidegger** en Sein und Zeit, cuando habla del "estado público de interpretado".

-18- **Habermas, J.** Ciencia y técnica como "ideología". Madrid. Tecnos, 1984: p. 63.

-19- **Marcuse, H.** El hombre unidimensional. Barcelona. Planeta. 1985; p. 37. Eros y civilización. Barcelona. Ariel, 1981; pp. 46 y 71.

-20- **Foster, G.** "Prólogo". En Velimirovic (edit.). La medicina moderna y la antropología médica. Washington DC. Publicación científica 359, O.P.S., 1978.

-21- **Huyssen, A.:** "Guía del posmodernismo". En Rev. Punto de vista. Bs. As.. N° 29, separata, abril de 1987.

-22- **Dussel, E.** Filosofía de la liberación. Bs. As., La Aurora. 1985; p. 182.

-23- Cfr. **Kusch, R.** Geocultura del hombre americano. Bs. As., García Cambeiro, 1976; y América profunda: ya citada.

-24- Cfr. **Kusch, R.** Esbozo de una antropología filosófica americana, Bs. As.. Castañeda, 1978.

-25- **Kusch, R.** Geocultura del hombre americano; pp. 123 y 153-ss.

-26- **Scannone, J.:** "El horizonte tridimensional del pensar filosófico latinoamericano". En VV.AA. Kusch y el pensar desde América. Bs. As. García Cambeiro. 1989; p. 74.

-27- **Argumedó, A.:** "Conciencia popular y conciencia enajenada". En **FELAFACS GG.** Comunicación y culturas populares en Latinoamérica. México. G. Gili. 1987; p. 93.

-28- **Martín-Barbero, J.:** "De la comunicación como asunto de medios a la cultura como espacio de identidades". En FELAFACS GG. Procesos de comunicación y matrices culturales. México. G. Gill. 1989; p. 155.

-29- **Freire, P.** Hacia una pedagogía de la pregunta. Bs. As., La Aurora, 1986; pp. 29-ss.

-30- **Habermas, J.** Op. cit.:p. 98.

-31- **Martín Serrano, M.** y otros. Teoría de la comunicación Vol. I: "Epistemología y análisis de la referencia", Madrid, 1982.

-32- Cfr. **Levinas, E.**: "Le Dit et le Dire". En Le Nouveau Commerce, cuad. 18-19. 1971; p. 42 (es respuesta a **Jacques Derrida**). Y **Apel, K. O.** Transformation der Philosophie. 2 Vol., Frankfurt. 1976.

-33- Cfr. **Ford, A.** Cultura popular y (medios de) comunicación. Seminario sobre Cultura de los Sectores Populares. Bs. As., 1988. mimeo.

-34- Sobre este nuevo paradigma, véase **Mattelart, A. y M. Penser** les médias. París, 1986: Parte II, pp. 187-198.

-35- **Magrassi, G.** y otros. La "historia de vida". Bs. As., Centro Editor de América Latina, 1980.

-36- **Kusch, R.** La negación en el pensamiento popular, Bs. As., Cimarrón, 1975.

-37- Véase **Puigrós, A** y otros: "Sobre las alternativas pedagógicas". En VV.AA. Hacia una pedagogía de la imaginación para América Latina. Bs. As., Contrapunto, 1988.