

125
12



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

**PODER, MEDIO DE COMUNICACION MASIVA Y
VIDA COTIDIANA.**

T E S I S

Que para obtener el título de:
LICENCIADO EN SOCIOLOGIA

P r e s e n t a :

Mariela Isabel Cassigoli Salamón

y

LICENCIADO EN CIENCIAS DE LA COMUNICACION

P r e s e n t a :

María Alicia Barrios Perelman

México, D. F.

1983



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

I N T R O D U C C I O N

I. HACIA UNA NUEVA CONCEPTUALIZACION DEL PODER

- 1.1 Algunas reflexiones sobre el concepto de poder
- 1.2 ¿Qué es el poder?
- 1.3 Poder y orden
- 1.4 Poder y obediencia
- 1.5 Hegemonía, cultura y poder
- 1.6 Poder y control social

II. LOS MEDIOS DE COMUNICACION MASIVA: VEHICULO IDEAL DE TRANSMISION DE IDEOLOGIA Y CONSOLIDACION DE RELACIONES DE FUERZA

- 2.1 Reflexiones generales
- 2.2 La ideología y los hechos de significación
- 2.3 Industria de la conciencia y aparatos ideológicos
- 2.4 El desafío de los medios de comunicación masiva al discurso alternativo

III. MAYEUTICA DE LA VIDA COTIDIANA

- 3.1 Introducción: Importancia de la vida cotidiana
- 3.2 Lo heroico y lo cotidiano
- 3.3 ¿Qué entendemos por vida cotidiana?
- 3.4 La sistematización de la vida cotidiana (escenario de los equilibrios]
- 3.5 Potencialidad de la vida cotidiana (escenario de los desequilibrios]
- 3.6 Rescate de la vida cotidiana por parte del discurso alternativo

IV A MODO DE CONCLUSION

V B I B L I O G R A F I A

INTRODUCCION

INTRODUCCION

En este trabajo pretendemos reflexionar sobre los conceptos de poder, medios de comunicación masiva y vida cotidiana, relacionándolos como tres elementos constitutivos de una misma problemática, a saber: el papel desempeñado por los medios de comunicación masiva en tanto que uno de los vehículos más importantes de generación y transmisión de hechos sociales de significación (ideología) que tienden a consolidar relaciones de fuerza, es decir, poder, en el ámbito de la vida cotidiana.

Los medios de comunicación masiva se han convertido en un elemento fundamental por medio del cual el poder se filtra y se desplaza; se han convertido en uno de los hilos de esa red capilar llamada poder que permea al conjunto de la sociedad. La vida cotidiana es uno de los escenarios en donde el poder se ejecuta, se produce, se ejerce, es decir, donde el poder se cristaliza.

Vemos pues un intento de nuestra cultura de hacer una sistematización de la vida cotidiana, para lo cual se vale en gran medida de los medios de comunicación masiva. Pensamos, que es en el seno mismo de la vida cotidiana, en donde surgen las posibilidades y la potencialidad para oponerse a

esta sistematización y ser ella la ejecutora de una ruptura y, por lo tanto, constructura de una realidad social distinta. Partimos pues, de la idea de que el poder se objetiva también en uno de los niveles de la realidad social; la vida cotidiana, pero pensamos --y pretendemos demostrarlo en este trabajo--, que así mismo la vida cotidiana es la portadora de la posibilidad de refutarlo y por tanto de revertir el orden establecido. De lo que se trataría es de construir una sociedad no alienada, lo que no implica la abolición de ésta, sino más bien, la creación de una vida cotidiana desalienada.

Nuestro trabajo -- responde a tres móviles, que entendemos están íntimamente relacionados: uno de carácter teórico, otro de carácter político y un último de carácter heurístico. Respecto al primero, nos parece importante rescatar las nuevas conceptualizaciones y los nuevos enfoques desarrollados en relación al poder, a la vida cotidiana y a los medios de comunicación masiva; porque si desde hace más de setenta años se viene luchando por "la toma del poder" (identificado éste como el aparato del Estado) y, en los casos en que aparentemente se han logrado cambiar las condiciones del modo de producción vigente al modo de producción socialista, existen formas de poder que a pesar del cambio persisten como herencias de formaciones socia-

les anteriores, el tema es pues sin duda interesante.

Asimismo, intentamos contextualizar a los medios de comunicación masiva en el ámbito de una perspectiva o visualización que los articule a la problemática del poder y de la vida cotidiana. Dado que la conceptualización economicista del poder no es suficiente para aprehender y dar cuenta de la realidad, nos parece que relacionar los tres conceptos arriba mencionados constituye un requisito de reflexión - teórica pertinente.

Pensamos que se ha venido trabajando con una concepción localista y economicista del poder, entendiéndolo como una entidad factible de ser llenada por grupo, clase o ideología, localizable en hombres, aparatos o estructuras, o bien como el representante de la clase económicamente dominante del modo de producción.

De otro lado pensamos que los hechos de la vida cotidiana han sido dejados de lado, al margen del llamado "conocimiento científico", como objetos indignos del conocimiento o por lo menos intrascendentes. No son estudiados porque no aparecen racionalizados y formalizados, ya que "lo científico" aparece como lo objetivo, objetividad asegurada - por el método; una vez más, como en el caso del poder, se

hace un aporte más a la cosificación de la vida y de las relaciones sociales, perdiendo con ello de vista el escenario mismo donde éstas se cristalizan.

En este sentido quisiéramos introducir dos conceptos teóricos y políticamente fundamentales para el desarrollo de esta problemática, en el sentido de intentar una nueva perspectiva teórica: en primer término, lo que Ernesto Laclau llama "fenómenos de producción social de sentido". En la realidad social no todos los fenómenos son de carácter natural, causal y necesario. Existen fenómenos producidos por el hombre con una determinada finalidad de carácter teleológico y significativo, autónomos respecto de la naturaleza, los cuales sólo pueden ser explicados por el contexto, es decir, constituyen un contexto de relaciones no necesarias, corresponden a lo discursivo, a la construcción a partir del lenguaje.

En segundo lugar, y en estrecha relación con el primero, introduciremos el concepto de "hechos de significación social", desarrollado por E. de Ipola; éste último apunta al hecho de que todo fenómeno, todo objeto, como así mismo todo discurso (lingüístico, icónico, gestual, etc.) puede ser interrogado y analizado como portador de determinadas significaciones, es decir, puede ser encarado como materia significante. De lo anterior se desprende que todo objeto,

todo hecho, permite un nivel de análisis que lo define como soporte material y vehiculizador de sentidos, cuestión que no excluye otros niveles de análisis. Entendemos que el dominio de las significaciones no define a una clase social empíricamente enmarcable, sino a un nivel de análisis de la realidad en su conjunto, es decir, los hechos de significación corresponden a uno de los tantos niveles de la realidad social; en este sentido lo ideológico es un nivel de análisis y una dimensión de lo real, lo ideológico será tratado por nosotras, en tanto que una dimensión de los hechos de significación, hechos que a su vez son un nivel de la realidad en su conjunto.

De ahí que creamos que puede resultar útil el abrir una nueva perspectiva de análisis incorporando estos dos elementos teóricos en el estudio de los medios de comunicación masiva en tanto que vehiculizadores privilegiados de hechos de significación social (ideología) en el ámbito de la vida cotidiana, como forma de consolidar relaciones de fuerza al interior de la misma.

Con todo lo anterior, pretendemos hacer una pequeña contribución a la búsqueda de nuevos conceptos e interpretaciones de la realidad social al interior del marxismo.

En lo político, creemos que la realidad ha rebasado el --

instrumental teórico para comprenderla, analizarla y transformarla, de ahí que el interés teórico sea producto de una exigencia de carácter político. Entendemos que en todo intento de enriquecimiento de la teoría hay un intento de - comprensión y transformación de la realidad. Entendemos - también, que toda subversión en el terreno de la razón, cosa que nos proponemos en este trabajo, es en cierta medida subversión en el terreno político. Y, nuestra motivación - más primaria es contribuir por lo menos teóricamente a subvertir el orden establecido y por tanto en una pequeña medida a subvertir la realidad.

De más está decir que toda carencia, deficiencia, dogmatismo en el plano teórico, tiene necesariamente su implicación política, pretendemos en este sentido, en la medida de - nuestras posibilidades, demostrar en este trabajo las im--plicancias políticas de las líneas teóricas criticadas o - no aceptadas.

Es en este contexto que quisiéramos reflexionar, también, - sobre la necesidad de construir un discurso alternativo - que contemple de manera fundamental a la vida cotidiana y a los medios de comunicación masiva. El marxismo tradicional ha tenido generalmente respecto a la primera, una actitud de desconocimiento; y respecto a los medios de comuni-

cación masiva, una visión "apocalíptica", adoptando una política o bien de ignorarlos, o bien de suprimirlos, es decir, que todos los avances logrados en el terreno de la economía no han tenido su equivalente en otros niveles.

Respecto al tercer elemento, nos parece que es en el seno de la vida cotidiana, entendida ésta como lo hace Agnes Heller: "La vida cotidiana tiene también una historia, y esto es cierto no sólo en el sentido de que las revoluciones sociales cambian radicalmente la vida cotidiana, por lo cual bajo este aspecto, ésta es un espejo de la historia, sino también en cuanto los cambios que se han determinado en el modo de producción a menudo... se expresan en ella antes de que se cumpla la revolución social a nivel macroscópico, por lo cual este otro aspecto, aquélla es un fermento secreto de la historia." (... Agnes Heller. "Sociología de la Vida Cotidiana", Ed. Península. p. 20), donde encontramos partes fundamentales de la praxis que antes habían sido olvidadas, es ella el terreno donde se manifiestan los equilibrios y a la vez los desequilibrios amenazadores y transformadores, por ser ella una de las vías importantes de acceso al conocimiento de la realidad social.

En este sentido, ¿no podríamos entonces abordar al poder y

a los medios de comunicación masiva también desde la perspectiva de este ámbito o nivel de la realidad: la vida cotidiana?; nivel éste donde se objetivan parte importante de las prácticas del poder y de los medios de comunicación masiva. ¿No sería útil abordar a los medios de comunicación masiva y al poder en un ámbito importante de recepción y circulación como lo es la vida cotidiana?

Estrictamente relacionado con lo que hasta aquí hemos venido planteando, nos surgen una serie de interrogantes, muchas de las cuales funcionan a manera de hipótesis, o cuya posible contestación irán guiando este trabajo con la intención de poder esclarecerlas o por lo menos reflexionar en torno a ellas:

- ¿Cómo desarrollar un análisis del poder en una dimensión no puramente económica, localista o negativa?
- ¿Cuál es la relación entre poder y orden social?
- ¿Por qué si la vida cotidiana es el escenario de los equilibrios, también puede constituirse potencialmente en la base de los desequilibrios?
- ¿Por qué los medios de comunicación masiva son un vehículo privilegiado de transmisión de hechos de significación social (Ideología) que difunde poder?
- Si el poder no se puede localizar en personas, grupos,

aparatos o estructuras, ¿qué es el poder?

- ¿Qué relación hay entre lo heroico y lo cotidiano?
- ¿Qué relación hay entre medios de comunicación masiva, hechos sociales de significación y poder?
- ¿Qué papel juega el poder, la ideología y los medios de comunicación masiva en la vida cotidiana?

Creemos importante hacer constar aquí, que si bien es cierto nuestro trabajo recoge los aspectos fundamentales de autores tales como Michel Foucault, Henri Lefebvre, Agnes Heller, Karel Kosik, Hans M. Enzensberger, Emilio de Ipola, Alvin Gouldner, entre otros, y los nuevos enfoques conceptuales desarrollados por estos y relacionados estrictamente con el tema de nuestro trabajo, nos parece importante aclarar que no se trata de una exégesis o resumen de los pensamientos de tales autores, tampoco de un trabajo de síntesis, sino más bien de una nueva reflexión, que apoyada en las nuevas conceptualizaciones al respecto desarrollaremos; por tal razón deseamos que nuestro trabajo sea juzgado por sus propios méritos y no por sus aspectos exegéticos-sintéticos. Cuestión que nos resta nuestra gratitud con las fuentes de las que somos deudoras. La lectura de ellas despertaron en nosotras las inquietudes que intentaremos cristalizar en el desarrollo de este trabajo.

Entendemos a la realidad social como una totalidad, diferenciable en múltiples niveles, aprehensibles por los sujetos de diferentes formas, conceptualizables por éstos de maneras muy disímiles, es decir, que en las formulaciones teóricas de la realidad los elementos que intervienen en su conceptualización siempre son múltiples, heterogeneos y con una intencionalidad totalizadora.

No obstante, las ciencias sociales, fundamentalmente a partir de principios de siglo, han pretendido darle un carácter instrumental al conocimiento de la realidad, parcelándola en diferentes aspectos del conocimiento: sociología - de la educación, sociología de la familia, ciencias de la comunicación, antropología, psicología, etc. Nos parece que el trabajo que nos hemos propuesto, es decir, el papel desempeñado por los medios de comunicación masiva en tanto que vehículo fundamental de hechos de significación social (ideología) tendientes a consolidar relaciones de fuerza en el ámbito de la vida cotidiana, ofrece un terreno de encuentro fértil de las ciencias parcelarias, en este caso - concreto a la sociología y a la comunicación y, por qué no a la filosofía, a la ciencia política o a la lingüística por ejemplo; dado que en la vida cotidiana se pone de manifiesto el lugar de los enfrentamientos entre lo racional

y lo no racional, entre lo aparential y lo real de nuestra sociedad y de nuestra época, como se verá a lo largo de este trabajo.

Entendemos que no hay hechos sociales y/o humanos carentes de un puente ya sea conceptual, teórico o ideológico, de la misma forma que no existen grupos sociales que no constituyan un conjunto a través de sus relaciones, en este sentido nos parece que nuestro trabajo es también una expresión de este terreno y a la vez un pequeño intento de abocarse desde dos perspectivas a una misma problemática que entendemos compete a ambas disciplinas, a saber: la sociología y la comunicación y, por qué no, a hacer un ejercicio de reflexión y conocimiento de la realidad a partir de una visión totalizadora.

Estudiar, reflexionar y comprender las principales caracterizaciones y los nuevos enfoques conceptuales desarrollados referentes a la vida cotidiana y al poder en tanto que relaciones de fuerza en una comprensión no economicista, negativa o localista; estudiar, comprender y detectar el papel que juegan los medios de comunicación masiva como vehículo de transmisión y generación de hechos sociales de significación (ideología) tendientes a crear y consolidar

poder en el ámbito de la vida cotidiana, es lo que nos proponemos en este trabajo.

I. HACIA UNA NUEVA CONCEPTUALIZACION DEL PODER

"...qué es la brutalidad: el gesto o la gesticulación teatral que pone fin a la libertad, sin más razón que la voluntad de negar o de obstaculizar la libre manifestación".

"El gesto brutal es el gesto que impide un acto libre".

La brutalidad reviste las formas más insospechadas lo que la hace en muchas ocasiones irreconocible como brutalidad: la arquitectura de las viviendas sociales, la burocracia, la sustitución de la palabra por la cifra, la prioridad que se da en la circulación a los rápidos vehículos sobre los lentos peatones, la autoridad de la máquina sobre el hombre que la sirve... el uso del secreto que priva al pueblo del acceso al conocimiento de cuestiones de interés general, los malos tratos en comisarías..."

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL CONCEPTO DE PODER.

Se concibe a la dominación, al poder, como una unidad global, sostenida por un cuadro administrativo y apoyada en la posesión y el uso de la fuerza. De lo cual se deduce que el Estado sería el único o principal elemento de dominación o poder. Este entonces se ejercería verticalmente desde el Estado, mediado por los aparatos burocráticos.

Esta concepción mecanicista nos plantea entonces al Estado, como una máquina o aparato represivo y manipulativo, encargado precisamente de asegurar la permanencia y dominio de la clase minoritaria.

Ello nos lleva a entender al poder como algo asible, factible de ser tomado y por tanto usado según la clase que esté en él, como una instancia vacía de contenido y llenada entonces según el grupo que lo use. Es una visión cosificada de la realidad, ya que se visualiza el carácter clasista del poder como un contenido intercambiable dentro de una forma neutral. Al cambiar el carácter de clase de quienes ejercen el poder, cambiaría éste.

Pensamos también que es apresurada la aseveración que una minoría sólo puede gobernar a través de la coacción física o represión. Esta por sí sola no explica el silencio de la mayoría.

Lo anterior visualiza al poder, poder de la clase -

dominante, como el corolario del cuerpo social de una clase. "Poder-objeto en manos de un sujeto-clase". Resulta así un poder homogéneo, sin fisuras, burdo, abierto y claro.

Nos parece que no se puede concebir al Estado burgués (cualquiera que sea la modalidad coyuntural que adopte) como mero instrumento de poder, ya que lo que distingue al Estado burgués de otras formas de estado es su forma de generalidad. El Estado burgués, bajo la forma de representante del "interés general" expresa las relaciones de producción existentes. En la esfera de la circulación esta forma general del Estado tiene una base real, ya que en esta esfera tanto el capitalista como el obrero asalariado entran en relaciones de intercambio de una forma libre e igualitaria, ya que ambos son propietarios privados y aún más son ciudadanos. Así el Estado burgués expresa un interés general real: la existencia de la propiedad privada. Sin embargo, esta generalidad del Estado que se presenta en la esfera de la circulación está escondiendo los antagonismos que se presentan en la esfera de la producción, en donde las relaciones de libertad e igualdad entre capital y trabajo son aparentes; aquí se ponen de manifiesto las contradicciones y antagonismos sociales. De forma tal que la desigualdad en la producción entre los hombres concretos

(productores) es recuperada en la igualdad entre los hombres abstractos; es decir en los ciudadanos.

Es precisamente, en la forma de generalidad del Estado, en la estructuración institucional del poder, como -- elementos básicos más no únicos, en los que reside el secreto del poder, ya que el poder sólo es tolerable para nosotros mismos sólo a condición de que esconda parte importante de sí mismo.

La eficacia del poder reside en su sutileza, en la cantidad de mecanismos que logra esconder, en su silencio, en su secreto que es fundamental para su funcionamiento. Ello resulta indispensable tanto para el ejercicio del poder como para quienes lo reciben. "El poder, como puro límite trazado a la libertad, es, en nuestra sociedad al menos, la forma general de su aceptabilidad." (M. Foucault, Historia de la Sexualidad. Siglo XXI, España, 1977, p. 105).

En esta sociedad las coacciones no son percibidas ni vividas como tales, son admitidas y justificadas como condiciones de libertad. El Estado cosifica el ámbito público y el sujeto vive la ilusión de ser ciudadano libre, -- igualitario y participante, encuentra en la sociedad represiva su conclusión lógica y estructural. En esta sociedad impera un terror difuso, la violencia permanece en estado latente y en todos los ámbitos de la vida. Cada individuo

es capaz de ejercer el terror sobre sí mismo y sobre los demás, es el guardián, el vigilante de sí mismo y de la sociedad en su conjunto; cada uno aspira a llegar a serlo ejerciendo el poder. Se reserva a la violencia como último recurso, dado que esta sociedad se vale de la autorrepresión en la cotidianidad organizada.

Otros elementos que creemos se vuelven insuficientes para analizar la problemática del poder es la concepción negativa de él, vale decir aquella que plantea al poder ejercido mediante la prohibición, la censura, el rechazo, la imposición de la norma, etc., es decir, ejercido mediante un carácter jurídico.

Según esta concepción el poder se ejercería mediante la imposición de límites, negando, diciendo No a lo que escapa de la concepción del mundo de quienes lo ejercen. Dictando leyes sobre lo lícito y lo ilícito, permitiendo y prohibiendo por medio del legislador que impone el orden y ejerce el poder, prohibiendo y permitiendo, imponiendo, sancionando y juzgando por medio de la ley, ejerciéndose de manera vertical, de arriba hacia abajo, de la misma manera en todos los niveles, de forma homogénea, uniforme, igualitaria y masiva, reproduciéndose por medio de las instituciones y los aparatos, los engranajes de la ley, la prohibición y la censura. Acatar es seguridad, y no acatar es riesgo de desaparición. Es decir, el poder

representado en el derecho, en la ley ya sea en la institución estatal o en otro tipo de instituciones, para al fin y al cabo un poder vertical, jurídico, cuyos efectos se medirían por la obediencia que a él se obtenga. Sujeto opresor, sujeto que ejerce el poder y sujeto que lo obedece, sujeto sometido.

Esta concepción aunque no deja de tener una base objetiva, es muy limitante y simplista con relación al poder, ya que lo concibe con muy pocos recursos, escaso en sus procedimientos y tácticas, poco imaginativo y heterogéneo. Así vistas las cosas, se concede la fuerza del poder al No, a su capacidad de limitar y de prohibir. Su eficacia de dominar y de someter reside entonces, en ser obedecidos.

Pensamos que los mecanismos del poder son mucho más complejos. imaginativos, sus dispositivos mucho más secretos y efectivos, logran internalizarse y no ser visualizados, se remuevan, cambian y diseminan más silenciosamente y con una creatividad mayor.

Sin embargo, a través de la historia siempre la representación del poder ha tenido un carácter monárquico, el poder-ley, príncipe, Estado, etc., que si bien es cierto, históricamente ellos tomaron a cargo a la sociedad, por lo menos en la formación social burguesa y, como dijimos ante

riormente, el poder cada vez más busca nuevas formas y diversas representaciones de penetrar en cada uno de nosotros y en las relaciones que establecemos. Poder que se vuelve técnica, normalidad, control, dispositivos y relaciones que rebasan al Estado y a sus aparatos; a la ley y sus representantes.

¿Por qué no enfocar a la sociedad como totalidad? En esta perspectiva el Estado puede ser abordado como una abstracción real. La sociedad burguesa se reconoce a sí misma y actúa sobre sí misma por medio de un referente externo; el Estado, es la forma mediante la cual una sociedad dividida en distintas esferas se constituye como sociedad. Pero esta perspectiva no es la que a nosotros nos interesa, pretendemos algunos momentos de reflexión sobre lo más secreto de éste, sobre aquello que no se cristaliza o exterioriza en el Estado, nos interesa la perspectiva del poder producto de múltiples luchas, internalizado por cada uno de nosotros y actuado por cada uno de nosotros.

Creemos que la búsqueda de otra perspectiva analítica no puede constituirse sino a condición de prescindir y de liberarse de la representación estatista, negativo o represiva del poder. Habría que plantearse un análisis que deje de lado el derecho como código y como modelo, avanzando así hacia otra concepción de éste.

¿Qué es el poder?

El poder no se puede localizar en un punto determinado, es más bien un proceso que pretende ordenar a la realidad. La violencia es omnipresente pero difusa, da la impresión que no tiene origen en algo o alguien, en objeto o sujeto alguno, concreto, sino que más bien, es y reside en lo cotidiano; la vida cotidiana es uno de los niveles de la realidad social donde de manera preferente, se van a ejercer presiones y represiones de todo tipo. El poder en tanto constructor de la realidad es también forjador de su legitimidad.

El poder, la dominación y la presión no se ejercen desde fuera, no se trata de un grupo o de unos individuos que ejercen su poder externamente en contra de otros grupos, tampoco lo deberíamos entender como el conjunto de aparatos e instituciones estatales, y por último, tampoco lo entendemos como la sujeción de los agentes sociales por medio de las normas jurídicas. Entonces qué entendemos por poder? Creemos ser interpretadas por Foucault, vélgase esta cita para decir lo que nos llevaría tiempo y que con seguridad no lograríamos explicar tan bien.

"Me parece que por poder hay que comprender primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza immanentes y

propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aislan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemónicas sociales." (M. Foucault. Historia de la sexualidad, Ed. Siglo XXI, Madrid 1977, pp. 112-113).

De acuerdo con esto, el poder se encuentra presente en cada uno de nosotros, en todos los puntos, en todas las relaciones, se produce en cada instante y está presente en todos lados y viene de todas partes. "El poder no es una institución y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada". (M. Foucault, Historia de la sexualidad, Siglo XXI, Madrid 1977, p. 113).

El poder es producto y es síntesis de un conjunto complejo de relaciones sociales de dirección, dominación, acatamiento, persuasión, subordinación, obediencia y explo

tación que cotidianamente se expresa, manifiesta y actúa en el terreno de la producción, de las formas de trabajo, los modos de consumir, en el saber, en lo lícito y lo ilícito, en la moda, en el lenguaje, en el sexo, etc., y en todas las interacciones, aún en las más rutinarias y por ello mismo con un gran contenido de material social.

El poder no es un poder total, unitario, se trata de relaciones específicas de poder que van conformando una red de dominación y de supremacía de un grupo sobre otros. Estas relaciones específicas de poder son el producto, el resultado complejo y conflictivo de luchas de hegemonía que se expresan también en la vida cotidiana tanto en sus niveles más generales, minúsculos y aparentemente intrascendentes, como en sus niveles de más largo alcance, en que la lucha se muestra ostensible y clara. Son precisamente las relaciones que se crean en la articulación de estos grandes y pequeños enfrentamientos los que van conformando relaciones específicas de poder.

La lucha de hegemonías es lucha de clases y ésta se expresa en todos los niveles de la sociedad y se manifiesta siempre como una relación de fuerza. Relación de fuerza que repetimos, no se localiza sólo en el Estado como aparato privilegiado, capital de poder de una clase sobre otra, ni tiene como único objetivo la reproducción de las relaciones de producción. El poder en su ejercicio pene-

tra los canales más finos del tejido social, es mucho más ambiguo ya que cada sujeto es titular de éste y en este sentido es vehículo del mismo.

En resumen y tomando alguna de las proposiciones de Foucault: el poder no es asible, no se adquiere, arranca o comparte; éste se ejerce y ello depende de una compleja articulación de relaciones. El poder no es externo respecto de otras relaciones, ya sean de producción, de conocimiento, de ser o, de comunicación, etc., sino que son constitutivas, se encuentra en el seno mismo de ellas, son inmanentes. El poder no se encuentra en la superestructura dictando prohibiciones y reconduciendo; las relaciones de poder son productoras de estas relaciones.

El poder no se ejerce verticalmente, de arriba hacia abajo, recorriendo piramidalmente la sociedad. Son precisamente las relaciones de fuerza que se establecen en el conjunto de la sociedad las que sirven de sustento y afianzamiento a los grupos minoritarios. Son los enfrentamientos, o mejor dicho el resultado de estos enfrentamientos de rechazo, redistribución, homogenización, alineamiento, convergencia, etc., que producen relaciones específicas de poder y que en el plano de la dominación, se expresan como hegemonía de un grupo minoritario.

Por último, quisiéramos adelantarnos en lo que desa-

rollaremos en un siguiente capítulo, planteando que donde hay poder hay resistencias a éste. La resistencia al poder se encuentra en todos los puntos donde éste existe. Así como no hay un solo poder, o un gran punto de poder, tampoco hay una sola resistencia o una gran resistencia, núcleo único de la Revuelta o la Gran Revolución. Hay sin embargo, enfrentamientos y resistencias significativas, rupturas violentas, como también las hay pequeñas, solitarias, insignificantes, invisibles, y ellas se encuentran de manera permanente pero de formas disímiles y disparejas en la vida cotidiana.

El poder existe porque hay exigencias económicas, ideológicas, culturales, sociales que lo crean, lo hacen existir, lo desarrollan y lo actúan.

Poder y Orden

Entendemos que existe un proceso político o una dinámica del poder que debe buscarse más que en ninguna otra parte en el dominio invisible que ordena lo cotidiano, mediante la transmutación del poder en orden, cuestión que permite la aceptación de la dominación a través de la legitimidad, entendiendo esta última como el reconocimiento basado en motivaciones y valores que permiten justificar un orden político determinado como bueno.

La conquista más importante del poder es el orden, cuestión a la que se accede mediante una persuasión fáctica, cuestión que impide una percepción racional o consciente de que el poder es efectivamente orden. El poder ordena y sistematiza. El orden es inherente a éste; la realidad de uno es la realidad del otro. Del poder emana un ordenamiento cuya forma más imperceptible y más acabada se materializa en el mundo de lo cotidiano.

La experiencia del orden, es la experiencia de los límites simbólicos que regulan la acción, la comprensión y la comunicación de los individuos. Orden, es pues, una visión del mundo cognitiva y moral por medio de la cual transmitimos, conversamos, actuamos, nos vestimos, valorizamos, etc.

El mayor éxito del poder es el orden, se convierte en orden a través de la persuasión fáctica, de la que hacíamos mención, puesto que el poder determina lo real y la realidad del poder es la realidad del orden. Del poder emana orden que es la forma de aparición del poder, y que, en tanto orden incide en lo cotidiano, lo manda, lo norma, lo ordena.

La fuerza normativa de lo fáctico reside en un ordenamiento de lo real sin interpelación de la conciencia (razón), de tal manera que el reconocimiento de lo real y del orden aparece surgido de lo real mismo.

"La realidad social condiciona pautas de comportamiento cuya racionalización y socialización da lugar a la cohesión ideológica del grupo". (Lechner, Poder y Orden, La Estrategia de la Minoría consistente. En: Revista Mexicana de Sociología. UNAM. Octubre-Diciembre. 1978).

Creemos que el poder genera una realidad que permite y condiciona la legitimación del mismo. En este sentido, puede decirse que la dominación de una minoría se basa en su capacidad de establecer las condiciones sociales de tal forma que sus normas aparezcan de acuerdo con la realidad, es decir, el concreto social definido previamente avalaría la normatividad impuesta por la minoría. De esto se desprende entonces que el posible éxito de una minoría depende de su capacidad de construir un concreto social real, donde la dominación de ellos se convierta en orden, es decir, como fuerza natural, como cuestión fáctica, incuestionable, porque el interés de la minoría es objetiva y encarna en el conjunto de la realidad social.

El manejo de las condiciones de vida, la influencia en la vida cotidiana es una pieza importante del ejercicio del poder y de control de la lealtad al orden, tal lealtad es un juicio de realidades, o sea una manera de racionalizar y realizar una realidad inconscientemente producida. La legitimización del orden establecido es una interpretación y una explicación de lo social.

La realidad del poder misma es la gestora de su propia explicación. La realidad del poder permea la razón, la praxis produce lo real y su legitimación a través de la autorreflexión.

La mantención del orden es obtenida a través de una seguridad de éste, en la medida que el proceso social puede ser calculado y predicho. De suerte tal, que la mayoría invierte interés en el orden establecido a través de pequeños actos cotidianos, el individuo se va vinculando al orden establecido, cuestión que no supone un apoyo activo a éste, sino un conformismo que impide toda acción capaz de cuestionarlo, "el que calla otorga", se va imponiendo el silencio; el individuo se va comprometiendo en mayor o menor medida, puesto que las pequeñas inversiones cotidianas se van comenetrando con el orden establecido. Lo anterior y haciendo un paréntesis que será abierto en otro capítulo, plantea un importante desafío al discurso político alternativo ya que éste tendrá que ser capaz de rescatar del compromiso al orden, la actitud libertaria que como -- nos dice Brunner. "El orden es externo pero también lo es interno. El gesto libertario se da en ese pequeño margen entre ambos". (Brunner. De las experiencias de control social. Revista Mexicana de Sociología Número Extraordinario (E). UNAM. 1978. Lo que hace que nuevos proyectos, difícilmente convengan, restringiéndose la capacidad de convocatoria de los mismos, dado que cualquier proyecto alternativo

pone en juego lo que el individuo ha invertido en el orden vigente. Es imposible vivir al margen del orden establecido, por tanto se invierte en él aunque sea mendigando.¹

Retomando lo anterior, podemos decir entonces que el orden es la concretización de ese conformismo universal al interior de la sociedad. Para ello se recurre a todos los medios posibles, lo que crea un conformismo universal pero no homogéneo, es decir, que no todos los sujetos aceptarán en la misma medida, con igual intensidad, con la misma pasividad o igual proporción dicho orden.

Gramsci, hace mucho tiempo visualizó la cuestión del orden y su producción de conformismo, así expresa "La revolución introducida por la clase burguesa en la concepción del derecho y, por tanto, en la función del Estado, consiste especialmente en la voluntad de conformismo (de aquí la eticidad del derecho y del Estado). Las clases dominantes

1. Es interesante por ejemplo, la experiencia de Chile, -- en donde las tres primeras modernizaciones del régimen militar si bien no han actuado a nivel de la ideología, han permitido una sujeción a la estabilidad del régimen, nos referimos específicamente a:

- 1] La reforma previsional
- 2] El Nuevo Plan Laboral
- 3] La Reforma Educativa

anteriores eran esencialmente conservadoras en el sentido de que no tendían a elaborar una transición orgánica de las demás clases a la suya, o sea, a ampliar 'técnica' e ideológicamente su esfera de clase: su concepción era la de la casta cerrada. La clase burguesa se pone a sí misma como organismo en movimiento continuo, capaz de absorber toda la sociedad, asimilándola a su nivel cultural y económico: toda la función del Estado se transforma; el Estado se hace 'educador', etc." y más adelante agrega, "Una clase que se ponga a sí misma como capaz de asimilar toda la sociedad y que sea al mismo tiempo capaz de expresar ese proceso lleva a la perfección esta concepción del Estado y del derecho, hasta el punto de concebir la futura inutilidad de los fines del Estado y del derecho por haber agotado su tarea y haber quedado absorbido en la so ci dad c i v i l". (Antonio Gramsci, "Antología", Edit. Siglo XXI, México 1978. p. 316).

El conformismo del núcleo de dirección constituye una especie de voluntad práctica, o sea, lograr servir de eje de una concepción del mundo, implementar la unidad básica del núcleo de dirección; instituir un estilo de acción específico, el principio de una identidad y un esquema interpretativo compartido. Sin embargo, estos elementos actúan al interior de este núcleo lo que no implica que se

traduzca íntegramente en las expresiones públicas del mismo. Son más bien el principio generativo de la concepción del mundo dominante al margen de que ésta se desarrolle sobre la base de distintas líneas convergentes o conflictivas de articulación.

La función esencial de toda concepción del mundo es la de unificar un conglomerado político-social, dándole globalidad de pensamiento y metas culturales; desarrollar una consciencia de clase y una identidad colectiva en todos los individuos que tratan de imponer y extender esta concepción del mundo; desarrollar entre ellos una comprensión de su papel histórico, del sentido del orden y de la acción buscado; estructurar en el discurso dominante un sistema de límites simbólicos y culturales frente a los otros (la mayoría); encauzar la creatividad de la minoría dominante para intervenir en la sociedad y mantener la dirección del proceso de acumulación.

Podemos decir con Gramsci que una concepción del mundo es orgánica, cuando ella se desarrolla sobre la base de un grupo social fundamental, logrando otorgar una organización política a sus miembros. Si además de ello, una concepción del mundo logra permear al conjunto de la sociedad, logra expresarse en todos los niveles de la vida social; en el de la producción, del consumo, del traba

jo, del derecho, del Estado, la educación, el arte, la moda, el lenguaje, la comunicación, los hábitos de convivencia, la vida cotidiana, el sentido común de los hombres, etc., entonces ella será dominante o hegemónica.²

La cultura, en este sentido, es un hecho orgánico, que se vincula estructuralmente a las clases sociales y a su intervención conflictiva en la producción de la sociedad. "Hay un concepto de cultura que... a través de él se expresa la vinculación del espíritu con el proceso histórico de la sociedad. Este concepto se refiere al todo de la vida social en la medida en que él tanto en el ámbito de la reproducción ideal (cultura en sentido restringido, el 'mundo espiritual'), como el de la reproducción material (la 'civilización'] constituyen una unidad histórica, diferenciable y aprehensible." (Marcuse, Cultura y Sociedad, Ed. Sur, Buenos Aires, 1970, pp. 49-50).

Es a través de la cultura que las concepciones del mundo se expresan y se difunden a través de la ideología

2. Utilizamos dominante haciendo uso lato del término sin hacer referencia en este caso a la distinción gramsciana entre clase dominante y clase dirigente, entendiendo a esta última como la capacidad de ejercer una función moral y cultural sobre el conjunto de las otras clases].

mediante distintos niveles de abstracción; sentido común, folklore, religión y filosofía. La cultura, sin embargo, sólo se vuelve dominante y por tanto eficaz en la medida en que logra cristalizarse en el entramado organizacional e institucional que le da forma, que la socializa y la transforma en un sistema comunicable y que mediante ello la convierte también en un elemento de la individualización (internalización de normas y valores), es decir, la estructuración individual con formas propias de conciencia, e interpretaciones y actuaciones propias y subjetivas y sus competencias para el desempeño de roles sociales.

En resumen, la función principal de una determinada concepción del mundo es facilitar la integración de los individuos a un sistema de conformidad, a un consenso de orden, es decir, regular y ordenar la comunicación entre los agentes sociales, sujetándolos a ciertas pautas y esquemas de identidad colectiva operando al nivel de la formación del sentido, otorgan un mapa cultural dominante de discriminación de sentidos, el cual hace posible la dominación cultural de una clase.

Toda nueva concepción del mundo que surja, si pretende ser dominante, tiene que imponerse a la concepción

existente, reducir su campo de influencias, transformarla o eliminarla. Tiene que producir la homogeneidad y articular la conciencia política del propio bloque dominante, dotándolo de armas ideológicas para su acción. No podemos concebir al bloque dominante como homogéneo, allí también se da una lucha ideológica, de relaciones de poder que jugarán un papel fundamental en la conformación de la concepción del mundo dominante.

El proceso de desarrollo de una determinada concepción del mundo es un hecho que transcurre en todos los niveles de la sociedad, en el conjunto del movimiento social. El desarrollo y socialización de una determinada concepción del mundo en toda sociedad, se encuentra en el núcleo mismo de los procesos de reproducción y producción de la sociedad, abarca todos los niveles posibles de análisis de ésta sin agotarse sólo en el nivel del sistema de reproducción. Esto último plantea pues, el hecho de que ninguna concepción del mundo aunque sea dominante puede ser completa y cerrada sobre sí misma y que, al reproducirse reproduzca automáticamente tipos de sujetos conformes y necesarios para su funcionamiento.

De ser miradas así las cosas, se plantea la visión de un poder absoluto cuyo funcionamiento se regiría por una lógica implacable, lógica de una dominación sin fisuras, globalizante. La sociedad es entonces reducida a una ope-

ración puramente reproductiva de su orden, orden prefijado y asegurado, igualitario en cada momento y con el sello de "garantía de producción".

Desde el punto de vista del individuo, podemos plantear que la función de las distintas concepciones del mundo es la de generar una forma particular de conformismo, es decir, una determinada práctica de aceptación, adaptación y reproducción de esa concepción.

Una determinada ideología se expande y genera conformismo necesariamente debido a su grado de elaboración intelectual o cultural, si no más bien básicamente a su capacidad de materializarse en prácticas e instituciones, en el derecho, en la organización del hogar, en el lenguaje, en la división del trabajo, en las vitrinas, en los edificios, en las escuelas, en las entretenciones, etc., es decir en ser el demiurgo de la realidad.

Entendemos por realidad la construcción social elaborada en la interacción de negociación y conflicto entre grupos sociales.

De lo anterior se desprende que la minoría dominante debe procurar que la mayoría dominada tenga algo que defender al interior del orden establecido por ella, de manera que esté dispuesta a defenderlo. Pareciera ser que las minorías hubieran aprendido del Manifiesto Comunista, que no

es conveniente a sus particulares intereses el que la mayoría no tengo otra cosa que perder que sus cadenas; con el capitalismo desarrollado las mayorías han adquirido algún tipo de cadenas que no quisieran perder, la de sus relojes por ejemplo. Para la minoría lo fundamental, es la mantención del orden, a cambio de ello está dispuesta a más de una concesión y a una no despreciable flexibilidad con respecto a la mayoría. Lo hasta aquí señalado no quiere decir en ningún caso que tal cosa corresponda a un desarrollo natural, necesario o causal, mas bien queremos hacer hincapié en las dificultades con las que una nueva forma de la revolución o proyecto alternativo van a enfrentarse.

Podemos decir que cuando el poder se transmuta en orden, el empleo de la coacción y la violencia es un último recurso; la violencia mas que un atributo del orden es uno de los indicadores de sus deficiencias. Como ya dijimos, la dominación es un hecho, es un fenómeno fáctico que se desarrolla como ordenamiento y, es precisamente en lo cotidiano en donde se finca en gran medida su fuerza. Se trata de una coerción estructural, de una violencia institucionalizada, de un terrorismo internalizado, porque el poder no es sólo la coacción física, es más que ninguna otra cosa la dominación de la estructura social.

Este ordenamiento funciona entre otras cosas, porque no se limita a ofrecer duración sino también un desarrollo

predecible, genera expectativas, ofrece seguridad, recompensa inversiones y, cuando éste se establece, la minoría puede formalizar el principio de mayoría, porque se ha generado una realidad definida por el consenso de orden. En nombre del orden establecido se crea el principio de mayoría por oposición a la minoría anti-orden que es segregada, juzgada o condenada.

La minoría entonces, habla en nombre de la mayoría, porque para ejercer el poder políticamente (en el nivel estatal) ésta debe presentar sus intereses de clase como el interés general de la sociedad pretendiendo convertirse en representante de todos. Esto queda manifiesto en el discurso político contemporáneo cuando se nos habla del progreso, de desarrollo, cuando en realidad se trata de la visión particular del progreso de la minoría.

En el modelo de producción capitalista "...se trata por consiguiente, de una economía y de una sociedad que están en contra de toda 'naturaleza', de un orden que se mantiene gracias al poder de un enorme aparato, aparato que, puede representar al todo, por encima de los individuos, porque los oprime; es una 'totalidad' que consiste en el total dominio de todos"... "... Como representante real de esta totalidad actúa en la teoría política el pueblo en tanto unidad y totalidad esencial y orgánico-natural, anterior a toda diferenciación de la sociedad en clases, grupos de intereses, etc." (Marcusé, Herbert. Cultural y Sociedad,

Ed. Sur, Buenos Aires, 1970, pp. 17-18).

La fuerza no sólo genera realidad sino a la vez orden. Se establece una relación de poder que estructura a la realidad. Pero este orden es descontextualizado, se le priva de su carácter histórico y social invocándosele como la síntesis lógica de la realidad, de modo que el orden posible no puede ser otro que el vigente o el existente. Estando la realidad ordenada se convida al consenso, al festín de lo ya dado; los que no están de acuerdo se convierten en "asesinos del orden" en tanto que no partidarios del consenso. Los que no actúan como se espera de ellos se transforman en casos patológicos, enfermos sociales. Se trataría, como ya vimos, de crear vínculos entre la mayoría y el orden de tal forma que ésta lo defienda como suyo y de paso, por que no, defienda los particulares intereses de la minoría dominante. Se trata de que sean mayoría los que consientan el orden establecido, es decir, el orden de la minoría intenta ser definido por la voluntad de la mayoría, para lo cual la minoría incentiva, asegura y valora las pequeñas inversiones cotidianas de la mayoría.

Nuestra sociedad, además de anular la voluntad de poder en el hombre a cambio de una pseudo-soberana en el dominio de lo formal, se ha encargado de exaltar como valores, al hombre normal, racional, adaptado y consciente; para lo cual se mantiene un terror difuso, agitándose todo

tipo de amenazas con el objeto de reafirmar lo que Foucault llama "esta ideología del bien y del mal", de lo sano y lo patológico, de lo posible y de lo imposible, de lo permitido y lo prohibido y así, el hombre en nuestra sociedad no conoce matices y se debate entre extremos por uno de los cuales debe optar por ser inocente o culpable.

Con el aumento progresivo de la división del trabajo y la excesiva tecnificación del mundo social, la mayoría va perdiendo su capacidad reflexiva, se vuelve impotente para determinar su forma de vida. Su impotencia y frustración se torna en miedo: miedo al aislamiento social, miedo a perder el reconocimiento de los otros y miedo por supuesto a ser catalogado como enemigo, loco o marginal. El miedo es también uno de los elementos que conducen al hombre a aceptar y a identificarse con el orden establecido, el -- "que dirán", el ser "enemigos del orden", la permanente caza del "chivo expiatorio", es una reacción instrumentalizada del temor difuso y global. Así la pasividad política se convierte también en una apatía moral. El orden llama al individuo a la responsabilidad; "responsabilidad ciudadana", "responsabilidad de padre", "responsabilidad de juventud", etc., pero a la vez reduce esa responsabilidad a la adaptación de los hombres al orden establecido.

Se tolera la disidencia mientras ésta no socave la obediencia y por tanto el orden, y se induce la lealtad -

tolerando la divergencia. El individuo se entrega al orden porque éste toma a su cargo la realización de la seguridad y de la "felicidad" individual. El orden es moral mientras es útil a la defensa de la vida y de la propiedad, sin embargo, no hay deber moral cuando el orden se vuelve ineficaz.

El orden se reproduce porque cada individuo lo internaliza a través de la actividad concreta. El hombre reproduce el orden porque lo actúa, y lo hace al ocupar una posición, ya sea como marido, como esposa, como padre o hijo, como alumno o profesor, como espectador, auditor, lector, como vecino, como integrante de un club, como consumidor, como ciudadano, etc. Pero siempre ocupando una posición en donde actúa el orden y por tanto lo reproduce.

Puede decirse que el objeto de la política es el orden, porque en tanto que hombres no concebimos el mundo como un caos, sino como orden y, en este sentido, la transformación del mundo está en estrecha relación con el sentido que se le imprime a su ordenamiento. El sujeto, éste es la encarnación de la vida, es el ser, no puede concebirse al ser como caótico. El orden es la sublimación del poder, incluso los cambios y las transformaciones se producen al interior de éste, porque el orden es seguridad y el hombre necesita de ella en tanto que rutina, en tanto que tradición y conservadurismo. No hay nada más confiable que la seguridad, en tan

to que la anomia es arbitraria e impredecible. El orden seduce porque disciplina, es sólido, capaz de ejercer control. es equilibrio y constancia; provoca placer aunque sea a través de sacrificios, y se goza de él más por lo que promete que por lo que ofrece.

"Es el orden establecido el que crea las necesidades y las crea a partir de cierto potencial de satisfacción"... "Pareciera que esta determinación del futuro por el presente no admitiera una ruptura. Los intereses son un producto de la praxis en la sociedad capitalista. Una ruptura supondría, por lo tanto, que la praxis social no fuera totalmente alienada, que el orden en su proceso contradictorio "libere" momentos que permitan trascenderlos. Es este el problema de fondo de toda 'teoría de la revolución. que falta resolver". (Lechner, Poder y Orden. La estrategia de la minoría consistente. En: Revista Mexicana de Sociología, UNAM. Octubre-Diciembre 1978, pp. 1228-1229).

Y nosotros agregamos a esto último; la tiranía de un sistema, la cerrada imposición de un "orden de las cosas", en definitiva, la elevación del concepto de verdad última, es el resultado palpable de lo que concebimos como poder, como estructura que determina el sentido del mundo. Sin embargo, es esa razón instrumentalizadora, la que no logra convertirse en una estructura cerrada, la que ha comenzado a entrar en crisis, la que al plegarse sobre sí misma va

descubriendo esta red que permea al conjunto social, como una red que comienza a romperse y todo un mundo del cotidiano, un mundo marginal, oculto que lucha por salir a la superficie y con ello desbaratar el orden existente. El hombre se encuentra sometido a un mundo totalitario, represivo, sin embargo, intuye la posibilidad de un cambio, de una ruptura del orden, una ruptura del orden abarcador y cerrado, de un orden que lo somete y lo inmoviliza.

PODER Y OBEDIENCIA

La obediencia es una de las funciones por medio de las cuales el poder en el conjunto social, es una de las funciones de la inducción de conformidad y así mismo de control de las resistencias, de la oposición al orden, es decir, de todo lo considerado desviación, conflicto, patología, de todos aquellos que se erigen en "minoría" en el sentido antes expresado.

La obediencia se obtiene por medio de una irradiación ideológica, pero también por medio de la coerción; esto funciona fundamentalmente en las sociedades autoritarias, ya sea por la coacción física y/o por la distribución de premios y castigos (el derecho) es decir, la obediencia se obtiene por el poder disciplinario y técnicas de disci-

plinamiento. El orden que resulta de ello, goza entonces de una legitimidad exclusivamente fáctica, es decir, la legitimidad se adquiere representativamente.

Si pensamos por ejemplo en las sociedades autoritarias, cuestión que debe preocuparnos ya que América Latina tiende cada vez más a eso, la lógica interna del poder coercitivo tiende hacia lo privado. La fuerza de éste reside en la -- aceptación del hecho de que es imposible resistir la coacción ejercida o amenazada por el otro. Su base está en la fuerza, en una distribución de poderes, que se ejercen directamente sobre el sujeto, sin posibilidad de oponerse o resistir. De lo que se trata es de mantener la lógica privada de las relaciones de disciplinamiento. Esto es claro por ejemplo en el caso de los regímenes militares del Cono Sur, en donde la lucha de los familiares por sus desaparecidos, son tratados como casos privados, se les aísla y su lucha se convierte en una lucha particular, individual, como casos específicos se les amenaza para no hacerlo público y el tratamiento jurídico tiene un carácter absolutamente privado y secreto. Mediante la privatización del poder se disciplinan las relaciones sociales, sustituyendo las formas comunicativas para el ejercicio de técnicas de control privadas. Para ello es necesario liquidar el concepto y ejercicio del rol ciudadano; la privatización del poder exige liquidar la libertad y expresión de sujeto igua-

les.

El individuo así se encuentra aislado, atomizado y sujeto a las coacciones fácticas que se ejercen sobre él. De suerte tal que el mecanismo disciplinario produce y reproduce la obediencia dando forma a un conformismo pasivo.

El carácter del conformismo que el grupo dominante intenta imponer a las mayorías es un tipo de conformismo pasivo, de un lado se trata de imponer (y esto sobre todo en condiciones de autoritarismo) las distintas formas de condiciones represivas, haciendo uso para ello de las distintas fuerzas concentradas en el Estado y de otro lado generar en ellas una adhesión y adaptación a su concepción del mundo. Es decir, la aceptación del orden impuesto por la minoría dominante, es inducida menos a partir de una estrategia de irradiación ideológica que de una forma particular de disciplinamiento social. Para ello se utilizan diversos dispositivos disciplinarios, una seguridad en el orden, y con ello mantener una situación de pasividad a las mayorías, induciéndolas a una aceptación y adaptación a través de las consecuencias prácticas en la vida cotidiana que el autoritarismo impone: miedo a lo vaya a pasar, miedo a perder el trabajo, miedo a la delación, etc.

La dominación que resulta de la obediencia, es pues, el resultado de muchas y distintas estrategias de poder,

dispositivos de coacciones locales, que muchas veces se encuentran implícitos, juegos de realidades e imágenes, efectos ocasionales que se entrelazan y resultan en obediencia, aceptación y alineamiento cotidiano. El poder así aparece expresado en grandes instituciones o formas del poder; expresión estatal de estrategias de dominación, expresión ideológica en los discursos usados por el grupo dominante; expresiones jurídicas de sus estabilizaciones (cambio de la constitución en Chile); expresión ético-culturales de su concepción del mundo que pretende legitimidad para su reconocimiento, etc.

HEGEMONIA, CULTURA Y PODER

Cuando hablamos de poder y de influencias normativas, las cuales se expresan a través de un consentimiento y legitimación de roles por medio de una determinada concepción del mundo, hablamos pues de hegemonía es decir, la capacidad de un grupo de mantener un consenso y mantener comunicativamente la validez de un orden determinado.

El grupo clase hegemónica, logra serlo sólo cuando es dominante de los grupos o clases antagónicas y cuando es dirigente intelectual y moral de los grupos aliados.³

3. El concepto de hegemonía ha tenido una larga historia

"El criterio metodológico en el cual hay que fundar el examen de éste: que la supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos; como 'dominio' y como 'dirección moral e intelectual'. Un grupo social es dominante respecto de los grupos adversarios que tiende a 'liquidar' o someter con la fuerza armada, y es dirigente de los grupos afines o aliados. Un grupo social puede y hasta tiene que ser dirigente ya antes de conquistar el poder gubernativo (ésta es una de las condiciones principales para la conquista del poder) luego, cuando ejerce el poder y aunque lo tenga firmemente en las manos, se hace dominante, pero tiene que seguir siendo también 'dirigente'". (Gramsci, Antología, p. 486).

Sin embargo, la clase hegemónica logra estabilizarse y mantener un consenso de orden en la medida en que crea -- una organización de la cultura poniendo a su alcance todos los medios de producción intelectual. Es decir, cuando un grupo o clase se vuelve hegemónico no sólo lo hace económica y políticamente, sino que también son sus ideas, sus concepciones, sus valores, su conciencia la que se impone.

-
3. ...hasta Gramsci (pasando por Lenin), dentro de Gramsci hay momentos específicos respecto al concepto que difieren entre sí. Así en su última etapa -la cual adoptamos- la hegemonía incluye dominio y dirección hacia las clases o grupos adversarios.

Son los hombres económicos pero también pensantes los que en las relaciones sociales de producción serán dominantes o dominados y por tanto como dice Marx, "La clase que dispone de los medios de producción material, dispone, a la vez, de los medios de la producción intelectual; tanto así que las ideas de aquellos que carecen de los medios de producción intelectual; tanto así que las ideas de aquellos que carecen de los medios de producción intelectual están por eso sometidos a esa clase dominante." (Marx, La Ideología Alemana).

Por medio del trabajo el hombre se apropia de la naturaleza, se relaciona entre sí y aprende a producir y a consumir, sale del orden natural creando su propio orden. La comunicación es un aspecto de su propio orden, ella expresa la interacción de los sujetos, mediada por el lenguaje y las formas no verbales de simbolización, éstas regulan normativamente las relaciones cotidianas que los sujetos establecen entre sí. El trabajo existe sólo al interior de las relaciones comunicativas y éstas no existen separadamente de las relaciones de producción.

Una sociedad por tanto, se produce a sí misma en estas dos dimensiones; se transforma y crece por el trabajo y se transforma, crea y aprende por la comunicación en la esfera de la conciencia. Es en el terreno de la cultura en

donde estas dos dimensiones se relacionan.

La hegemonía nace en las propias relaciones materiales de los hombres que se expresan en el terreno de la ideología. La cultura es el complejo resultado de luchas de fuerza al interior de todos los grupos, es la expresión de una lucha de hegemonías, la expresión de estas luchas en una determinada sociedad y la relación de éstas con toda una gama de otros bloques hegemónicos a nivel internacional.

En el seno de la cultura también transcurre la lucha de clases, no al margen de ésta, es al interior de las ideologías, de los aparatos ideológicos, de la cultura, en donde con base en las concepciones del mundo los diversos hechos de significación estructuradas desde el punto de vista de la clase dirigente, de la participación colectiva, a su cohesión, solidaridad, voluntad colectiva, etc., se libra una lucha de hegemonías que tiene su referente o mejor dicho su base material en las propias luchas y contradicciones que se dan en las relaciones económicas y sociales de producción. Estas luchas se expresan de múltiples formas desde las más cotidianas y simples a las más elaboradas y complejas, desde los momentos micro hasta los macrosociales, es decir, la lucha de hegemonías se expresa en una relación de poder manifiesta en todos los niveles lo cotidiano.

La hegemonía de una clase, grupo o alianza de clases,

genera una unidad social. Sin embargo, se enfrenta al problema de hacer perdurable y estable esa unidad social. Es precisamente la cultura o mejor dicho la organización de la cultura -entendida como el producto de variadas políticas y acciones que con una determinada coherencia práctica la hacen emerger y la caracterizan, organización de la cultura en el sentido de ser resultado de un proceso histórico -la que realiza la unidad social de un grupo hegemónico, y en el caso particular de la sociedad capitalista es la organización liberal de la cultura la que garantiza la unidad de la hegemonía burguesa.

"Por ahora es posible fijar dos grandes planos sobrestructurales; el que puede llamarse de la 'sociedad civil', o sea, del conjunto de los organismos llamados vulgarmente 'privados' y el de la 'sociedad política o Estado', los cuales corresponden, respectivamente a la función de 'hegemonía', que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y a la de 'dominio directo' o de mando, que se expresa en el Estado y en el gobierno 'jurídico'. Estas funciones son muy precisamente organizativas y conectivas... para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político, o sea: 1) del consentimiento 'espontáneo', dado por las grandes masas de la población a la orientación impresa a la vida social por el grupo dominante fundamental, consentimiento que nace 'históricamente' del

prestigio (y, por tanto, de la confianza) que el grupo dominante obtiene de su posición y de su función en el mundo de la producción..." (Antonio Gramsci, Antología, Edit. Siglo XXI, México, 1978, p. 394).

El grupo hegemónico en su empeño de serlo y seguir siendo, cuenta con una amplia gama de aparatos hegemónicos, sirviéndose de muchísimos circuitos de influencia cultural que se articulan en los distintos y múltiples niveles de la sociedad. Esta influencia se expresa por medio de todos los circuitos educativos; las escuelas, universidades, academias, textos de estudio; en la prensa, en el cine, radio, televisión, en la música, museos, en el diseño de las calles, de los edificios, de las escuelas -que por cierto muchas veces representan formas clarísimas de control y represión en la moda, costumbres sociales, estilos de vida, etc., es decir, en toda la organización de lo cotidiano. Un ejemplo de ello es el diseño de la ciudad de La Plata, Argentina, en donde el trazado de las calles son en forma de diagonales y desembocan en plazas, diseño que hace más fácil las labores represivas de la policía. Otro claro ejemplo de ello "lo que ha sido llevado a cabo regularmente por el poder disciplinario desde los comienzos del siglo XIX: el asilo psiquiátrico, la penitenciaría, el correccional, el establecimiento de educación vigilada y también los hospitales" (...) "Como bien explica Foucault todas las instancias de control individual

funcionan de doble modo: el de la división vinaria y la marcación (loco-no loco; peligroso - inofensivo; normal-anormal); y el de la asignación coercitiva, de la distribución diferencial (quiénes; dónde debe estar; por qué caracterizarlo, cómo reconocerlo; cómo ejercer sobre él de manera individual, una vigilancia constante". (Michel Foucault, Vigilar y Castigar, Ed. Siglo XXI, Madrid, España, 1976, p. 203).

La cultura es parte activa del tejido de las relaciones de poder, o como dice Foucault, de esta red capilar que permea al conjunto social; adopta diversas formas, ya sea como contenido y forma de la dominación, pero fundamentalmente sirviendo como vía para crear consenso, como vía para movilizar en todos los niveles de la vida social los momentos de las luchas de hegemonía.

PODER Y CONTROL SOCIAL

Habría que preguntarse cómo ocurre ese proceso de socialización e internalización del orden, es decir, cómo es que un orden social específico existente independientemente de los individuos, sean éstos precisamente los que reroducen cotidianamente ese orden social y, aún más, sin que éste ne casite explicitar con estímulos, presiones, coacciones o exigencias de consentimiento. El orden social es hecho cotidianamente por cada uno de los individuos, individualmen-

te y en cooperación con otros desde niños.

Es en el cotidiano, a través de su compleja red de interacciones, el escenario donde el orden se actúa, se refuta y se realiza. Es a través de la adquisición y del uso del lenguaje cotidiano mediante el cual se realiza la experiencia del control social.

Nos interesa por tanto analizar algunos aspectos del orden como control social. En este sentido el lenguaje será uno de los aspectos a considerarse.

Aprendemos a nombrar las cosas con la inserción real del individuo en un determinado orden. El lenguaje que se aprende antecede un mundo ya dado. Pongamos pues un ejemplo ilustrativo que nos da Brunner, (J.J. Brunner. De las experiencias de control social. Revista Mexicana de Sociología, Número Extraordinario (E). UNAM. 1978). la palabra pudor. El pudor es una experiencia de control social, nos dice, es una experiencia de los límites simbólicos que regulan el comportamiento. El pudor lo aprendemos como la limitación y disposición a enseñar y ocultar el cuerpo. -- Aprendemos el signo con su significado; aprendemos el símbolo de un determinado orden, de un determinado comportamiento. El orden regula qué se dice y qué no, qué palabras son buenas y cuáles malas y qué discurso es verdadero y cuál falso.

Se realiza el orden a través de la realización de límites simbólicos, éstos serán los que regulen el accionar, la comprensión y la comunicación del individuo.

El orden, como dijimos anteriormente, es la forma de disponer estos límites, es el sistema como se relacionan los contenidos del lenguaje y, por tanto, es una concepción del mundo en su forma cognitiva y moral y por medio de la cual actuamos el cotidiano.

Ahora bien, estos límites simbólicos pueden ser débiles o fuertes, permeables o difíciles de traspasar. En el primer caso el orden necesitará asegurarse por medio de la presión social directa ejercida personalmente. En el segundo caso, el orden se mantiene más fácilmente por medio de ejercer presión sobre la vigencia de los límites simbólicos.

Nos gustaría exponer algunas de las formas de cómo ocurre la internalización, socialización y la estructuración de los límites simbólicos y con base en ello, la adquisición de roles.⁴

1. Un primer ejemplo sería la socialización dada por medio de la jerarquización y "verdades de autoridad" al interior de un sistema de pautas claras de dominación, (esto

4. Un trabajo interesante en el caso de vida cotidiana, internalización y estructuración de límites simbólicos en el caso chileno, con los trabajos realizados por J.J. Bruner.

es así porque así lo dice, lo ordena la autoridad: padre, profesor, periódico). Todo tiene un orden, cada quien cumple su rol establecido.

La internalización se construye a base de categorías puras, de verdad, resaltando la regla "todo está bien cuando está en regla". Se presenta claramente la oposición binomial, normal-patológico, que coexisten independientemente la una de la otra. Así se crean roles claros, prescritos, (eres bueno o malo, eres normal o loco, ser social o antisocial).

Las formas de comunicación son impuestas, se transmiten imperativos irrefutables, verdades declaradas, es el "discurso sobre la coherencia del sistema de límites simbólicos -- transmitidos". (Bruner, Op. cit.) Así el enguaje a pesar de estar limitado por el orden social es el que lo reafirma y mantiene.

Es un orden limpio y discreto, en donde cada quien asume un rol claro, sin ambigüedades, sin duda, ni cuestionamiento; el individuo asume el rol y responde a las expectativas de la estructuración simbólica, responde al orden que establece claramente los límites de lo posible. Se regula la espontaneidad, al individuo, su existencia se segmenta y sus interacciones son posibles.

"Los ritos de la vida diaria transmiten la 'fijeza' de lo establecido, su constancia por encima de las sorpresas. -

El tiempo fluye definitivamente; es la hora de las estructuras sólidas; la pasividad es aquí el rasgo principal de la experiencia de control. (Bruner, Op. cit., p. 241).

La transmisión formal de conocimiento (La educación institucional, la distinguimos aquí del conocimiento cotidiano) es también una forma de evocar, mantener y cambiar las formas de experiencia, de identidad y de relación. -- El conocimiento está jerarquizado, el poder también se adquiere y se trasmite según el ascenso en esta jerarquización, en este sentido el conocimiento se convierte en un patrimonio que es adquirido y certificado en propiedad. El título profesional, título de maestría, garantía de sabiduría de un médico por la cantidad de títulos, son sólo algunas de las garantías de la propiedad y del uso del saber. Mediante ello se acredita el ejercicio del poder, de la -- disciplina, se adquieren los recursos para organizar el -- proceso de comunicación. Sólo quisiéramos preguntarnos y preguntarles, cuántas veces y qué tan frecuentemente las verdades de autoridad no se nos impusieron a nuestro razonar y dijimos un hecho tan simple y cotidiano como "lo leí en el periódico", "me lo dijo el profesor" o "tal cosa es muy buena, lo dice tal revista de Belleza".

2. Una segunda forma de socialización del control social, sería aquella en que el individuo se encuentra en un espacio social en donde las posiciones de control necesitan le

gitimarse constantemente y, en donde, las formas de autoridad están en cuestionamiento permanente. La internalización se articula, en base a límites simbólicos débiles, permeables. Cada uno debe construir su propio sistema clasificatorio de valores, definir su rol y adaptarlo de forma tal que mantenga su identidad individual como la social, así el rol es flexible, éste muchas veces es negociado en el curso de las relaciones e interacciones.

En este tipo de control social, encontramos autoridades definidas en torno a posiciones de control y encontramos individuos con necesidad de apropiarse de esa estructura a través de procedimientos personales de interpretación (familia, instituciones de investigación, etc.). Ahí la autoridad se convierte en chivo expiatorio del sistema.

3. Una tercera forma de control social es aquella en que el control es ejercido personalmente. En este caso la socialización se realiza de forma muy similar a la descrita en el primer caso, sólo que no se recurre a la jerarquía de roles, sino que se apela a la influencia directa, persuasiva, no disciplinaria como medio de control. La madre persuasiva, por ejemplo, que educa haciendo razonar al hijo y que, no recurre a la autoridad, las cosas no se definen por el imperativo sino que se aprenden en la vida, con la experiencia, sin embargo, muchas veces se enseña ya desde la experiencia, el famoso "te lo digo más por vieja que

por sabia" pareciera ser que es muy persuasivo.

Aquí la dimensión del poder no aparece, el lenguaje se usa extensivamente, elaboradamente, transmite un mundo como sistema. De lo que se trata es de formar "identidades normativas", con una estructura rígida pero no mediante la imposición sino de la cercanía, no se trata de imponer la verdad, sino de guiar hacia ella.

4. Otra forma de control social sería aquella en donde de la socialización ocurre en un mundo abierto y plural. La jerarquía no es apreciable, el individuo desarrolla sus propios roles ejerciéndolo con flexibilidad. No existe un orden público, el conocimiento no se adquiere institucionalmente en donde los individuos tienen posiciones sociales definidas.

Aquí la individualización y personalización se desarrollan plenamente. Es el caso de las comunidades de vida socialmente rudimentaria, del movimiento hippie, de comunidades utópicas -por ponerles un nombre a las comunidades surgidas en el seno del sistema-, estructuradas en base a una igualdad básica. Se da en los movimientos o momentos marginales de la sociedad, en "esos seres liminales que nada tienen que esperar". (Bruner, Op. cit., p. 247).

5. Por último, quisieramos analizar brevemente las formas autoritarias de control social, del orden.

La máxima expresión o culminación del control autoritario es aquel estructurado a través de un sistema internalizado de clasificaciones fuertes con posiciones jerárquicas perfectamente delimitadas y definidas. Este tipo de control se institucionaliza en varios niveles: la familia, la escuela, en el Estado. Sin embargo, esta autoridad o la posición de autoridad, cumple una doble función; como presión directa, intensa, es decir, la represión y como presión exterior sobre los individuos con un sistema clasificatorio fuerte, y que se constituye monopolio público a través del cual se ejerce. Ello necesita constantemente de una concentración de poder que mantenga con claridad los límites simbólicos establecidos para así mantener la vigencia de este sistema y, sólo lo logra a través de un intenso control externo que provea de una misma visión del mundo que lo juzgue a él y a los otros.

Este sistema clasificatorio es puesto en peligro por aquellos que cuestionan los límites establecidos, las posiciones de autoridad, el orden mismo. (La rebelión del coro, la sublevación de la vida cotidiana).

El que objeta aunque sea en la conciencia, es por ello -- mismo y también un suertidor del orden político.

CAPITULO II

LOS MEDIOS DE COMUNICACION MASIVA: VEHICULO IDEAL DE TRAS-
MISION DE IDEOLOGIA Y CONSOLIDACION DE RELACIONES DE FUERZA

REFLEXIONES GENERALES

Se ha comprobado que la mayoría de la gente comienza a consumir los medios de comunicación masiva a muy temprana edad (en todo caso, mucho tiempo antes de iniciar sus estudios primarios) y, obviamente lo sigue utilizando durante el curso de toda su vida. Como señala Ludovico Silva: "...los medios de comunicación masiva de nuestros países constituyen actualmente. Más aún que el sistema educativo y el sistema religioso, el genuino instrumento ideológico de que se sirve el capitalismo monopolista imperialista para perpetuar la dependencia en las cabezas mismas de los neocolizados". (Ludovico Silva. "Teoría y práctica de la ideología". Ed. Nuestro Tiempo. México 1979. p. 153).

Nos gustaría señalar, a título de aclaración preliminar, que nuestro enfoque será parcial en los dos principales sentidos de la palabra. Primero, porque centraremos nuestra atención en el tema de los efectos de los medios de comunicación masiva tecnológicamente sofisticados, sobre aquello que los científicos sociales denominan, según los casos, "conciencia social" o bien -expresión que preferimos- "sentido común" de los actores sociales -y en particular de los sectores populares-.

Por sentido común entenderemos, el conjunto de presu-

posiciones no tematizadas, adoptadas como evidentes y yendo de suyo, dadas por sentadas acerca del cotidiano, -la realidad física, psíquica, social, moral, estética, etc., considerada como objeto de experiencia- no es en modo alguno un dato, innato, natural o incluso sobrenatural, sino una construcción social, por lo demás sumamente compleja. El sentido común no "es" sino que se produce histórica y socialmente. Decir producción histórico-social es decir modos -diferentes, cambiantes- de producción.

En segundo lugar, seremos parciales en el sentido de que procuraremos encarar los subtemas implicados en el problema global antes enunciado de modo tal que su desarrollo converja en el planteamiento de interrogantes de índole política. Más precisamente, nos interesa formular, a modo de propuesta para la discusión, algunas reflexiones relativas a la inserción de una política viable y eficaz respecto de los medios de comunicación masiva en el interior de un proyecto de transformación social profunda y progresista de nuestras sociedades, -tema sin duda importante y que se encuentra, aunque desde una perspectiva distinta, en el capítulo III.

En estrecha vinculación con lo anterior, nos parece necesario señalar que en las sociedades contemporáneas, y

particularmente en las sociedades capitalistas -centrales o dependientes- se ha verificado, y en las últimas décadas consumado, una transformación radical de "los modos de producción" del sentido común. Dicha transformación afecta, por lo menos, a los tres registros siguientes: a) la materia significativa (lingüística, icónica, conductual etc.) en base a la cual se construyen los discursos sociales "productores" del sentido común, y de ideología; b) los soportes tecnológicos (prensa escrita, radio, cinematografía, televisión) a través de los cuales se vehiculan, y también se constituyen, dichos discursos; c) en fin, los contextos institucionales (familia, escuela, sindicato, partido, etc.) en el marco de los cuales operan y producen sus efectos, los discursos en cuestión.

Tal transformación se traduce, a nivel de las materias significantes, en el impacto cada vez mayor del mensaje icónico respecto del mensaje lingüístico; a nivel de los soportes tecnológicos, se manifiestan bajo la forma del predominio creciente de medios como la televisión sobre, por ejemplo, la prensa escrita o el libro; en fin, a nivel de los contextos institucionales se observa una relativa disminución de la incidencia de instituciones tales como la familia y la escuela en beneficios de mecanismos de circulación y recepción de los discursos descontextuali

1.- En el caso de México la radio aún sigue cumpliendo un papel fundamental.

zados. El caso de la televisión es, a este respecto, instructivo; "...es recomendable concentrar el análisis en la televisión por constituir ésta un singular medio de comunicación que, pese a estar dotado de diferencias específicas y rasgos inequívocos, constituye una especie de concentración, en un solo punto, de todos los medios de comunicación. Se diría que cine, prensa, cartel, radio, encuentran en la televisión un modo de comunicarse ellos mismos, una especie de medium mediorum ...es prácticamente imprescindible... constituye actualmente la más genuina expresión ideológica del sistema."²(Ludovico Silva, Op. cit., p. 109). Sin duda la televisión es un medio de comunicación masiva socialmente instituido, pero su institucionalidad se define primordialmente por su carácter "asimétrico": dicho de otro modo, el televidente (salvo excepciones limitadas que confirman la regla) no se incluye ni participa en esa institución social, la que lo confina al papel de mero consumidor pasivo. A esto se debe entonces, el que hablemos de medios de comunicación masiva y no de medios.

2. Nos parece importante rescatar el concepto de plusvalía ideológica desarrollado por el autor en el Capítulo 5 de su libro "Plusvalía Ideológica".

Por otra parte, las organizaciones, movimientos y grupos políticos que, desde el punto de vista ideológico, inscriben sus iniciativas y sus acciones en un proyecto de transformación democrática y progresista de nuestras sociedades manifiestan, en regla general, una enorme ceguera respecto de la significación y el alcance de ese "salto cualitativo" en las condiciones y en los modos de producción del sentido común e ideología (sobre todo, del sentido común de las clases populares). El hecho como veremos, no carece de explicación o, por lo menos, no es totalmente arbitrario. Pero, explicable o no, su consecuencia es clara: no existe, en esas organizaciones, movimientos y grupos, ninguna política razonada, viable -y congruente con los proyectos de transformación que sustentan- respecto de las nuevas formas masivas de producción de sentido común, ni por su puesto, lo que es una de nuestras preocupaciones fundamentales, la producción y generación de poder. En términos más tajantes, y por tanto más esquemáticos, la fotografía, la imagen publicitaria y, sobre todo, la imagen televisiva (y la televisión en su conjunto) son implícitamente ubicados por las izquierdas en el más allá de la política; constituyen una práctica y teóricamente -puesto que, orgánicos o no, los intelectuales comparten con los militantes esta decisión de desconocimiento- lo impensado de su estrategia y de su acción. Su frontera y su límite.

No dejaremos implícitas las connotaciones críticas de esta cuestión, sostendremos, el contrario que es necesario e incluso urgente hacerse cargo y tratar de subsanar esa carencia. Y, sugeriremos algunas líneas de reflexión que -así lo esperamos- contribuyen positivamente a esta tarea.

En relación a esto estamos plenamente de acuerdo con el planteamiento que Hans Enzensberger, expone en su artículo "Elementos para una teoría de los medios de comunicación".

"Hasta el momento no existe una teoría marxista de los medios... La inseguridad, la duda entre el miedo y la entrega, caracterizan la actitud de la izquierda socialista frente a las fuerzas productivas de la nueva industria de la conciencia". "La Nueva Izquierda de los años sesenta (nota. nos parece que tal cuestión subsiste hasta hoy en día) ha reducido el desarrollo de los medios a un único concepto: el de la manipulación. En un principio, este concepto tuvo un gran valor heurístico y permitió una larga serie de investigaciones analíticas, pero ahora amenaza con quedar reducido a un mero slogan, que oculta más de lo que puede descubrir, por lo cual requiere por su parte un análisis... También la teoría de la tolerancia represiva se ha impuesto en la discusión de los medios por parte de la Izquierda. Esta teoría, formulada con extremo

cuidado por su autor, también se ha convertido en un vehículo de resignación si se le abrevia adialéctica. Desde luego, donde una empresa de máquinas de oficina es capaz de reclutar sus equipos de venta con ayuda de una fotografía del Che Guevara, y la frase: "We woud have hired him" (Nos habría gustado contratarlo), resulta muy grande la tentación a la retirada. Pero el miedo al contacto con la mierda es un lujo, que un obrero de la red de alcantarillas, por ejemplo, no se puede permitir... En la hostilidad de la Nueva Izquierda hacia los medios, parecen reproducirse con progresivo disfraz los viejos temores burgueses -tales como el temor ante las 'masas' -así como los viejos anhelos burgueses de volver a una situación pre-industrial". (Hans Magnus Enzensberger. "Elementos para una teoría de los medios de comunicación". Ed. Anagrama, Cuadernos Anagrama. Barcelona, 1974. p. 9, 18, 20, 21, 22.)

LA IDEOLOGIA Y LOS HECHOS DE SIGNIFICACION

En el pensamiento social y político del Siglo XIX -incluido el marxista- dominaba ampliamente una concepción que bien cabría llamar logocéntrica y racionalista (en sentido estrecho) de los procesos de formación del sentido común y, subsecuentemente, de la "conciencia social". Esta

concepción no era arbitraria: no lo era, en primer lugar, por razones ideológicas y, en segundo, por determinadas circunstancias históricas y teóricas que, al menos parcialmente, daban razón a estas razones.

Comencemos por la ideología: ese racionalismo logocéntrico aplicado al objeto "sentido común" era estrictamente coherente con los supuestos más enraizados de la epistemología decimonónica -en particular, con la creencia en una racionalidad universal que regía tanto la naturaleza como la sociedad, tanto el mundo físico como el socio-histórico. El avance espectacular de las ciencias exactas y naturales, el promisorio surgimiento y la institucionalización de las disciplinas sociales y humanas (inspirada en el modelo de las primeras) fomentaban ampliamente ese optimismo racionalista.

Por cierto, en los marcos de esta concepción subsistía una distancia entre la "conciencia espontánea" (en nuestro lenguaje el sentido común) de los actores sociales y el conocimiento objetivo de los procesos naturales y socio-históricos. Pero esa distancia no sólo no excluía sino que, al contrario, suponía una continuidad entre ambos. El discurso de la ciencia no era coextensivo al del sentido común; este último debía recorrer un camino para

acceder al primero. Pero ese camino era pensado, como interior a un espacio común a ambos. Y el motor que conducía del uno al otro debía asumir la forma de un discurso cuya fuerza persuasiva era el producto necesario y único de su racionalidad intrínseca.

Por otra parte, no se trata de una concepción puramente especulativa. Por el contrario, acarrea consecuencias prácticas de primera importancia. Elocuente es, a este respecto, el caso de los pensadores revolucionarios (anarquistas o socialistas) del siglo XIX y comienzos del XX. Para ellos, la "toma de conciencia" de las clases oprimidas estaba lejos de constituir un problema de difícil solución: se trataba, pura y simplemente, de que esas clases accedieran y, por supuesto, adhirieran a ese discurso racional-científico que daba cuenta de las leyes del desarrollo histórico y de su propio papel en este último. Todo se reducía, pues, a una cuestión de circulación del discurso verdadero; en términos prácticos se trataba de hacer materialmente accesible a los obreros a dicho discurso, de difundir masivamente la prensa revolucionaria, de alfabetizar políticamente por medio de folletos, cursos, panfletos y libros a los portadores de la nueva sociedad. Cabe señalar que para el caso, eran secundarios los mecanismos políticos-institucionales a través de los cuales se

llevaría a cabo esa alfabetización; lo que nos interesa subrayar es la concepción "discursiva" y "racional" de la producción de la conciencia social.

Ahora bien, en el pasado siglo e incluso a inicios del actual, esa concepción estaba, al menos parcialmente, en congruencia con la realidad. Así, por ejemplo, obras mayores de la ciencia como "El origen de las especies" o "El Capital" podrían ser leídas y asimiladas (con esfuerzo, pero también sin una especializada formación previa) por cualquier individuo. Social e institucionalmente, el vehículo casi exclusivo de las verdades pertinentes era el discurso escrito y oral. Y si, por una parte, la forma ejemplar del discurso verdadero era el discurso reconocido como científico, por otra, se daba por sentado que dicho discurso -por su mismo carácter de discurso lógicamente coherente, unívoco, argumentativo, analítico y referencial- era directamente aprehensible por cualquier sujeto racional (es decir, normal).

Se comprende entonces que sí bien, como dijimos antes, esta concepción reconocía la distancia entre el sentido común y la racionalidad científica, ello no era obstáculo para adjudicar a esta última la capacidad máxima de orientar, modificar y, más radicalmente, de moldear al primero. La

diferencia entre ambos presuponia una identidad fundamental, encarnada en la figura ideológica del sujeto racional.

Como hemos dicho, tal concepción no era en modo alguno caprichosa. Existieron condiciones ideológicas socio-políticas e institucionales que la hicieron posible y, quizás, inevitable. Ocorre sin embargo que el hecho de que tales condiciones hayan, por así decir, caducado históricamente no conllevó la caducidad histórica de los supuestos de dicha concepción. Razón por la cual ésta última mantuvo una tenaz vigencia, pese a la masa de hechos que, no menos tenazmente, la desmentían. Como veremos, esa vigencia no fue tampoco antojadiza.³

Se trataba notoriamente de una concepción positiva y optimista de los procesos de producción de la conciencia social. Pero esta positividad, teórica y política, tenía -como le sucede a todo positivismo- su reverso negativo, sus lagunas específicas. Mencionemos las dos principales:

En primer lugar, el desconocimiento generalizado del funcionamiento social de los hechos de significación no lin

3. En este sentido nos parece extraordinariamente valioso los aportes de científicos sociales latinoamericanos tales como José Nun, en sus artículos "La Rebelión del Coro", Nexos - Núm. 6 y en su artículo inédito "El otro reduccionismo", entre otros.

guístico, esto es, icónicos y/o conductuales. Razón por la cual, el estudio de los sistemas de comportamiento, de los objetos de consumo social, en fin, de las manifestaciones icónicas (desde la imagen pictórica a la fotográfica), quedó relegado, salvo raras excepciones, a un lejano segundo plano.

En segundo lugar, la escasez de análisis y el casi total descuido de los efectos de los hechos de significación.

También esta laguna es parcialmente explicable, aunque por razones paradójicamente divergentes. En efecto, por una parte, el logocentrismo racionalista a que aludimos párrafos atrás tendía a minimizar el problema de la recepción de las significaciones. En cierto modo, la eficacia de un discurso podía ser prevista sin mayor riesgo de error partiendo del supuesto de la preexistencia de un sujeto racional a la vez productor y destinatario de mensajes. Por lo mismo, las condiciones de reconocimiento de los hechos de significación no planteaban ningún problema especial -o, dicho más tajantemente, no planteaban problema alguno; se las podía olvidar o no tomar en cuenta sin riesgo, ya que, en el fondo no deferían sustancialmente de las condiciones de producción. En este sentido nos parece acertado la explicación que E. de Ipola plantea respecto a

las condiciones de recepción:

"...las formas propiamente ideológicas de las luchas sociales, esto es, aquello en virtud de lo cual la lucha ideológica se distingue de otros tipos de conflictualidad, tienen como dominio o registro lo que hemos llamado los "procesos sociales de producción de las significaciones".. "que por tales procesos sociales de producción debe entenderse no sólo los procesos directos de producción de las significaciones, sino también otros procesos, destinados esencialmente a asegurar la reproducción (contradictoria) de los primeros. En el caso de la producción de significaciones distinguiremos, además del proceso directo, el proceso de circulación, el proceso de recepción, de reconocimiento, o, si se quiere. - para mantener la analogía económica- de 'consumo' de significaciones... una teoría viable de las ideologías debe tomar en cuenta y analizar las especificadas de estos tres procesos: cómo son producidas, cómo circulan y cómo son recibidas las significaciones (esto es: en función de que reglas y bajo qué condiciones materiales y sociales)". (Emilio de Ipola. "Ideología y discurso populista". Folio Ediciones, México, 1982. p. 78).

Ahondando aún más en esta problemática y siguiendo en la línea de pensamiento de E. de Ipola, nos parece de vital importancia entender que el poder o la eficacia o el

poder de cualquier discurso no puede comprenderse cabalmente a partir del análisis exclusivo del proceso de producción del mismo; sino que, para dar cuenta de sus efectos es necesario un análisis específico desde la óptica de la recepción, en tanto que condiciones únicas, singulares e irrepetibles del discurso en cuestión y que, tal análisis esté más que nada centrado en las condiciones de su recepción.

Sin embargo, y dicho de otro modo, para la postura anteriormente expuesta, la lengua no era un código entre otros: era una suerte de código de códigos al cual -para efectos de desifre- debía remitirse todo mensaje, lingüístico o no. Ahora bien, hemos visto que ese espacio fundamental atribuido al lenguaje, y cuyo soporte filosófico era la ya mencionada figura del sujeto racional estaba en la base del desconocimiento de las formas diferenciales de recepción de los discursos.

No obstante, en las últimas décadas esta concepción ha entrado -más teórica que prácticamente- en crisis. Dos hechos principales la desencadenaron o, al menos, la tornaron visible: ante todo, el rápido desarrollo de los especialismos científicos. El cordón umbilical que, por intermedio de la ideología, unía la ciencia al sentido común se cortó -quizás irreversiblemente. Las tesis, en auge hace

algunos años, el "fin de las ideologías" desempeñó, a pesar de su carácter alatamente cuestionable, un papel sintomático. En efecto, la ideología, al menos en el sentido que la acuerda Gouldner, oficiaba en gran medida como instancia discursiva mediadora entre la ciencia y el sentido común.

"Las ideologías no son las entidades de un sólo aspecto que tanto sus enemigos como sus amigos comúnmente suponen; no son meramente la falsa conciencia condenada por sus críticos ni la racionalidad emancipada que suponen sus adeptos. Más bien, la ideología es ambas cosas: falsa conciencia y discurso racional". (...) "Las ideologías, pues, son sistemas simbólicos históricamente distintos, postradicionales, que surgen a la par que las estructuras sociales y culturales burguesas. Las ideologías, por tanto, difieren de los sistemas valorativos tradicionales, las religiones o los mitos, y presentan ciertas semejanzas con los sistemas simbólicos llamados 'ciencias'. Tanto los sistemas simbólicos científicos como los ideológicos implican la negación de los sistemas valorativos tradicionales y comparten una cierta racionalidad. Unos y otros formulan sus informes sobre el mundo, o el mundo social, de modos relativamente focalizados; unos y otros consideran la corrección de tales informes como fundada en los hechos

la lógica y unos y otros asignan mucho valor a la corrección cognitiva".³ (Alvin W. Gouldner, "La dialéctica de la ideología y la tecnología", Alianza Editorial, Madrid, -- 1978, pp. 65-85).

Poseía, por lo mismo, la racionalidad de la primera, y la inherencia práctica del segundo. Pero, desde el momento que el discurso científico tiende a especializarse y a tornarse esotérico e impermeable a la aprehensión intuitiva, el abismo entre éste y el discurso de la vida cotidiana se hace insalvable. No por ello la ideología desaparece, pero sí es cierto que su incidencia y su eficacia disminuyan.

Cuando hablamos de la ideología nos referimos a una dimensión de análisis de todo hecho social. En efecto, pensamos que no es lícito aislar un nivel de la sociedad a lo ideológico, es necesario pensarla en términos de producción, circulación y recepción de hechos sociales de significación, que tienen su base en los procesos comunicativos de la sociedad. Esta idea que no es original por cierto, es elaborada en relación a los problemas de la distribución del poder, y en relación a sí mismo, al plano de las interacciones y la constitución social de la realidad por

3. Para profundizar en la crítica a la concepción positiva logocéntrica y racionalista del discurso y el problema de la ideología, ver Gouldner, Op. cit.

medios comunicativos. En este sentido, utilizaremos la no
ción de ideología para designar los discursos que racionalizan una determinada producción de sentidos conformando un cuerpo relativamente coherente de enunciados, capaces de racionalizar la producción, la circulación y la recepción de otros sentidos. Así pues, lo que importa es lo ideológico (en tanto método de análisis de las significaciones) de las ideologías (en tanto que modos racionales de discursos), es decir, las condiciones sociales de su producción, circulación y recepción.

INDUSTRIA DE LA CONCIENCIA Y APARATOS IDEOLOGICOS:

En ese "vacío" relativo viene a instalarse la nueva "industria de la conciencia" como medio de progresivamente dominante del sentido común. Al discurso racional de la ideología lo sustituye la tecnología de la imagen; al libro, al panfleto, al curso teórico, la eficacia de la radiotelefonía y, tiempo más tarde, de la televisión; al aparato cultural, el aparato masivo de comunicación.

Ese desplazamiento no fue simple ni tampoco abrupto. Fue por una parte tendencial (la gente sigue leyendo libros), sigue recibiendo ideología, sigue siendo permeable a la racionalidad del discurso argumentativo); fue también

complejo y ello por dos razones principales: primero, porque no se trató de un tránsito lineal del predominio del mensaje lingüístico al del mensaje icónico. Ello es evidente en el caso de la televisión, cuyos programas no podrían ser caracterizados como meras secuencias de imágenes, sino más bien como paquetes de mensajes icónicos (por lo demás, de distinto tipo) entrelazados a mensajes lingüísticos orales y escritos. Segundo, porque no se trató de una pura y simple sustitución: sin desconocer el formidable impacto de los medios de comunicación masiva cabe con todo señalar que dicho impacto redefinió, y hasta cierto punto redujo, las funciones de los aparatos ideológicos "tradicionales" como la familia y la escuela, pero no abolió ni a esas funciones ni a esos aparatos. Más bien los nuevos medios de comunicación colectiva establecieron una compleja red de articulaciones con las instituciones ideológicas hasta entonces dominantes, red que afectó tanto la producción como la circulación y el consumo de las significaciones sociales. Las formas particulares que asumió ese entramado de articulaciones han sido, hasta hoy, escasamente exploradas, hecho este último que constituye uno de los déficits más graves en lo relativo al conocimiento de los procesos de producción social de sentido. En este sentido de biéramos avanzar en dirección de definir a lo social mismo en términos de discurso, es decir, haciendo equivalente la

preponderancia de lo social y de lo discursivo.

Es posible, por ejemplo, conjeturar que en los últimos años se produjo un desplazamiento parcial en las funciones ideológicas de la familia, correlativo a la expansión de los medios de comunicación masiva; que la institución familiar se fue convirtiendo más en un ámbito de recepción que de producción y/o circulación del sentido común. Pero, por el momento, esa conjetura no pasa de ser una simple hipótesis a la espera de que investigaciones específicas la confirmen o desmientan.

En virtud del vertiginoso desarrollo tecnológico y de la no menos rápida expansión social (en términos de su difusión y consumo efectivo) de los medios de comunicación masiva, y en primer lugar de la televisión, las condiciones de producción del sentido común han sufrido en las últimas décadas un cambio cualitativo cuyos alcances no podrían ser exagerados. Han inducido desde nuevas formas de evaluación de la conducta hasta nuevos hábitos de consumo; han gravitado sobre decisiones políticas de gran importancia; han contribuido a promover modas, no sólo vestimentarias, sino también lingüísticas y hasta intelectuales; han ampliado incalculablemente y redefinido el campo de visibilidad de los acontecimientos sociales, políticos y culturales; en fin han trastocado, al menos parcialmente, las pau

tas tradicionales de definición de la realidad, de distinción entre lo pertinente y lo no pertinente, lo esencial y lo secundario, lo público y lo privado, lo justo y lo in justo, lo bueno y lo malo, lo normal y lo patológico, etc. Dicho de otro modo: han afectado directa, y quizá decisivamente, sobre las formas y contenidos del sentido común de los actores sociales, intentando normar o sistematizar, a través de ello, a la vida cotidiana en su conjunto mediante diversos subsistemas tales como la publicidad, en tanto que ideología de la mercancía, el turismo, la moda, el automóvil, etc. Respecto a esto nos ilustra Lefebvre cuando señala: "Está lejos el tiempo en que los publicistas pretendían condicionar a los 'sujetos' consumidos mediante la repetición de un slogan. Las fórmulas publicitarias más sutiles encierran hoy una concepción del mundo. Si usted sabe elegir, elija tal marca. Este instrumento (de limpieza) libera a la mujer... Usted está en su casa, en su hogar, poblado por la pequeña pantalla y se ocupa de usted. Se le dice cómo vivir siempre mejor: qué comer y beber, con qué vestirse y amueblarse, cómo habitar. Ya está usted programado. Salvo en que aún tiene que elegir entre todas esas cosas buenas, permaneciendo como estructura permanente el acto de consumir... El consumo es una cosa seria... Consumo de espectáculo del consumo". (Henry Lefebvre. "La vida cotidiana en el mundo moderno". Alianza Edi-

torial. Madrid, 1980. p. 135-136).

Ahora bien, aún si aceptamos que los vínculos entre sentido común y conciencia política no son ni simples ni unidireccionales (también aquí estamos en un terreno escasamente explorado), parece difícil negar que en cada sujeto social la segunda se constituye, y en ocasiones se profundiza, sobre el sedimento del primero. De ahí, según nuestra opinión, la necesidad de un análisis y un conocimiento actualizado de las formas modernas de producción de este último, ya que, el sentido común no es ajeno a la política, la política no puede ser ajena al sentido común.

EL DESAFIO DE LOS MEDIOS DE COMUNICACION MASIVA AL DISCURSO ALTERNATIVO.

Frente al auge de la televisión y, en general, de los medios de comunicación masiva técnicamente sofisticados, las marxistas tradicionales, salvo escasas excepciones, han adoptado una actitud que nos atreveríamos a calificar de "resignación". Esa actitud ha asumido por lo menos dos variantes, a saber:

En primer lugar, una persistente decisión de ignorar el fenómeno. Para ello, nada más aconsejable que no en-

frentar el problema negándose a la evidencia; ya que en efecto, gracias a esa prudente "toma de posición" no sólo se estará protegido de la influencia perniciosa de los medios de comunicación masiva sino que además no se verá a quienes ven televisión, no se escuchará a quienes escuchan radio, etc. Afectado de invisibilidad (y de sordera), el problema se habrá disipado imaginariamente, por el notorio, hecho de que su planteamiento es, en esas condiciones, imposible.

Una segunda actitud, es la de asumir, el hecho de que por obra de los medios de comunicación masiva la vida cotidiana de los hombre se ha visto profundamente alterada, cuestión que es absolutamente cierta, pero que en este caso funciona como el pretexto perfecto de una vergonzante confesión de impotencia, expresada como menosprecio. De todos modos -se dice- una verdadera conciencia transformadora y revolucionaria se construye siempre fuera de los parámetros limitados de la vida cotidiana: es la tarea eminente del Partido, del sindicato, de la Vanguardia, de la prensa revolucionaria, etc. O sea, los inaccesibles resortes de la producción del sentido común y de la conciencia social... están verdes.

Y aquí entonces, quisiéramos enfatizar el hecho de que, precisamente, por estar los medios de comunicación ma

siva tan imbricados en lo cotidiano, y en su calidad de productores de hechos de significación, como así mismo de producción, generación y consumo de orden, resulta imperativo que sea al interior de la vida cotidiana, -como un nivel fundamental de la realidad social- en donde se genera el cuestionamiento y la rebelión al orden establecido. Reivindicamos por tanto la urgencia de que el discurso alternativo se preocupe de este nivel y del papel que los medios de comunicación masiva desempeñan en él.

Las dos actividades mencionadas no son necesariamente excluyentes, índice de que ambas tienen algo en común. Y aquello que tienen en común es ante todo el hecho de que se trata de "políticas" que excluyen a priori a la política. O, mejor que se basan en una concepción de la política y de los medios de comunicación masiva que lleva forzosamente a hacer impracticable, e incluso impensable, toda política respecto de los medios de comunicación masiva. De esa concepción nos interesa destacar los siguientes supuestos:

Primero la idea de que los medios de comunicación masiva -sobre todo, la televisión son perniciosos por naturaleza. Esta idea es rigurosamente coherente con el prejuicio "racionalista" y "logocéntrico" antes expuesto. En efecto, afirmar el primado, en términos de inteligibilidad y transparencia del lenguaje escrito u oral, lleva incon-

ciente pero también necesariamente a "desconfiar" de los fenómenos de significación no lingüísticos; estos últimos pueden ser vehículos legítimos de la expresión artística -generalmente asociada a motivaciones o resortes irracionales-, pero son peligrosamente ineptos como transmisores del conocimiento racional. Algo de inasible, de misterioso y, por ende, de incontrolable subyace siempre en el mensaje icónico. Y puesto que, como señalábamos al comienzo, el primado de lo icónico caracteriza a los modernos medios de comunicación masiva, es lógico que la desconfianza y los prejuicios negativos se apliquen también a éstos.

Segundo, la idea de que los medios de comunicación masiva, no son ni pueden ser otra cosa que un instrumento de las clases dominantes para fines de alineación, pasividad, falsa conciencia e inculación de ideologías que favorecen los intereses de estas mismas clases.

Ambas posturas conducen a concebir a los medios de comunicación masiva como políticamente nocivos; pero son también contradictorias: en efecto, el prejuicio que asocia lo icónico a lo irracional, a lo inaprehensible, a lo incontrolable, es lógicamente incompatible con la tesis que afirma, e incluso enfatiza, su funcionamiento manipulativo. Esta contradicción no es sin duda motriz, pero en cierto modo es útil; en todo caso, favorece la ausencia de

política que caracteriza, como indicamos antes, la actitud del marxismo tradicional respecto de los medios de comunicación masiva.

Sostenemos que los medios de comunicación masiva son un vehículo ideal de generación y trasmisión de poder al interior de la vida cotidiana, en favor de la mantención del sistema de dominación vigente. No obstante, pensamos que si existen alternativas con vistas al cambio de la realidad social, en la que los medios de comunicación masiva deberán jugar un rol importantísimo; no compartimos las apreciaciones de aquellos que, Umberto Eco identifica como "apocalípticos" y, estamos plenamente de acuerdo cuando señala: "Creemos que si debemos trabajar en y por un mundo construido a la medida humana, esta medida se encontrará, no adaptando al hombre a estas condiciones de hecho, sino a partir de estas condiciones de hecho. El universo de las comunicaciones de masa -reconozcámoslo o no- es nuestro universo; y si queremos hablar de valores, las condiciones objetivas de las comunicaciones son aquellas aportadas por la existencia de los periódicos, de la radio, de la televisión, de la música grabada y reproducible, de las nuevas formas de comunicación visual y auditiva. Nadie es capa a estas condiciones". (Umberto Eco. "Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas". Editorial Lumen,

Barcelona, 1975. p. 15).

Esta ausencia de política es tremendamente peligrosa y a la vez perfectamente comprensible dado que la teoría marxista clásica adoptó una posición crítica hacia la sociedad concentrándose en un aspecto específico y limitado de la vida: en la infraestructura económica y el sistema de clases; haciendo hincapié en el hecho de que la conciencia es presa de la estructura social: "el ser social determina la conciencia social", cuestión que implica que de ser transformada la infraestructura económica también la conciencia sería transformada, es decir, nos encontramos con la existencia de una aceptación positivista de la conciencia futura. En este sentido y a la luz de los acontecimientos y fenómenos que enmarcan al socialismo real, tal postura está siendo desafiada de manera creciente en el terreno de la práctica y de la teoría, de donde se desprende que se le debe asignar una importancia cada vez más decisiva al papel de la conciencia, la voluntad, los fenómenos ideológicos y de producción social de sentido, como así mismo de los medios de comunicación masiva y de la "manipulación industrial de las conciencias", que a partir de ellos se ejerce y que como señala Enzensberger "No se trata de rechazar con un gesto de impotencia la manipulación industrial de las conciencias, sino de arriesgarse en los

peligros de su juego".⁵ (Hans M. Enzensberger. "Detalles", Editorial Anagrama, Barcelona, 1962, p. 17).

Ocurre sin embargo, que además de mutuamente contradictorios los dos supuestos antes enunciados son falsos. Y, si importa mostrar que lo son no es sólo por rarezas teóricas, sino también porque, al menos en nuestra opinión, de su cuestionamiento surgen naturalmente alternativas positivas y viables al vacío político antes señalado.

Con respecto al prejuicio que satanizan a los medios de comunicación masiva definiéndolos como idénticamente perjudiciales, su refutación resulta en sí superflua. En efecto, dicho prejuicio se alimenta exclusivamente del des conocimiento abierto y confesado de las propiedades de los mensajes icónicos y de las formas de funcionamiento y los efectos de los medios de comunicación masiva que, como la T.V., se caracterizan por el primado de dichos mensajes. El prejuicio en cuestión no se apoya, pues, en conocimiento alguno; por el contrario, viene a suplir la falta de co conocimiento sobre la materia.

5. A este respecto es también importante remitirse a T. Adorno y M. Horkheimer, que en su libro "Dialéctica del Iluminismo" desarrollan ampliamente el concepto de industrial cultural por ellos creado.

En lo que respecta a la segunda tesis, se trata para y simplemente de la aplicación de una concepción instrumentalista del Estado a ese "aparato ideológico" particular constituido por los medios de comunicación masiva. Por ello mismo, también la crítica de esta tesis nos parece casi fatigosamente redundante. En efecto, todas y cada una de las objeciones que ha merecido la teoría del Estado como mero instrumento de las clases dominantes son válidas también para ella. Como en toda institución, estatal o no, también en los medios de comunicación masiva es posible detectar relaciones de fuerza, contradicciones, mecanismos de dominación a la vez que formas de resistencia, conflictos, etc. Diciendo esto, no pretendemos negar que esas relaciones de fuerza son desiguales, que las contradicciones son raramente explosivas, y que los conflictos y las resistencias, aún cuestionando la dominación, no la anulan. Pero no se necesita negar esos hechos para oponerse a la crasa uniformidad del instrumentalismo.

"...ese funcionalismo de izquierda según el cual el sistema se reproduce fatal, automáticamente y a través de todos y cada uno de los procesos sociales. Concepción aliamentada desde una teoría funcionalista de la ideología -por más marxista que se proclame- y de una mitificación del imperialismo a través del cual, tratando de rescatar

la unidad global de la dominación, se acabó cayendo en la atribución al poder o, al imperialismo de una omnipotencia, de una obicuidad y una omnisciencia completamente míticas. Frente a este fatalismo en últimas paralizante, desmovilizador, estamos empezando a comprender que si es cierto que el proceso de acumulación del capital requiere formas cada vez más perfeccionadas de control social y modalidades cada vez más totalitarias, también lo es la pluralización de las contradicciones del poder. Estamos comenzando a romper con la imagen, o mejor con el imaginario, de un poder sin fisuras, sin brechas ni contradicciones que a la vez lo dinamizan y lo tornan vulnerable. Se trata, tanto en la teoría como en la acción política, de un desplazamiento estratégico de la atención hacia las zonas de tensión (para nosotras los desequilibrados), hacia las fracturas que, ya no en abstracto sino en la realidad histórica y peculiar de cada formación social, presenta la dominación. Lo cual permite además empezar a valorar todas y cada una de las luchas que hacen explícita la pluralización de las contradicciones, desde la ecología hasta los movimientos de liberación femenina". (Martín Barbero. "Retos a la investigación de Comunicación en América Latina". mimeo, p 7-8

Nos parece que demás está decir que las inquietudes de Barbero tienen enormes puntas de coincidencia con nues-

tras propias preocupaciones que, a lo largo de este trabajo han ido e irán sin duda apareciendo.

Quisiéramos concluir, retomando nuevamente a Barbero, por ser esta también nuestra proposición:

"...la toma de conciencia de la actividad de los dominados en cuanto cómplices de la dominación pero también en cuanto cómplices de la dominación pero también en cuanto sujetos de la decodificación y la réplica de los discursos del amo. Respecto a la dimensión de complicidad es toda la problemática del mal llamado 'receptor' la que está siendo replanteada radicalmente... Esto es, ¿poniendo en juego que contradicciones la dominación es también actividad y no sólo pasividad resignada en el dominado? ¿Qué en el dominado trabaja a favor de su dominación?. Y lo que va poniendo en claro esas preguntas es que sólo si la opresión es asumida como actividad del oprimido, sólo si desmonta la complicidad del dominado, será posible romper con las diferentes formas de populismo y comprender que la liberación es problema del oprimido, que es en él que se encuentran las claves de su liberación. Esta perspectiva es fundamental en la investigación de los medios masivos ya que esa complicidad, desde y en el imaginario colectivo es la materia prima con que trabajan los Medios, ya que en ellos las esperanzas de las masas populares son cotidiana-

mente atrapadas y vueltas contra esas mismas masas"⁶.
(Op. cit., p. 8-9).

Esto también es tratado en los otros dos capítulos de nuestro trabajo, por ser ella una de nuestras tesis fundamentales.

6. "Respecto a la complicidad del dominado" son interesantes los planteamientos desarrollados por Norbert Lechner en su artículo "Poder y Orden. La estrategia de una minoría consistente". Revista Mexicana de Sociología, Octubre-diciembre de 1978.

III. MAYÉUTICA DE LA VIDA COTIDIANA

INTRODUCCION: IMPORTANCIA DE LA VIDA COTIDIANA

El concepto de vida cotidiana ha empezado en los últimos años a ser sacado a la luz por diferentes autores, todos ellos de orientación marxista. Trotsky, concluyó seis años después de la Revolución de octubre: "La primera tarea, la más profunda y urgente, es la de romper el silencio que rodea a los problemas de la vida cotidiana" (reproducido en: León Trotsky, "El nuevo curso, problemas de la vida cotidiana". Cuadernos Pasado y Presente N.º 27, 3a. ed. México 1978, p. 157). Posteriormente, Lefebvre, Lucaks, Kosik y A. Heller, entre otros, se introdujeron por este camino.

El concepto de vida cotidiana, no viene sino a enriquecer el aparato conceptual del marxismo y, ello no ha sido sino una exigencia de la praxis revolucionaria, surgida tanto a nivel del capitalismo como del mundo socialista, agudizado en la época siguiente a la muerte de Stalin.

Consideramos importante abocarse a la investigación de los acontecimientos que han sido tradicionalmente dejados de lado de manera arbitraria y absurda por las cien-

cias sociales. Las ciencias sociales y los especialistas fragmentan los acontecimientos atribuyéndolos a esferas diferentes: sociología de la educación, sociología de la familia, comunicación social, antropología, etc. y, se deja a los técnicos la tarea de fabricar una determinada cohesión con la realidad fragmentada a través de sus técnicas específicas (planificadora, publicistas, etc.).

El estudio de la vida cotidiana surge como una necesidad por la distancia que separa a la mayoría de los estudios sobre las estructuras sociales, económica, política y/o ideológicas de una determinada sociedad, de la percepción espontánea de lo que es vivir día a día esa sociedad.

Ello responde a que no se capta la vida, sino donde ya es tá racionalizada y formalizada. Sin embargo, cuanto más formalizada está nuestra investigación y, que por ello la creemos más científica, más erramos su objeto porque captamos lo real como cosa.

El estudio de la vida cotidiana, como conocimiento y como crítica, implica un rechazo a la especialización parcelaria y a la adopción de alguna ciencia específica como suma de conocimientos parcelarios, rechazo al sociologismo, al historicismo, al psicologismo, etc., porque el estudio

y crítica de la vida cotidiana implica una crítica total de la totalidad y en consecuencia es una tarea de carácter interdisciplinario.

El concepto de vida cotidiana ofrece un espacio de encuentro a las ciencias sociales parcelarias, poniendo de manifiesto el lugar de los enfrentamientos entre lo racional y lo irracional en nuestra sociedad y en nuestra época. El estudio de la vida cotidiana determina la forma en que se produce la existencia social de los hombres.

No queremos enfrascarnos aquí en una discusión sobre qué es "lo científico" y que debiera ser "objeto de la ciencia". Lo que nos parece importante rescatar es que la vida cotidiana en su conjunto debe formar parte del conocimiento, lo cotidiano debe ser recuperado por el pensamiento reflexivo. Debemos intentar captar lo que en apariencia parece insignificante y darle sentido.

Lo anterior supone una actitud crítica, una distancia crítica respecto de lo cotidiano, en calidad de objeto de estudio y reflexión, como forma de captarlo y aprehenderlo.

El análisis de lo cotidiano debe ser polémico y teórico,

su crítica implica concepciones y apreciaciones al nivel del conjunto social, lo que no significa que deba hacerse abstracción de la esfera de lo individual. En este sentido nos parece que la psicología por ejemplo debería aceptar algunos de los desafíos que la vida cotidiana le plantea.

Se trata de definir la vida cotidiana, de definir sus cambios y, sobre todo, sus perspectivas y potencialidades, - intentando encontrar en los hechos aparentemente intras-
cendentes, lo esencial que estos contengan. Nos parece - que la cotidianidad, además de ser un concepto, puede ser útil en tal calidad como vehículo de conocimiento de la realidad social, para lo cual, es necesario, poner de manifiesto la especificidad de lo cotidiano, entendiendo que es al interior de ésta donde se encuentra el núcleo de la praxis y no en las altas esferas de la sociedad,

"El estudio de la cotidianidad tiene por objeto la praxis social, por su lado más humilde, más 'material'. Trata, en la vida social tal como es, de determinar lo que hace que un ser humano sea humano, y lo que le impide ser humano". (Obras de Henri - Lefebvre. "El Inventario", Cap. I. A. Peña Lillo - Editor. Buenos Aires, 1959. p. 149).

La reflexión de la vida cotidiana parte de dos análisis - distintos. En primer término hay que señalar que en lo humano hay un elemento de carácter natural o vital y un elemento social que es adquirido y conciente, y por lo tanto un conflicto y una unidad entre los dos elementos. De esto se desprende que un análisis dialéctico debe hacerse - cargo de la relación naturaleza-sociedad, relación abandonada la mayor parte de las veces. La reflexión sobre la vida cotidiana debe contemplar la realización de lo huma-no en sus múltiples modalidades, incorporando aquellas - que han sido consideradas vanales como objetos de estudio y, que afortunadamente, como consecuencia de las presio-nes que la realidad ejerce sobre la reflexión, y de la - resistencia que la realidad opone al pensamiento, han venido siendo incorporados de manera cada vez más creciente a la reflexión sistemática sobre la realidad social.

- Tal proyecto exige abandonar la esfera del hombre teóri-co y abocarse a reflexionar sobre el hombre empírico, el hombre sujeto a las necesidades que padece como consecuencia de una determinada organización de la sociedad civil, sujeto a la presión de la clase dominante e inserto en - la lucha de clases, hombre también que consume, que tra-baja alienadamente, que mira televisión, que cuida hijos, que lava platos y mira vidrieras. Hombre empírico éste,

que se define por y a partir de él mismo y no de un postulado filosófico, histórico o sociológico. Puede decirse que en el caso de la vida cotidiana la reflexión y el análisis se encuentran ubicados en el nivel mismo de la praxis social y de las contradicciones que le son propias.

Nuestro objetivo al ocuparnos de la vida cotidiana, es un interés político de emancipación. La invocación de la vida pública, el mito de hacer de un interés privado el interés general, no hace sino responder a los intereses del capital y lo hace de forma autoritaria, lo hace mediante el llamado del orden para la convivencia social. Por ello la emancipación requiere de la participación para una decisión colectiva, en donde las necesidades y su modo de satisfacerlas implique la autoliberación, superando las condiciones históricas en que el hombre se reproduce como particular y por tanto reproduce a la sociedad. Para ello el hombre particular debe invocar a la vida cotidiana como el ámbito de su liberación. Una organización sólo en la medida en que esté arraigada en la vida cotidiana de sus componentes es liberadora y deja de ser disciplinaria. La invocación del pueblo no debe dejar de lado a los sujetos particulares, la invocación sólo puede tener éxito en la medida que contemple la vida cotidiana de ellos.

Y si nos parece que es importante reflexionar sobre la vida cotidiana es porque entendemos que el concepto de Revolución total sobrepasa lo estrictamente económico, aunque su condición sea el desarrollo y crecimiento de las fuerzas productivas, nos parece que en suprema instancia el cotidiano es el que juzga la sabiduría, el saber y el poder.

De lo que se trata, lo que pretendemos, es una muy pequeña contribución a la subversión de los elementos de lo humano como forma de acercamiento a la felicidad, llegando a discernir las necesidades auténticamente humanas y por tanto válidas, de aquellas que son producto de la facticidad. Estamos claras de que esto es inalcanzable mediante la reflexión pura, pero es un primer intento en esta dirección.

Para Marx el problema de la revolución no se reducía a la toma del poder por parte del proletariado, esto sólo implicaba la abolición negativa de la propiedad privada y sólo cumplía como condición previa de la abolición de la alienación, es decir, la abolición positiva de la propiedad privada.

La abolición positiva de la propiedad privada implica por tanto un cambio radical de la vida cotidiana.

LO HEROICO Y LO COTIDIANO

"Cosas secundarias sin grandes cosas, las hay a gravel en la vida humana. Pero en la historia nunca se hacen grandes cosas sin pequeñas. Con más precisión: las pequeñas cosas, en una gran época, integradas a una gran obra, dejan de ser pequeñas". (Leon Trotsky. "El nuevo curso, problemas de la vida cotidiana". Cuadernos P y P No. 27, 3a. ed., México 1978, p. 101.

La historia tradicional, ha contribuido a la separación de lo histórico como tal de ese otro aspecto y alimento de la historia y de lo humano: lo cotidiano. En nuestra sociedad vida cotidiana y cultura, vida cotidiana y diversión, vida cotidiana y acontecimiento histórico son disociados. Marx fue el primero en darse cuenta de este carácter de la época, al indicar la escisión moderna de "lo privado" y de "lo público", que no se había producido ni en la Antigüedad ni en la Edad Media:

"La abstracción del Estado como tal sólo pertenece a los tiempos modernos, puesto que la abstracción de la vida privada únicamente pertenece a ellos. La abstracción del Estado político es un producto

moderno... El Medioevo es el dualismo real; los tiempos modernos, el dualismo abstracto". (Karl Marx. "Crítica de la Filosofía del Estado y del derecho de Hegel". Ediciones de Cultura Popular. México, 1977, p. 59).

El espacio público moderno es aquel ámbito de la vida social en el cual puede formarse una opinión pública. - Todo ciudadano, en principio, tiene acceso a este ámbito, allí se reúnen sujetos privados con la finalidad de intercambiar opiniones y formar un público. El define a nivel de la organización de la cultura, las condiciones para la universalización de los intereses privados, es el lugar de las mediaciones entre lo particular y lo general.

Así en las sociedades modernas lo público viene a relacionarse con el aparato de Estado y éste separado de la figura del monarca; privado por tanto significa excluido del aparato estatal y de la esfera jurídico política.¹

El sujeto en la sociedad civil que tiene determinado lugar material (propiedad o trabajo), se determina en el Estado como ciudadano y reclama para -----

1. Para ahondar sobre el problema del ámbito público burgués se puede consultar el trabajo de Jurger Habermas "Historia y Crítica de la Opinión Pública". Ed. Gustavo Gili, S.A., Barcelona, 1981.

si el reconocimiento de ser soberano, delegándola en autoridades que lo representan según su elección. Para todo ello se crea un lenguaje público que trasciende los márgenes domésticos.

Sin embargo, el ámbito público se ha convertido en un estar juntos más que en un actuar juntos, ya no es la instancia de la praxis. La praxis es lo que vincula al hombre particular con el resto de los hombres, es lo que lo hace social. Por ello se reconoce a sí mismo y reconoce a los demás. En la praxis el hombre se constituye y se realiza como sujeto. La praxis se realiza en el ámbito público. La vida cotidiana pues, es lo que condiciona la constitución de los sujetos en el ámbito público y esta última es la que instaura el marco de la vida cotidiana. No obstante el hombre ya no busca su realización en el ámbito público, sino que lo hace en la vida privada y familiar. La vida pública aparece entonces como "politiquería" y se tiende a marginarse de ella.

Los sujetos ocasionalmente se revelan frente a esta ilusión y hacen uso del espacio público de manera espontánea, tomando las calles, manifestándose de forma clandestina en contra proclamas. Cuando ello ocurre se apela y se impone "el orden público", se reapropian de las calles, se

disciplina a los disturbidores, se incomunica a los sujetos, se anula toda posibilidad de comunicación social, se disciplina el ámbito público; éste deja de existir como instancia de expresión, de organización, de decisión, de acción y sólo se convierte en lugar de intercambio de mercancía o lugar de publicidad de ellas. No obstante la política aún sigue siendo presentada como el "espacio público de lo grandioso" y ello como la contraparte de la esfera privada, en la que la mayoría vivimos nuestra realidad cotidiana, poco mostrable y con dificultad, sudorosa.

De lo que se trata es desarrollar una teoría de la revolución que al no estar dirigida exclusivamente a una clase, sea capaz de incorporar en su seno a todos aquellos sectores de la sociedad que planteen necesidades radicales a este respecto son sugerentes las reflexiones de A. -- Heller cuando dice: "Marx, ..., liga su teoría de la revolución a una sola clase social; Engels, al final de sus días, dio muestras de haber revisado esta idea. Una teoría revolucionaria se dirige a todos aquellos que tengan necesidades radicales, y por lo tanto no puede referirse solamente a una determinada clase. Naturalmente se refiere también a la clase obrera". (Agnes Heller. "Para cambiar de vida". Ed. Crítica. Grupo editorial Grijalbo, Barcelona 1981. p. 16.).

La vida cotidiana es la escuela en dónde el sujeto aprehende lo que expresa y desarrolla en el ámbito público. El sujeto particular lleva al plano universal lo que aprendió en su experiencia diaria.

La vida pública va más allá que la vida cotidiana, pero no la anula ni absorbe. La lucha al interior de la vida pública enmarca a la vida cotidiana, y ésta es la que construye o condiciona a los sujetos actuantes en la vida pública.

El trabajo, en tanto que actividad necesaria y fundamental para la reproducción social, la política, la ciencia, la filosofía, el arte, el derecho y la religión, es decir, las grandes objetivaciones de la sociedad en su conjunto, se independizaron de la vida cotidiana a consecuencia y como producto del desarrollo de la propiedad privada, la división del trabajo y la alienación.

El destino de la humanidad se juega en un mundo no cotidiano: la guerra, la revolución; pero es lo cotidiano lo que se evoca, a pesar de estar enmascarado. No es posible huir de lo cotidiano. Es importante percatarse de ello y de las enormes riquezas que oculta, como forma primera de atenuar el desdoblamiento que se ha venido hacien

do del mundo: mundo de lo cotidiano y mundo de lo no cotidiano, de lo heroico, de lo cósmico, de lo trascendente, - lo trivial, lo humano, etc.

La vida cotidiana se presenta como no filosófica -- frente a la filosofía. La vida filosófica se considera superior a la vida cotidiana. La filosofía se pretende pura frente a la "impureza" cotidiana, se pretende sabia frente a la banalidad y trivialidad de la vida cotidiana.

"Los hombres no serán físicamente capaces --no lo serán nunca-- de vivir problematizando y poniendo siempre en cuestión todo lo existente, lo dado en su totalidad, como tampoco podrán hacerlo sin tomar decisiones, en el ámbito de su vida cotidiana, por recurso a categorías generalizadas, a analogías e impulsos. Creo que, en lo fundamental, la esencia de la alienación de la vida cotidiana no ha de buscarse en el pensamiento o en las formas de actividad de la vida diaria, sino en la relación del individuo con estas formas de actividad, así como en su capacidad e incapacidad, en fin, para sintetizarlas en una unidad". (Agnès Heller. "Revolución y Vida Cotidiana", cap: La teoría marxista de la Revolución y la Revolución de la Vida Cotidiana". Ed. Materiales. Barcelona 1979. p. 119). Capacidad que depende de la relación que el sujeto establece con

lo no cotidiano o por decirlo de otra manera, con las obje
tivaciones de la especie en su totalidad.

Lo cotidiano es innato a la propia existencia humana, ella es propia de la existencia misma porque organiza la vida de los hombres particulares, constituyentes de un to
do, día tras día, ahí se repiten sus actividades vitales, se organiza su tiempo. Sin embargo, la vida cotidiana tiene su propia experiencia, su prudencia, su sabiduría y tam
bién sus expresiones.

Lo cotidiano pasa a ser una actividad inconsciente o un "mecanismo irreflexivo" de la forma de vivir. Lo que se nos aparece en la vida cotidiana aparece así, ahí está, es y se le acepta así, no se cuestiona su origen o su autenti
cidad. En lo cotidiano nada es inalcanzable, los propósitos son posibles y cumplibles, en este mundo cotidiano no se ve más allá de lo inmediato, de lo familiar, de lo pri
vado, de lo repetitivo y, cuando va más allá, cuando se enfrenta al otro mundo completamente opuesto al cotidiano, es que se enfrenta a éste con el otro y se revela entonces la verdad de cada uno.

La Historia es lo que irrumpe en la vida cotidiana, -
la historia es la guerra, la revolución; la guerra destru

ye la vida cotidiana. No obstante la guerra se vuelve - también cotidiana, adquiere su propio ritmo, su propia cotidianidad. Es en el momento que se destruye una cotidianidad y aún no se instaura la otra en que se descubre el carácter de lo cotidiano y de la Historia; en ese momento se descubre la relación misma entre lo cotidiano y la Historia.

Sin embargo, esta relación aparece fetichizada, ya que se vive a lo cotidiano como aquello familiar, tranquilo, repetitivo; y a la Historia como el desastre que nos arranca de nuestra vida, de lo familiar, de lo tranquilo, de lo seguro.

La anterior apreciación, no hace sino separar a lo cotidiano y a lo histórico, como dos momentos tan distintos que escinden a la realidad. De esta suerte lo cotidiano no resultaría ser ahistórico y la Historia verdaderamente histórica: de forma tal que hasta que la Historia --entendida como la heroicidad pública-- no hace su aparición vivimos una especie de calma, rutina, intrascendencia; los sujetos no somos sino entes pasivos y nos dedicamos a pasar la vida día tras día hasta que un grupo de sujetos hace la Historia. ¡Qué sencillo parece todo a la luz de tales consideraciones!

De lo que se trata es de encontrar la relación entre cotidianidad e historia como dos momentos que se vinculan y se alimentan recíprocamente, desechando la visión heroica de la Historia al cual pertenece sólo el mundo noble, - de las grandes hazañas y de los grandes hechos históricos, como la visión que niega lo anterior y realza sólo la rutina y las pequeñeces de la vida diaria, de la vida sencilla, la cual priva a la cotidianidad de toda dimensión histórica.

"Es verdad, por otra parte, que en ciertos momentos, los resultados más importantes de la historia, las instituciones, la cultura, las ideologías, son por así decir conducidos por la fuerza hacia la vida cotidiana por encima de la cual ellas se erigían; - las mismas que ven allí acusadas, juzgadas y condenadas; reunidas, las personas declaran que estas - instituciones, estas ideas, estas formas de Estado y de cultura, estas 'representaciones' no convienen ya y no las representan ya. Entonces los hombres reunidos en grupos, en clases, en pueblos, ni quieren, ni pueden vivir como antes. Rechazan lo - que 'representaba' a su vida cotidiana pasada y la mantienen, encadenándolos a ella. Son los grandes -

momentos de la Historia: las efervescencias revolucionarias. Entonces lo cotidiano y lo histórico se reúnen y hasta coinciden, pero en la crítica activa y violentamente negativa que la historia realiza de lo cotidiano". (Obras de Henry Lefebvre (posteriores a 1958) I, Crítica de la Vida Cotidiana. A. Pena Lillu, Editor, Buenos Aires 1959, p. 277).

Separada de la historia, la vida cotidiana queda como un mundo inmutable, vacío, rutinario. Al igual que la historia separada de la cotidianidad aparece como un gigante violento, catastrófico que irrumpe en ella pero sin capacidad de incidir o cambiarlas.

La historia es la "sustancia" de la sociedad. El hombre es esta sustancia ya que él es el portador de la objetivación social, él es quien crea, transforma y reproduce la realidad social. Ello es un continuo permanente realizado por los hombres; ello es la historia misma. El tiempo histórico es un continuo y por tanto es la irreversibilidad de los hechos sociales. El tiempo histórico no varía, es siempre tiempo histórico, lo que cambia es la intensidad y el ritmo de alteración de las estructuras sociales, por ello no podemos hablar de la rapidez o lentitud del tiempo en las determinadas épocas históricas.

La vida cotidiana es la esencia de la historia. La historia arranca violentamente de la cotidianidad, sin embargo, regresa a ella. Toda hazaña histórica lo es, precisamente porque tiene su efecto en la vida cotidiana. Es en el seno de la cotidianidad donde el proyecto se convierte en obra.

Es precisamente a partir de las consideraciones anteriores que consideramos fundamental abocarse a lo cotidiano para entender su decadencia, su fecundidad, su miseria y su riqueza. Esto implica el proyecto revolucionario de encontrar el espacio, la apertura de lo cotidiano, que extraiga de lo cotidiano su fecundidad, sus potencialidades y su inherente actividad creadora.

El discurso científico tradicional imbuído por la prepotencia instrumental equivoca la cuestión al dejar de lado lo superficial y de otro lo trascendental; de un lado lo esencial, el ser, lo profundo, lo sustantivo y de otro lo inescencial, lo superficial, lo fenoménico, las manifestaciones. Esta dicotomía artificial inhibe todo proyecto de transformación del mundo concebido como totalidad.

La cuestión nos parece clara: avanzar por el camino

de la unión entre la razón y la realidad, no aceptar la dicotomía de lo científico y lo no científico, de lo trascendente y lo intrascendente, de lo superior y lo inferior, de lo histórico y lo ahistórico, de lo espiritual y lo material, de lo teórico y de lo práctico, de lo heroico y de lo cotidiano y, a partir de esto, intentar transformar no sólo lo político, el Estado, las relaciones materiales, las instituciones, sino también lo cotidiano, la vida.

La actividad revolucionaria debe entonces tener como tarea fundamental la ruptura de la concepción de lo cotidiano --como lo no trascendente--, una ruptura que saque a la luz la riqueza oculta de lo cotidiano, una ruptura capaz de extraer lo profundo que se esconde en lo superficial, en lo trivial, una ruptura que implique la realización humana, más no implique una anulación de la estructura básica de la vida cotidiana.

QUE ENTENDEMOS POR VIDA COTIDIANA

Para que una sociedad se reproduzca a sí misma, es necesario que cada uno de sus miembros particulares se reproduzca a sí mismo en tanto que individuos. La vida cotidiana es pues, el conjunto de actividades particulares que crean la posibilidad total y permanente de la reproducción social. Sin vida cotidiana no hay sociedad y, no hay hombre particular que pueda existir sin su propia autorreproducción. Lo que implica que todo hombre integrante de una sociedad tiene una vida cotidiana.

"La vida cotidiana es la vida de todo hombre" (Agnes Heller. "Historia y Vida Cotidiana". Aportación a la Sociología Socialista. Ed. Grijalbo, México, - 1972, P. 39).

Todo sujeto al reproducir su vida reproduce el orden existente: la reproducción social. Todo sujeto al nacer lo hace en un mundo que existe independientemente de él, nace pues al interior de la historia, por tanto todo hombre al reproducir su vida particular crea la reproducción de un hombre histórico, y lo hace en un mundo concreto y, éste sólo puede reproducirse a sí mismo en la medida en que reproduce a la sociedad, es decir, que el sujeto particular sin las capacidades que adquiere en su vida coti

diana -referida a su ámbito inmediato- sería incapaz de objetivarse en formas más elevadas.

La vida cotidiana es el nivel de la realidad social en - que podemos mirar los procesos microsociales y macrosociales. La vida cotidiana hace de mediadora entre ellos aquí se objetiva la relación de unos y otros: la historia en la vida cotidiana y ésta en la historia.

"La vida cotidiana tiene también una historia y esto es cierto no sólo en el sentido de que las revoluciones sociales cambian radicalmente la vida cotidiana, por lo cual bajo este aspecto, ésta es un espejo de la historia sino también en cuanto los cambios que se han determinado en el modo de producción a menudo (y tal vez casi siempre) se expresan en ella antes de que se cumpla la revolución social a nivel macroscópico, por lo cual bajo este otro aspecto aquella es un fermento secreto de la historia" (Agnes Heller. "Sociología de la Vida Cotidiana", - Ed. Península, p. 20.

En la vida cotidiana podemos mirar la objetivación de - los procesos macrosociales, en ella se encuentra también la posibilidad de influir en ellos, es el nivel - donde se fecundan y preparan las transformaciones sociales

les.

No podemos entender lo cotidiano como objeto de la ciencia, como leyes objetivas de los procesos, ya que son - las formas subjetivas - como cada sujeto asimila la realidad - y por tanto cada individuo crea su propio sentido - de la realidad. Sin embargo, el sujeto desarrolla un papel muy concreto y objetivo en esta realidad, papel del cual no es consciente, en esta conexión él supera su propia particularidad, aunque él y el mundo lo viva de otra manera.

El hombre nace en un mundo dado, es significado incluso antes de su nacimiento (por lo general ya tiene nombre, imagen y a veces, inclusive sexo), nace inserto en una - cotidianidad. Se considera maduro cuando ésta ha desarrollado todas las habilidades necesarias para la vida cotidiana (criterio que es específico para cada sociedad). - El proceso de maduración se da en el ámbito social que - comienza en el grupo social más reducido y directo, éste será el encargado de transmitirle las normas, costumbres y valores de la sociedad. El hombre sólo es maduro cuando es capaz autónomamente de moverse socialmente con estas normas.

La vida cotidiana es el ámbito en donde el hombre particular se apropia del "mundo objetivado", es decir, se constituye como individuo y se constituye como ser social. Ello expresa dos tipos de relaciones: de un lado las condiciones de vida como objetivación de la realidad social, la que condiciona al sujeto, y de otro la práctica histórica, es decir, como actúa el hombre e incide como producto social. Parafraseando a Marx: "el hombre es producto de las circunstancias en la misma medida en que éste hace a las circunstancias".

El hombre es ser particular al mismo tiempo que es ser específico.

El hombre particular hace conscientes sus necesidades del yo: el yo tiene hambre, el yo siente dolor; ahí nacen las pasiones, los efectos, ellos son de naturaleza física, psíquica y existencial, ¿por qué vivo?, ¿quién soy?; en el yo se expresa la particularidad del hombre. Sin embargo, lo particular no es exclusivamente del individuo, el yo se forma como resultado de su integración con otros hombres, ahí cobra conciencia del yo pero también del nosotros.

El concepto de vida cotidiana no es fácil de definir de manera rigurosa, más bien se puede definir por el encuentro de productos-satisfactores y de las necesidades, porque la vida cotidiana engloba a la producción y al consumo. El hombre como ser escindido que es, vive y se desenvuelve en tres ámbitos: la actividad profesional o productiva, las relaciones sociales y afectivas y el ocio-cultural. Los tres ámbitos se influyen y determinan recíprocamente y los tres conforman la vida cotidiana, por lo tanto es a partir de aquí, del entronque de estos tres ámbitos, desde donde se produce el ser social que, si bien es cierto se basa en la actividad económica, la rebasa y la sobrepasa.

En el ser singular sus actividades están referidas al yo, mediante el yo satisface sus necesidades, pulsiones y deseos, percibe, pregunta y da respuesta a la realidad. Satisfacción que obviamente está referida al todo social, a la cultura, pero también su actividad está referida a la especie humana, actúa como miembro de ella. Lo humano-específico le aparece al hombre como un mundo externo: la comunidad y la cultura. El hombre pues, en cuanto a su singularidad tiene una relación consciente con su ser específico.

El hombre es individuo en la medida en que en su yo se produce una síntesis que transforma conscientemente los objetivos y aspiraciones sociales en suyos, en la medida en que las hace particulares, es decir, socializa su particularidad. No obstante, el hombre debe mantener una actitud libre respecto a esa integración, debe tomar distancia respecto a su particularidad. Debe ser creador de objetos, no objeto social.

Crear, producir, lo entendemos en un sentido amplio; la producción no se refiere sólo a la fabricación de bienes materiales, además contempla la creación de obras, de cultura, la producción espiritual, en su sentido más amplio; pero sobre todo designa la producción por sí mismo del ser humano en el curso de su desarrollo histórico, cuestión que garantiza la producción de las relaciones sociales y la reproducción biológica, material y social de la sociedad, reproducción al interior de un movimiento complejo que tiene como escenario la vida cotidiana.

En la vida cotidiana la unidad entre particular e individualidad no se hace nunca consciente, el hombre que hace ya inmerso en una cotidianidad asume ésta y la ejer-

ce, hoy más que nunca la particularidad es sometida por las necesidades de la integración social y por tanto del orden social. En la medida en que una decisión cuestiona más la moralidad, resalta el riesgo y requiere de la individualidad, entonces también, mayor es el salto de la cotidianidad. Sin embargo no podemos requerir de la individual para cada elección, en ninguna esfera de la actividad humana es posible hacer una división tajante entre comportamiento cotidiano y no cotidiano, toda elección - no cotidiana retoma su cotidianidad. ¡Qué ejemplo más bello y más dramático es el amor!

Es imposible por más que nos identifiquemos plenamente - con nuestra actividad humano específica, vale decir, con todo aquello que aporta a desplegar la esencia humana: - el trabajo, la sociabilidad, la universidad, la conciencia y la libertad; es imposible que nos separemos de la cotidianidad de la misma forma que por más insustancial que seamos, vivamos sólo la cotidianidad, aunque ella - nos penetre principalmente.

El ser con todos los aspectos de su individualidad participa en la vida cotidiana, lo hace con todos sus sentidos, con su intelecto, con sus manos, con sus sentimientos

tos, pasiones, odios, ideas, ideologías, etc. A pesar de ello, no puede en cada uno de estos actos hacerlo con to da su intensidad, para ello requeriría de un tiempo que sobrepasa el tiempo cotidiano.

El pensamiento cotidiano se relaciona directamente con el que hacer cotidiano, existe una unidad inmediata del pensamiento y la acción cotidiana. No existe una teoría para una práctica cotidiana, allí la actividad individual es parte de la práctica, de la actividad total de la humanidad, ella construye sobre lo ya dado, produce algo nuevo pero sin transformar en nuevo lo ya dado. De ahí que la actitud de lo cotidiano es una actitud pragmática.

También podría definirse a la vida cotidiana como el encuentro entre el sector dominado y no dominado de lo real; como el escenario de sus encuentros, intercambios y conflictos. Porque en la vida cotidiana el individuo hace uso de ciertas técnicas e instrumentos que le permiten su desenvolvimiento y bienestar, pero simultáneamente está preso de lo desconocido e indomado, de la muerte, de la sexualidad, de la enfermedad, de las necesidades no satisfacibles, de la magia, de lo sorpresivo.

Pero en la vida común, la magia, lo sorprendente, significa también la emoción de los hombres sobre los hombres y también sus propias impotencias. La vida cotidiana se define de manera contradictoria como ilusión y verdad, poder e impotencia; es pues, aquella intersección entre lo que el hombre domina y aquello que no domina, de lo fascinante y lo trágico que se funden sobre la chatura, sobre lo plano de la vida cotidiana.

Para que el hombre pueda vivir en la cotidianidad es necesaria la espontaneidad, el pragmatismo, la actuación mecánica sobre la base de la probabilidad (cruzo la calle con luz roja, me subo en un avión, etc.), los juicios provisionales, las ultrageneralizaciones y los precedentes. Sin embargo, ello debe dejar suficiente espacio al individuo para que se posibilite su movimiento y su desarrollo; si estas formas se absolutizan y no hacen posible un margen de movimiento, la vida cotidiana se vuelve extrañada, extrañación que no posibilita el desarrollo específico de la humanidad.

Nos parece necesario reflexionar sobre la riqueza y el empobrecimiento- alienación inherentes a la vida cotidiana. La dialéctica de la vida cotidiana está dada por la

riqueza y la pobreza que de manera simultánea la constituyen y por ello, también como forma de dar cuenta de uno de los niveles de la realidad social, cuestión que significa una rehabilitación de la vida cotidiana y no una exaltación de la contidianidad.

En lo cotidiano se encuentra la sustancia de lo humano, pero no en la rutina aplastante de ella, sino en lo que conforma la riqueza y la sustancia de lo cotidiano, en los momentos que sin ser trascendentes, son esenciales, repetibles y duraderos.

La vida cotidiana es considerada por nosotros, como un nivel de la realidad social, en el cual es posible descubrir lo que puede y lo que debe cambiar en la vida de los hombres, porque la vida cotidiana es el espacio y el tiempo que no aprehende totalmente la actividad especializada, escindida, sean los que fueren su grandeza y su mérito.

¿Y qué es la grandeza y el mérito de la vida cotidiana? ¿Y su miseria? Su grandeza es la continuidad, la vida que se perpetúa, la práctica desconocida, la apropiación

del cuerpo, del espacio, del tiempo, del deseo. La casa, el hogar. Las mujeres: su importancia. La creación del mundo práctico-sensible. El encuentro de necesidades y satisfactores; el goce. La posibilidad de hacer de la vida cotidiana una obra. La reproducción de las relaciones esenciales; el equilibrio entre la cultura y la actividad productiva, entre el trabajo y el juego; la posibilidad pues, de que en ella el sujeto se realice como ser humano, acceda a la felicidad y conjugue su particularidad con el género humano realizando su individualidad. - ¿Su miseria?, las labores fastidiosas, la vida de la clase trabajadora, las humillaciones, la vida de la mujer sobre la que pesa la cotidianidad. La repetición eterna las relaciones más elementales con los objetos, con las necesidades y el dinero. El imperio de las cuentas y los saldos. La relación mediatizada con la salud, el deseo, la vitalidad. La escasez, la abstinencia, la privación, la represión de los deseos, la mezquindad. La enajenación y la preocupación. El empobrecimiento de la esencia humana.

El valor es todo aquello que pertenece al ser específico del hombre y aporta ya sea directamente o indirectamente a desplegar a ese ser específico. La esencia huma

na, es decir, la realización gradual y continua de las posibilidades propias de la humanidad, de la especie humana, son según Marx, el trabajo (la objetivación), la sociabilidad, la universalidad, la consciencia y la libertad. El valor es por tanto todo aquello que contribuye al enriquecimiento de la esencia humana.

No obstante lo anterior, el hombre vive su cotidianidad como algo irremediable y no se plantea su vida cotidiana en los términos que hasta aquí se ha hablado de ella. Para él, las cosas son lo que son.

"Vive, este ser de la cotidianidad, en una doble ilusión, la de la transparencia y de la evidencia (es así) y la de la realidad sustancial (no puede ser de otra manera). Así se define la ilusión de la inmediatez en lo cotidiano" (Henri Lefebvre. "La Vida Cotidiana en el Mundo Moderno", Editorial Alianza, P. 226, Madrid, 2a. Edición, 1980).

El hombre es arrojado en un mundo ya dado. En la vida cotidiana el hombre se autorreprime y sólo unos pocos lo gran extraer conclusiones. El hombre en la vida cotidiana ve transparencias en la opacidad, es decir, en la apariencia. Para dar fin a tal situación es necesario explorar el cotidiano entregando posibilidades de reorganiza-

ción en esta esfera, cuestión que no exige institucionalizar ni racionalizar la tarea, sino más bien plantear una revolución en la cultura, una revolución en la vida cotidiana.

La existencia del hombre depende en gran medida de la realización de acciones necesarias y vitales, las cuales necesitan estar automatizadas y no pasar por la reflexión y la conciencia, el grado de automatización y la cantidad y complicación de las relaciones contraídas por los sujetos. De ahí que la mecanización de la vida cotidiana sea un proceso necesario, histórico, humano y, de éste depende la separación, a éste le corresponde establecer la esfera en donde es posible y necesaria la automatización y el nivel en donde el hombre para realizar su esencia, su individualidad no debe mecanizar sus acciones.

La vida cotidiana expresa a la realidad, allí se refleja pero también se oculta ya que la realidad no se cristaliza del todo, muchas veces aparece fetichizada, de ahí que el análisis de la vida cotidiana nos conlleve a un conocimiento de la realidad social, pero conocimiento que no es totalmente transparente, se accede a una determinada realidad: la que la cotidianidad enajenada permi-

te ver, el conocimiento real exige la superación de la -
cosificación de la realidad. La realidad por tanto no -
puede comprenderse sólo a partir de la cotidianidad, pe-
ro a esta última sí la podemos conocer a partir de la -
realidad.

LA SISTEMATIZACION DE LA VIDA COTIDIANA (ESCENARIO
DE LOS EQUILIBRIOS)

Las canalizaciones de las infinitas relaciones de comunicación, es decir, la trasmisión y socialización de una concepción del mundo -entendiéndola como hechos de significación social estructurados del punto de vista de una clase- la difusión de un orden moral e intelectual, el establecimiento del significado de las cosas, la creación de conformismo y consentimiento, la significación del lenguaje y el arte, la consagración de hábitos y costumbres, todas ellas conforman la materia cotidiana de una sociedad.

Toda clase, grupo o fracción que accede al poder tiene como objetivo convertirse en hegemónica, lograr estabilizarse y mantener su consenso de orden. Para ello no sólo tendrá que tener el control económico, sino que también serán sus ideas, sus concepciones del mundo, sus valores, es decir su ideología la que se impondrá. Serán los hombres económicos pero también pensantes los que en las relaciones sociales de producción serán dominantes o dominados.

Un cambio significativo de las relaciones sociales se estabiliza sólo en la medida en que se transforma en orden.

En la medida en que un determinado ordenamiento de la realidad permanezca un tiempo más o menos largo, éste aparece como natural, "hechos naturales" a los cuales debemos adaptarnos.

El poder pues, produce orden que, una vez impuesto se reproduce cotidianamente por medio de miles de pequeñas acciones diarias y, por tanto, en la reproducción individual de cada sujeto está la reproducción del orden social. Así pues, el cotidiano, la vida cotidiana puede aceptar y conformarse con el orden imperante o puede apuntar a su negación. Pero en ambos casos, reproduce el orden que es siempre la cristalización de una relación de poder.

La clase dominante al formular un modelo cultural lo hace por medio de millares de circuitos hegemónicos articulados en todos los niveles de la sociedad. Su influencia ideológica y cultural, se manifiesta en la moda, en los criterios de diversión, en los modos de vida, en los patrones de consumo, en las vidrieras, en la prensa, en la radio, - en la T.V., en la educación y sus instituciones, en los - teatros, en las construcciones, es decir, en cada una de - las dimensiones de la vida cotidiana, que a su vez, son - expresión de situaciones estructuradas portadoras de una -

relación social.

Una concepción del mundo es hegemónica, decíamos en el primer capítulo, o dominante, cuando se desarrolla sobre la base de una clase fundamental logrando conferirle una organización política a sus miembros y cuando se expresa en todos los planos de la vida social, permeando el mundo tanto de la producción como del consumo, la conducción del aparato estatal, el derecho, la educación, el arte, las modas, el lenguaje cotidiano, la comunicación, los hábitos de convivencia y todo el sentido común de los integrantes de una determinada sociedad.

La función de una concepción del mundo es la de crear conformismo, integrar a los individuos a un consenso de orden. Proporciona y regula esquemas interpretativos y cognoscentes, es decir, imponiendo determinados límites simbólicos, ofreciendo un mapa cultural que responda a la concepción del mundo hegemónica y que haga posible su predominio cultural.

Este consenso de orden, premisa fundamental de la hegemonía de clase, necesita reproducirse día a día, cotidianamente, y, son precisamente los hombres particulares al re

producir su vida cotidiana los que reproducen el orden social. La reproducción social sólo es posible en la medida en que se reproduce el ser individual o, más precisamente, el hombre se reproduce al reproducir a la sociedad.

Es a través de la vida cotidiana que se organiza la comunicación social, se definen los roles de cada uno, se mantiene y transforma el orden social. Cada dimensión de la vida cotidiana constituye pequeños campos de fuerza, que en su interacción y conjugación dan lugar a relaciones de fuerza hegemónicas.

Sin embargo, vivimos lo cotidiano ilusoriamente, lo creemos un terreno sujeto exclusivamente a nuestras propias determinaciones y no lo vemos realmente como un nivel - donde se crean a cada momento relaciones de fuerza generadoras de poder y hegemonía, así la cotidianeidad aparece trasmutada en su apariencia rutinaria individual y desprovista de las intervenciones del poder, su realidad compleja plagada de intromisiones del poder y de lo cual cada uno y todos nosotros somos expresión.

La vida cotidiana es el reflejo del resultado complejo

y conflictivo de las luchas de hegemonía. Ella expresa todos los niveles más generales e insignificantes y aparentemente intrascendentes; pero también la vida cotidiana a veces irrumpe violentamente desatando enfrentamientos ostensibles que revolucionan o al menos cuestionan el orden social.

Son precisamente las relaciones que se crean en la articulación de estos grandes y pequeños enfrentamientos - que se dan en el ámbito público y privado de la vida cotidiana, los que irán conformando relaciones específicas de poder y, a partir de allí, una red de supremacía y dominación de un grupo sobre otros. Son estos procesos microsociales los que nos hablan de la capacidad transformadora de la vida cotidiana.

El escenario social del orden social, del equilibrio, - es la vida cotidiana. Ella es el producto del conjunto social. Siendo la vida cotidiana el escenario de tal equilibrio, es también el lugar donde se manifiestan y se expresan los desequilibrios.

Decimos que el cotidiano es uno de los niveles de la realidad social en donde preferentemente se expresan -

los equilibrios, es decir, que la estabilidad de un determinado sistema social reposa en última instancia en la reproducción de su orden, reproducción cotidiana de su orden cotidiano. En este contexto visualizamos la importancia de los medios de comunicación, de la familia, las instituciones educativas, las interacciones en los lugares públicos, ya sean en grandes o pequeños grupos, y en todas las acciones que realizamos o valoramos con una determinada visión de las cosas. En este sentido decimos que el orden se reproduce por medio de la actividad específica y concreta de cada uno de nosotros. Repitiendo lo que decíamos anteriormente, el hombre reproduce el orden en la medida que lo actúa, y lo hace en la medida en que ocupa una determinada posición en la división social del trabajo, como padre o hijo, como profesor o alumno, como locutor o auditor, como escritor o lector, como televidente, miembro de un club, como gobernante o ciudadano, así en todos los momentos de la vida cotidiana, la cultura se hace presente internamente y actuamos el orden en base a una determinada cultura que se objetiva en el lenguaje, en los gestos, en la actitud cognitiva, es decir, en toda la actividad práctica del sujeto.

Podemos decir con base en lo anterior que la concien -

cia es una producción práctica que está definida por el ser cotidiano.

Todo gravita sobre la cotidianidad y su análisis crítico muestra el "todo" cuestionándolo. Pero lo cotidiano ya no es más un campo dejado a la libertad y a la razón o a la iniciativa individual. Lo cotidiano se ha convertido en un objeto al que se dedica gran atención. En cierto sentido la cotidianidad es el producto principal de la sociedad en que vivimos; el poder actúa sobre la vida cotidiana, ordena la realidad sin apelar a la conciencia, la cosifica; de ahí que la realidad social produzca una concepción del mundo cuya práctica social dará una cohesión ideológica del grupo, intentando hacer de la vida cotidiana un sistema estructurado que garantice absolutamente el consenso de orden.

En la vida cotidiana es donde también y fundamentalmente podemos analizar las relaciones de poder, esta "red capilar" como nos señala Foucault, que permea el conjunto de la sociedad y, como estas relaciones de poder se convierten en orden, ellas no sólo actúan sobre la acumulación y distribución de la riqueza social, sino también, en las representaciones simbólicas, en la identificación, en la definición de lo bueno y lo malo, en los

criterios de verdad, en el vocabulario, en la moda, en las relaciones, es decir, en toda una concepción del mundo que constituye la convivencia humana. En el cotidiano se expresa lo invisible del poder.

Toda sociedad de clase es una sociedad represiva. Sólo una interpretación simple de la sociedad represiva puede limitar a la policía y a las legislaciones de una clase el contenido de represión, cuestión explicada por lo demás en el capítulo correspondiente a la ideología. La represión permea la vida biológica y fisiológica, la naturaleza, la infancia, la educación, la pedagogía, el sexo; consigue inclusive, a través de la ideología, que la privación aparezca como mérito, y que no más claro que el papel de la religión, evidentemente nuestra cultura judeo-cristiana ha hecho nuestra sociedad a la culpa un guardfán de nuestras acciones. Todo ello llena la historia de la vida cotidiana.

De esto resulta que es falso restringir la crítica de la opresión a las condiciones materiales (economicismo) o al análisis de las ideología; enmascarando el estudio de la cotidianidad, escenario de las presiones y de las represiones a todos los niveles, en cada momento y en todos los planos, es decir, que debe intentarse el estudio

de todas aquellas esferas que por ser precisamente coti-
dianas parecieran erróneamente escapar a la represión
social y al poder.

Las coacciones y la represión; en nuestra sociedad, no
son vividas como tales, la violencia está siempre pre-
sente, el terror es difuso y la violencia latente. La
protesta se reduce al silencio, se considera como des-
viación y se neutraliza o se integra. Las relaciones
sociales se formalizan y lo público aparece dominado
por un conformismo que impone la reglamentación social,
cualquiera que atente contra ello aparece como amenaza-
dor y la vida pública violenta. El terror político y
el poder no pueden localizarse, están en el conjunto de
la sociedad, no en un punto específico de ella. Los va-
lores de ésta no tienen que ser explicitados, son obvios,
se imponen. Las infracciones a la cotidianeidad organi-
zada son proscritas y tratadas como patologías. Lo co-
tidiano se normaliza y a pesar de ello no puede erigir-
se en valor, a pesar de ello la cotidianeidad se revela.

La organización de la cultura de nuestra sociedad es en
gran medida la responsable de la rutinación del cotidia-
no, y ello se entiende como lo único posible, como "lo
dado", es así.

Con la creciente división del trabajo, éste aparece cada vez más como ocupación o manipulación. Esta fetichización de las relaciones sociales, del trabajo, se cristaliza precisamente en el traspaso del trabajo al "preocuparse".⁽¹⁾ El "preocuparse"; este mundo con mecanismos predispuestos, instalaciones, relaciones, con individuos cuya capacidad emprendedora, omnipresente, se reflejan en la vida cotidiana, en la conciencia cotidiana. El hombre ocupa todos los mecanismos e instalaciones al igual que éstos ocupan al hombre, sin embargo, el individuo no es consciente de que él mismo los ha creado, lo vive como un sistema ya constituido, como cosas ya acabadas, ha perdido todo sentido del origen humano, de que el hombre es el transformador de la naturaleza por medio del trabajo, ha perdido toda noción del proceso de estos sistemas de mecanismos y en eso consiste precisamente el preocuparse. El preocuparse es la práctica fetichizada del trabajo, es la práctica fetichizada de la praxis, y ello se expresa en el cotidiano.

(1) Nota: Tomamos el concepto "preocupación" de Karel Kosik, por parecernos un concepto fundamental en cuanto define la actividad fetichizada del hombre en la vida cotidiana. El hombre particular se relaciona con la existencia por medio de la praxis, es una relación de actividad, aunque muchas veces lo es pasiva. La realidad se le presenta al individuo como una madeja de relaciones de carácter "práctico utilitario" que producen preocupación en el individuo. La preocupación es la actividad fetichizada del hombre particular, es la relación práctica exclusiva que establece el sujeto particular y subjetivo. En términos de Kosik, "La preocupación es la trasposición subjetiva de la realidad del hombre como sujeto objetivo". (Karel Kosik. "Dialéctica de lo Concreto". Ed. Grijalbo, México, 1979, P. 83).

El hombre es un ser consciente, su propia vida es para él un objeto por el hecho mismo de pertenecer a una especie, y esta actividad vital consciente es la que distingue al hombre de la actividad vital animal, por ello su actividad es libre. El trabajo alienado invierte esta relación, convierte su actividad libre, su ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un medio para su existencia.

En esta práctica fetichizada el hombre manipula al mundo ya acabado pero también es producto de manipulación. En el preocuparse, el trabajo resulta mecánico, cotidiano, no se requiere de pensar para realizarlo, por tanto no se crea una obra, no se es consciente de su princi-pio, de su fin, de su utilidad, de su belleza, etc., - las cosas sólo adquieren un sentido, son mecanismos u - objetos de manipulación, sentido que adquiere en el sistema de manipulación universal. En la práctica fetichizada toda individualidad es superada por la "universalidad". Universalidad que es producto de la praxis fetichizada, praxis manipuladora de los hombres y las cosas y que no es transformadora.

Al convertirse el trabajo en preocupación, es decir, con la fetichización de la praxis, se fetichiza también a -

la naturaleza, la relación del hombre con ella, el proceso de su transformación, es vivido con este mismo mecanismo utilitario que se vive a la realidad. La naturaleza es fuente de materias primas para el productor, y el hombre se relaciona con ella como dominador y creador de sus materias. Esta visión empobrece al hombre, elimina lo bello y lo grandioso de ella, se cae en una visión utilitarista y restringida: la naturaleza como proveedora de materias primas; traspasamos la fetichización del hombre a la naturaleza; nos levantamos como gigantes omnipotentes y así perdemos nuestra propia dimensión en comparación con la naturaleza, perdemos nuestra dimensión como componentes de un todo.

Con la preocupación tendemos a dejar de lado el presente, no lo vivimos más que como trampolín al futuro, como medio para realizar proyectos futuros. Con la preocupación el presente y el pasado son vistos y realizados por el futuro. La preocupación desvaloriza el presente, con ella el hombre y su existencia en el tiempo aparecen fetichizado en esta visión futurista. El futuro es la forma de escapar del presente enajenado, es "una fuga enajenada de la enajenación", vivir en el futuro y "anticiparse" es, en cierto sentido, la negación de la vida: el sujeto, como preocupación no vive el presente,

sino el futuro, y desde el momento que niega lo que existe y anticipa lo que no existe, su vida se reduce a cero.

Lo cotidiano es lo humilde y lo sólido, lo que se sabe y lo que se conoce, es lo aparentemente insignificante, lo sin fecha; ocupa y preocupa al hombre. En términos de Lefebvre, lo cotidiano se une a la modernidad, a lo que lleva el signo de lo nuevo, de la novedad, marcado por la "tecnicidad" o por la "mundanidad". La modernidad es lo audaz aparentemente, lo efímero. Lo cotidiano y lo moderno se marcan y se enmarcarán mutuamente, se legitiman y se compensan uno a otro. Son las dos partes de la sociedad en que vivimos. Ambas se significan recíprocamente.

En la sociedad burguesa y capitalista de nuestros días, la exigencia más importante en materia de esparcimiento aspira a la "liberación", "el placer", "la distracción", como manera de compensar las dificultades de la cotidianidad, como decía Kosik, como manera enajenada de salir de la enajenación cotidiana. De lo anterior se desprende por ejemplo, el éxito del cine taquillero, en tanto distracción que conduce a algo tan distante de lo vivido, o la magia de la T.V. El hombre contemporáneo quiere relajarse y el sistema ha creado una ideología, una

técnica y una tecnocracia de la relajación. El esparcimiento es lo no cotidiano dentro de lo cotidiano, así se le aparece al sujeto. Esparcimiento, trabajo y vida privada, constituyen un conjunto dialéctico, una estructura global, un todo, pero determinado históricamente y por tanto móvil y transitorio.

Lo imaginario es parte de lo cotidiano y, en relación con la cotidianeidad práctica, entendida como coacción y apropiación, tiene una misión que cumplir, a saber, encubrir el predominio de las coacciones y la insuficiente capacidad de apropiación. La publicidad juega un rol importante en este sentido y la retórica tanto verbal como material aún más. Las revistas femeninas por nombrar uno de los exquisitos instrumentos de reflexión en cuanto a muestra de lo "imaginario social", exitan a este mundo que "nos hace volar por encima de la cotidianeidad".

Existe toda una retórica publicitaria que invita a soñar con lo que se ve y a ver lo que se sueña, haciendo apasionante aquello que no lo es, transcribiendo lo cotidiano en lo imaginario. Los textos introducen en la vida cotidiana, la idea extravagante y la felicidad posible. La publicidad no sólo ofrece una ideología del consumo sino que además, se funda en la existencia imaginaria de las cosas.

Por otra parte, la penetración cada vez más importante de la tecnología en la vida cotidiana es prueba de la existencia de una nueva necesidad social que ha permeado todos los niveles socio-económicos, en efecto, no es extraño encontrar en una más que modesta casa de campo, un televisor y una licuadora, satisfacción lograda en detrimento de alguna otra necesidad como podría ser la cantidad de proteínas consumidas por la familia que habita la casa y ve la T.V. ¿De qué nos habla ésto, sino de que el sacrificio es producto del sueño y de la fantasía, que son partes del hombre, cuestiones humanas? Fantasía y sueño que no se realiza en su cotidianeidad, cotidianedad enajenada que sólo permite realizarlas a través de un televisor. El campesino en cuestión, habiendo ingerido menos cantidad de proteínas, se siente altamente compensado frente a su T.V., donde el despliegue del lujo toma un carácter fascinante, donde es arrancado de su cotidianeidad para ser transportado, como en un sueño, a una cotidianeidad diferente. Un aparato, un televisor que le proporciona la evasión en una cotidianeidad que no es más que ilusión, pero, que no obstante, está presente, y la fascinación y seducción que ejercen explican su éxito.

El consumidor obedece a las sugerencias y a las indicaciones cada vez más precisas y sutiles que le son impar

tidas a través de la publicidad, de los medios de comuni
cación masivos, de las exigencias de prestigio social,
etc. El circuito natural que va de la necesidad al deseo
y del deseo a la necesidad es deformado, los deseos no se
corresponden con verdaderas necesidades, son ficticios,
artificiales, entonces la vida cotidiana resulta estar "co
lonizada". Las necesidades están directa y estrechamente
relacionadas con las fuerzas productivas y su nivel de de
sarrollo.

Lo cotidiano ya no es más un campo dejado a la libertad y
a la razón o a la iniciativa individual. Lo cotidiano se
ha convertido en un objeto al que se dedica gran atención.
"La cotidianeidad sería el principal producto de la socię
dad que se dice organizada, o de consumo dirigido, así co
mo de su escenario: la Modernidad". (Henri Lefebvre "La
Vida Cotidiana y el Mundo Moderno", P. 94-94, Editorial -
Alianza, Madrid, 2a. Edición, 1980).

La cotidianeidad se fragmenta y existe, entonces, una orga
nización para cada una de sus partes: el trabajo, la vida
privada y familiar, el ocio, la diversión, etc. El concep
to de cotidiano se modifica en la modernidad, es preciso
abandonar la idea de lo cotidiano como sujeto rico en sub
jetividad posible, la modernidad la ha convertido en obje
to de la organización social y por tanto debe ser objeto -
de reflexión.

La sociedad actual está plagada de organizaciones e instituciones cuya función fundamental es organizar y sistematizar la cotidiano, se pretende pues sistematizar a la vida cotidiana. El sistema vislumbra la posibilidad de influir sobre el consumo y a través de él estructurar y organizar la vida cotidiana. La cotidianeidad se fragmenta y a partir de ello existe entonces una organización para cada una de sus partes: el trabajo, la educación, el sexo, la vida doméstica, etc. Creemos que no hay un sistema de la cotidianeidad a pesar de que se han realizado esfuerzos en este sentido, lo que existe son subsistemas estructurados sobre un plano o nivel de la realidad social.

La moda, por ejemplo, es un subsistema inserto en la cotidianeidad. La moda es una institución, que ha organizado una actividad productiva y creadora, otorgándole una esencia a través de la cosa escrita: revistas de moda. La moda forma parte integrada o integrante de la sociedad represiva, coaccionadora y enajenada. La moda, en cierto sentido, rige la cotidianeidad excluyéndola, puesto que la cotidianeidad no puede estar a la moda. Supuestamente los que viven en la moda, los que están a la moda no tienen cotidianeidad, a pesar de ello, la cotidianeidad existe. La moda es presión sin grupo de presión, extiende su influencia, permea toda la sociedad, ya sea para "estar a la moda" o para no estarlo, es símbolo de estatus, de belleza y de po

der. Su campo de acción interfiere con otros campos que, al igual que la moda, carecen de fronteras bien delimitadas y delineadas.

La cosa escrita permite la construcción y la institucionalidad de dichas entidades que tienen una existencia en lo mental y en lo social, ficticia y real, definiendo también los lugares sociales. Su objetivo es la variación, el cambio de las cosas y su agotamiento, despreciando el cuerpo y las actividades sociales. La moda vive de su propia destrucción, vive en el futuro, rechazando el presente, la moda vive en la preocupación. Es también la expresión del malestar cotidiano, de la búsqueda permanente de algo que quizá pueda encontrarse más adelante, la huida del presente y del cotidiano como forma de relacionarse en la vida.

También el automóvil es un subsistema, conquista y estructura la cotidianeidad. El automóvil proporciona jerarquías, es símbolo de status social y de prestigio. Se hace mágico, entra en los sueños y permite un discurso en torno a él, cargado de retórica. Al mismo tiempo, resume los esfuerzos por escapar de lo cotidiano a través del juego del riesgo, del sentimiento de potencia.

El erotismo y la sexualidad, también se institucionalizan, tratando de aportar al amor, en un mundo cotidiano sin amor. Abundan los escritos sobre sexo, sexualidad, obten

ción de placer, etc., se ha creado igualmente una tecnología sumamente sofisticada para la obtención de placer, salen al mercado cada vez más aparatos complicadísimos y sumamente versátiles para todo tipo de prácticas sexuales y todo tipo de ayudas a la obtención del placer. La utilización de "lo sexual" es también y por supuesto elemento importantísimo para la publicidad y el comercio.

No obstante la cotidianeidad se resiste. A pesar de los grandes esfuerzos por institucionalizarla, la vida cotidiana se escapa y se resiste; por que la cotidianeidad también es deseo y, el deseo se resiste a una sistematización social y mental, puesto que éste muere cuando se le condiciona. La sociedad represiva y terrorista no ha conseguido jamás aplastar a la cotidianeidad por más que la hostilizan, la encierran, la silencian; para conseguir eliminarla es preciso matarla, cuestión imposible puesto que la vida cotidiana es necesaria.

En la vida cotidiana, el hombre, considera su ambiente como algo ya dado, estructurado, con un sistema de hábitos constituido, del cual se apropia espontáneamente. Su comportamiento es pragmático, su conocimiento son una serie de opiniones, desarrolla una serie de actividades distintas pero las cuales jamás van referidas de forma inmediata a la praxis humana total. Todo lo anterior nos refiere a una vida cotidiana alienada, cabría preguntarse si ésta ¿debe ser -

necesariamente así? ¿si podemos hacer un cambio radical - hacia una cotidianeidad desalienada y que no implique una pérdida de la continuidad de su estructura básica?

Al individuo no le pertenece la comprensión de su propia existencia, le resulta lejana, poco sabe, ya que él se identifica con lo más inmediato, con lo más cercano, lo que lo rodea, con lo que usa y manipula y, ello se convierte pues en un obstáculo para el conocimiento, pierde el encuentro consigo mismo por dirigirse al mundo manipulable, a lo que es más próximo, a lo que cotidianamente efectúa, usa y relaciona y se interpreta sobre la base del mundo exterior y cercano.

Así la conciencia del sujeto está determinada por este mundo inmediato, mundo fetichizado, por tanto la conciencia de sí mismo no le pertenece, la interpreta en base a un mundo que no le pertenece.

El hombre tiene que posibilitar la liberación de lo no humano, de lo particular, de lo no universal; diferenciándolo de lo esencial, lo humano, lo universal y lo cualitativo y apropiarse de ello para alcanzar su autenticidad. "En este sentido, el desarrollo del hombre se opera como un proceso práctico de separación de lo humano respecto de lo que no lo es; de lo auténtico y de lo inauténtico". (Karel Ko-

sik "Dialéctica de lo Concreto", Ed. Grijalbo, Méx., 1979, P. 100).

Con la cada vez mayor división del trabajo, producto de la manipulación social y de la enajenación, el hombre se escinde en múltiples roles; pierde así su individualidad, ella es fundamentalmente "función de su libertad fáctica o de sus posibilidades de libertad". (Agnes Heller, "Historia y Vida Cotidiana", Editorial Grijalbo, Barcelona-Méx., 1972, P. 45).

La realización de las posibilidades de la libertad son las que originan el vínculo entre particularidad e individualidad produciendo una individualidad unitaria.

La organización de la vida cotidiana de cada sujeto refleja la individualidad de éste.

Todo hombre, el sujeto medio como el individuo, ejecuta una serie de actividades y acciones de la vida cotidiana sin preguntarse acerca de su trascendencia o de sus mecanismos. Ambos prenden la luz y no necesariamente conocen del mecanismo implícito de la electricidad, ambos consumen y manejan dinero sin preocuparse demasiado por la teoría económica. La diferencia radica en que el sujeto individualizado es capaz de darse cuenta, de percibir los facto

res y exigencias -que en la estructura de la vida cotidiana-, dificultan el desarrollo de la especie. Percibe pues todos aquellos ejercicios cotidianos que no pasan de ser formalidades vacías o cuyos contenidos tienen un valor negativo en cuanto a lo que implica la identificación con la especie. El sujeto individualizado rechaza, niega o supera estos factores y exigencias, lo cual ni implica de ninguna manera la negación de la estructura básica de la vida cotidiana. Tiene entonces una determinada concepción del mundo que le permite seleccionar el interior de las estructuras de costumbres, hábitos y actividades de la vida cotidiana.

"La concepción del mundo no es simplemente ideología, es, además, una ideología individual; es la imagen del mundo -constituida en último término, con la ayuda de conceptos filosóficos, éticos- con la que el particular ordena su propia actividad individual en la totalidad de la praxis. En esta medida y solamente en esta medida- asume la vida cotidiana del individuo es "guiado" por la concepción del mundo en la tarea de dirigir su vida, en la ordenación de su propia forma de vivir". (Agnes Heller. "Revolución y Vida Cotidiana". La teoría marxista de la revolución y la revolución de la vida cotidiana, Editorial Colección Materiales, Barcelona, 1975, P. 205).

El hombre individualizado dirige y ordena su vida en base a una concepción del mundo, que pretende resolver los conflictos, transformar o conservar conscientemente la realidad; desmistifica y desfetichiza el mundo, selecciona y decide por una comunidad, decide, selecciona y configura una

forma de vida, una conducta de vida. El hombre particular, en cambio, vive espontáneamente en su mundo, atiende a la existencia de la comunidad, pero no es un ser comunitario.

Se trata pues, de construir o recomponer una realidad tal que implique al mismo tiempo, recomponer y organizar nuestra vida cotidiana humanamente, desalienadamente, desarrollando nuestra individualidad en relación con la especie con la totalidad.

Es necesaria la superación real de la cotidianeidad cosificada, superación que sólo se da en la práctica.

POTENCIALIDAD DE LA VIDA COTIDIANA (ESCENARIO DE LOS
DESEQUILIBRIOS)

"La vida cotidiana tenía reservado, en cambio, un espacio subalterno y sin rostro: el del coro. Lo formaban las mujeres, los niños, los esclavos, los viejos, los mendigos, los inválidos! en una palabra, todos los que se quedaban en la ciudad cuando los demás partían en busca de la aventura, el poder y de la gloria". (José Núñ. "La Rebelión del Coro". Revista Nexos N° 46, Octubre, 1981).

El estudio de la vida cotidiana nos señala algunos de los elementos en que se arraiga el mayor o menor consenso de un determinado orden social, el grado de aceptación y asimilación, pero también nos muestra la existencia o generación de mecanismos informales de resistencia, nos permite vislumbrar la potencialidad de ésta en tanto la vida de cada sujeto, y por tanto la posibilidad de una vida mejor. Ella nos permite ver lo que es el hombre particular, pero también lo que quiere ser.

La vida cotidiana es la expresión de las relaciones sociales, en términos de Heller es el espejo de la historia, se encuentra cosificada, reproduce el orden social, sin embargo, es también la que genera la rebelión contra

ella misma, es la que irrumpe violentamente alterando el equilibrio: toma las calles, se levanta diciendo, señores aquí estamos y esto no nos gusta, así lo han venido expresando las mujeres, los homosexuales, los obreros, los jóvenes, etc. Ahí está informalmente la resistencia al orden; de ahí que al acercarnos a la vida cotidiana - nos acerquemos a la capacidad liberadora del hombre, ahí se encuentra el germen de la autoliberación.

En nuestra sociedad existe un malestar. Si bien es cierto que, en principio, está generalizado un determinado nivel de satisfacción, éste va de la mano con una crisis generalizada de los valores, las ideas, la filosofía, la cultura. Existe un gran vacío que sólo llena la retórica. Tal malestar propio a esta sociedad se convierte en un fenómeno social y cultural. Lo esencial de esta organización de la cultura es el culto a lo efímero, en una sociedad que se considera racional, reina el irracionalismo, que se expresa cotidianamente en la prensa, en el culto a la violencia, a la muerte, en una sociedad en la que vivimos permanentemente atemorizados y amenazados por la bomba atómica y por la destrucción de toda clase de vida.

El problema de la integración obsesiona a la sociedad contemporánea, pero este propósito no está acompañado ni de una capacidad integradora suficiente, ni de una incapacidad absoluta de integración. Se dan integraciones momentáneas y parciales, donde el propósito es la integración total. La sociedad en su conjunto se desintegra, su cultura y sus valores, ya no constituyen un sistema, a pesar del incremento del poder del Estado, los aparatos represivos, las coacciones y el terrorismo, sino más bien una sobreposición de subsistemas en peligro de autodestrucción o destrucción mutua.

Se pretende sistematizar a la vida cotidiana a través de diversos subsistemas, de la imposibilidad de lograrlo se desprende su potencialidad.

Si el sistema no llega a cerrarse no es por falta de voluntad ni de inteligencia estratégica de quienes se lo proponen, es porque algo incontrolable se opone; la base material pone resistencias a la sistematización; prueba de ello es que ocasionalmente los sujetos se rebelan, haciendo uso del ámbito público de manera espontánea, tomándose las calles, manifestándose de formas más o menos clandestinas; porque en nuestra época, la vida cotidiana comienza a rebelarse, a hacerse de una u otra forma pre-

sente, y no a través de grandes gestas, sino mediante acciones sencillas y no por ello carentes de importancia, apropiándose de las calles, hablando cuando no es el momento, exigiendo ser escuchada. De lo que se trata es de impedir tal cierre, para lo cual es necesario conquistar la cotidianidad por medio de acciones orientadas según una estrategia. Para concebir lo cotidiano, para preocuparse de ello, es necesario vivirlo, no aceptarlo y tomar distancia crítica de ello.

Es en las sociedades capitalistas más desarrolladas, en donde hasta hoy en día, los movimientos marginales y oprimidos; las minorías étnicas, las prostitutas, los homosexuales, los sin casa, las amas de casa, los obreros y los campesinos, se han manifestado y expresado con más intensidad. Ello nos habla de que la protesta surge en la medida en que las condiciones estructurales lo posibilitan, lo cual no implica, de modo alguno, una actitud pasiva en espera de que se den tales condiciones, sino más bien, de cómo el grado de desarrollo de las contradicciones inherentes al sistema, y a pesar de su desarrollo, generan las condiciones informales de su destrucción y posibilitan acciones cotidianas que ponen de manifiesto sus propias contradicciones, las que no pasan exclusivamente por el orden económico. De no ser así, la rebe-

lión de la vida cotidiana no aparecería ni en los países capitalistas desarrollados, ni en los países socialistas en donde las condiciones materiales básicas de los individuos están en su mayoría satisfechas.

No se trata de negar el progreso, sino de comprender lo que por él se paga. Y para no caer en el amor y en la añoranza del pasado, es necesario entender, construir una historia de la vida cotidiana vinculada a lo global en cada sociedad y en cada época: los modos de producción, las relaciones sociales, las ideologías.

Por otra parte si bien es cierto que la abundancia material existe, no menos cierto es la aparición de nuevas escaseces: espacio, tiempo, deseo, etc. Sin embargo, las condiciones de vida no las podemos entender solamente desde el punto de vista del consumo y su satisfacción, con una visión así, sólo se logra un cambio cuantitativo de las condiciones de vida, más no de la calidad de ésta. Tampoco podemos hablar de las necesidades básicas o de un mínimo de necesidades básicas, puesto que podríamos preguntarnos ¿a qué necesidades básicas nos referimos?, ¿necesidades básicas según quién y para quién? Como bien sabemos las necesidades son algo inducido. El desarrollo de las fuerzas productivas va creando necesidades, y es-

te desarrollo es producto de las exigencias del capital. Podríamos preguntarnos entonces, ¿y las necesidades fisiológicas, de vivienda, salud, alimentación, recreación? ¿éstas son independientes del modo de producción o de las fuerzas productivas? Esto es cierto, sin embargo, ¿hasta qué punto el modo de satisfacerlas no es un hecho cultural propio de la organización de la cultura, y por tanto no está ideologizado? Pensamos que las necesidades básicas del obrero, de la mujer, de los niños, sólo están pensadas en el sentido de reproducir la fuerza necesaria para el capital. De ahí que sólo con la superación real del capitalismo podamos satisfacer aquellas necesidades, otorgándoles otro sentido.

Mejorar las condiciones de vida, por tanto significa, no sólo satisfacer las necesidades existentes, sino transformar estas necesidades. De lo que se trata es de encontrar en la vida cotidiana la felicidad de poder redefinir socialmente, qué deseamos para la vida, cómo la queremos cada uno de nosotros y en relación a la sociedad toda. De buscar en el sentido común de la gente la felicidad.

De lo que se trata es de cambiar la vida y no tan sólo -

de cambiar las instituciones, aniquilarlas o fortalecerlas, según el caso. De lo que se trata es de producir un hombre nuevo y persiguiendo este objetivo es necesario - ayudar a lo cotidiano a potenciar la plenitud que le es propia. Poner en libertad las virtudes de lo cotidiano.

¿Cómo podemos ubicar a la riqueza y a la pobreza inherentes a la vida cotidiana, y que por lo menos virtualmente la creemos tremendamente rica, creadora, plena y tremendamente pobre, despojada, alienada? ¿Cómo situarla frente a sí misma, potenciando su plenitud, y, transformarla para que su riqueza se desarrolle y se realice en una - nueva cultura.

Para contestar lo anterior pensamos a la utopía como respuesta. La utopía es la fuente del entusiasmo del pensamiento radical, a la vez que el parámetro para juzgar - nuestra realidad. Y respondemos por el camino de A. Heller, con la utopía radical, pues ella plantea que lo - que debe ser, también debe ser hecho.¹

¿A qué llamamos radical? Llamamos necesidades radicales a todas aquellas necesidades que no pueden ser satisfechas

1. Agnes Heller, "Revolución y Vida Cotidiana". En este texto la autora, desarrolla el problema del trabajo como necesidad radical, contenido de la utopía radical.

en una sociedad basada en relaciones de subordinación y dominación, o cuya satisfacción no pueden ser generalizadas en este tipo de sociedades.

Dicho lo anterior en otras palabras; en la sociedad actual no existe la posibilidad generalizada de ejecutar, por ejemplo, un trabajo que sea la primera necesidad de la vida, ello es un privilegio.

La relación entre cotidianeidad y distracción es compleja, hay entre ellas unidad y contradicción, de manera que la relación entre ambas es dialéctica. El tiempo de ocio no se separa del trabajo, entonces hay que concebir una unidad trabajo-esparcimiento, ya que ésta existe y cada hombre intenta programar su tiempo libre en función de su trabajo.

Históricamente la relación trabajo-distracción, al interior del individuo, se ha presentado de manera contradictoria. Hasta el advenimiento de la sociedad burguesa, la individualidad sólo podía desarrollarse al margen del trabajo productivo. Es la sociedad burguesa la que revaloriza el trabajo y a la vez lo hace más alienado, es a partir de aquí cuando el individuo sumergido en relacio-

nes sociales cada vez más complejas, se repliega sobre sí mismo y se aísla. La conciencia individual se escinde en conciencia privada y conciencia pública. El hombre en tanto tal comienza a distinguirse del trabajador y la vida privada se separa de la productiva y del esparcimiento. Lo que debe determinar al individuo concreto es que su vida cotidiana implique a la vida privada, al trabajo y a la distracción de una manera desalienada; su unidad y su totalidad lo constituyen.

"El estado obrero no es ni una orden religiosa ni un monasterio. Tomamos a los hombres tal como los ha creado la naturaleza (condición humana) y como la antigua sociedad los ha reeducado en parte, y en parte estropeado (Ideología). El deseo de divertirse, de distraerse, contemplar espectáculos y reír, es un deseo legítimo de la naturaleza humana. Podemos y debemos conceder a esa necesidad satisfacciones artísticas cada vez mayores, sirviéndonos al mismo tiempo de la satisfacción como medio de educación colectiva, sin ejercer tutela pedagógica o constreñimientos para imponer la verdad". - (León Trotsky. "El Nuevo Curso, Problemas de la Vida Cotidiana". Cuadernos P y P N° 27, 3a. Edición, México, 1978, P. 125).

¿O también, por qué no plantear el trabajo como un juego? Es decir al trabajo no alienado. Nos dice A. Heller, a propósito del análisis que hace de las necesidades radicales de Leo Kofler, en el texto ya citado. La necesidad radical más fundamental es que el trabajo se convierta en la primera necesidad de la vida: el trabajo que no es al mismo tiempo juego, sería idéntico al trabajo alienado.

El trabajo como juego, es pues el libre juego de las fuerzas del hombre, con la limitación planteada por Marx, que requiere de seriedad y esfuerzo y por ello no es simple diversión.

En este sentido Kofler, da a la luz un elemento fundamental del trabajo, en el sentido de ser un valor de la utopía: es decir, lo que sería el ideal del trabajo respecto a la vida cotidiana. Es el ideal de la realización del trabajo en la vida cotidiana no alienada.

El trabajo como juego significa pues, que todas las actividades del hombre deben posibilitar un determinado nivel de desarrollo del pensamiento social y de la capacidad manual; además que las actividades del sujeto deben

ser elegidas libremente por éste. Significa también, que todas las actividades realizadas por los hombres no sean un medio de sustento, sino un "fin en sí".

"En consecuencia ambas son portadoras de placer o de alegría. Además: todas las actividades humanas deben poner en movimiento la fantasía y el libre juego de las fuerzas... Dado que el trabajo era (en la vida cotidiana de los sujetos) ante todo medio de existencia y no fin en sí, el hombre trabaja como simple fuerza de trabajo, la división - del trabajo sólo hacía posible el desarrollo unilateral - de las facultades (otras facultades quedaban limitadas o no se desarrollaban en absoluto), e innumerables tipos de actividad (sobre todo en la sociedad capitalista) han excluido la fantasía y por tanto el libre juego de las facultades... esta privación ha limitado también la facultad de gozar, reduciéndola a la esfera del mero consumo". (Agnes Heller. "Revolución y Vida Cotidiana". El ideal del trabajo desde la óptica de la Vida Cotidiana. Col. Materiales, Barcelona, 1975, P. 62-63).

Es pues, una necesidad radical; el tiempo del trabajo no alienado debe ser realmente tiempo vivo, debe ser tiempo cualitativo, y el trabajo una primera necesidad de la vida.

Reivindicamos, que no deba haber diferencia, desde el punto de vista de la necesidad lúdica de las facultades humanas (y no de la productividad social) entre hacer el amor, pintar un cuadro, dar clases, pintar una casa, hacer un jardín o construir un puente.

De lo que se trata entonces es de que los individuos en su vida cotidiana estén siempre en relación consciente con su unidad y con el género humano, que podamos desarrollar el máximo de nuestras facultades tanto en lo trascendente como en la cotidianeidad.

Esta diferenciación de esferas, la pragmática, mecánica, necesaria a la vida cotidiana, y la esencial, plena, es hecha por los hombres, por la sociedad. El sujeto, por tanto, puede enfrentarse al mundo, a la vida cotidiana, a los fenómenos que lo rodean, de forma enajenada, existencialista o revolucionaria. La enajenación de la vida cotidiana se refleja en la conciencia como posición crítica, se produce y reproduce, se es portador de la cotidianeidad enajenada, se pertenece al orden, se gusta y se lo genera y, sin embargo, es inconsciente de ello; por esto debe salirse de la cotidianeidad enajenada, debe ejercerse violencia sobre ella para descubrir su verdad, debe cambiarla radicalmente para realizar su individuali

dad y ser portador de su conciencia. Y en el cambio de la vida cotidiana hablamos de todos los hombres ya que la verdad de la vida cotidiana, ya que la verdad de la realidad no puede ser expresada, debe ser producida y actuada por los hombres. El sujeto particular por ello no puede realizar la autenticidad ya que ella sólo es posible como algo suprapersonal, supraindividual.

Por lo anterior la modificación personal existencial, en tanto proyecto social, no es una transformación revolucionaria, sino la modificación individual al interior de una realidad auténtica y por tanto un drama particular en el mundo. Sin embargo, nos preguntamos, ¿no necesitamos también de los dramas particulares para darnos cuenta de la antigüedad del drama de nuestra realidad?, ¿no por ellos mismos hacemos patente la necesidad de la transformación revolucionaria? Reivindiquemos pues, el drama personal, haciéndolo un drama supraindividual, social. De lo que se trata es de librar a los hombres para una existencia auténtica en donde el sujeto particular pueda realizar su individualidad.

"... el conflicto es la rebelión de las sanas aspiraciones humanas contra el conformismo, es una insu

rección moral, consciente o inconsciente" (...)

"La verdadera espontaneidad es siempre exteriorización de la personalidad y, por lo tanto, acto de libertad; la verdadera conciencia es un comportamiento que busca las conexiones objetivas de la realidad, y es también un acto de libertad. La espontaneidad creadora está por encima de la conciencia conformista, y la conciencia creadora está por encima de la espontaneidad creadora, pero aboliendo -superando siempre los elementos de la espontaneidad-". (Agnes Heller. "Historia y Vida Cotidiana", P. 134 y 135).

Individuo, es por tanto, todo aquél ser particular, para el que su propia vida ha pasado a convertirse conscientemente en objeto. Todo aquel sujeto que se asume conscientemente como integrante de una especie, es un individuo.

El conformarse en individuo, la superación que ello implica, comporta una búsqueda de interacción entre el individuo y el mundo, de la objetivación de las capacidades humanas y la absorción de éstas y de todo lo relacionado a las características de una especie -y todo ello como motivación real de un sujeto, es decir, todo lo que implica el camino para la transformación en individuo. La autoconciencia es en este sentido, la conciencia

del yo mediada por la conciencia de la especie.

El orden por ser la cristalización de una relación de fuerza no es siempre igual y permanente, cambia como producto de las pugnas de las fuerzas en lucha. Los sujetos no son pues actores preconstruidos, se constituyen en medio de la lucha y, esta lucha podríamos expresarla como una continua desarticulación, rearticulación y articulación de intereses materiales y concepciones del mundo, por medio de las cuales las relaciones sociales toman determinado carácter.

El sentido de "hacer política", debe estar ligado, por tanto, a la experiencia cotidiana, y no pensar a la política como un fenómeno ajeno a la experiencia inmediata de cada sujeto. Si pensamos que los hombres no son sujetos preconstituidos, que se hacen en la lucha y por tanto cotidianamente, el estudio de la vida cotidiana, tiene que estar necesariamente ligado a la estructuración de los sujetos. Si queremos constituir una alternativa al orden establecido tenemos que conocer el impacto de la experiencia diaria sobre la constitución de los sujetos, es decir, si queremos individuos no alienados, tenemos que desalienar la vida cotidiana.

De lo que se trata es de interpretar el sentido común -

que los sujetos producen y reproducen cotidianamente en su ambiente inmediato. Reflexionar pues, sobre el tipo de vida que realmente queremos para la vida, definirlo colectivamente. Interpretemos a la vida diaria, a la experiencia cotidiana como parte de la lucha por transformar el orden social, como la lucha para darle sentido al quehacer de los hombres en su conjunto y en particular en una determinada sociedad.

El reduccionismo de clase potencializa sólo la acción de la clase obrera como el único sector oprimido, el único capaz de acceder a una conciencia para sí por medio del partido, de un guía externo, y con la confianza de que las otras formas de opresión no son más que supervivencias del pasado, desapareciendo automáticamente con el arribo del proletariado. Se trata de dar a luz la potencialidad de todos -absolutamente todos- los sectores oprimidos de nuestra sociedad, reivindicando y potenciando su cotidianeidad.

"Pero la rebelión del coro hace algo más que ponerlo al descubierto: socava también la imagen del proletariado como clase universal al traer al centro del escenario reivindicaciones que trascienden los supuestos "intereses objetivos" de este último, so-

porte de aquella imagen. Sin duda, se trata de un cuestionamiento válido, aunque debemos cuidarnos de dicotomías simplistas: que la clase obrera de ba ser pensada como un actor limitado y no univer sal no quita nada a su centralidad EN LA LUCHA; - DADO SU PAPEL DECISIVO en el proceso capitalista de producción y su capacidad tantas veces probada de organización estable. Actor limitado y central, entonces, cuyas demandas concretas deben articularse con las que suscitan todas las otras formas de opresión". (José Núñ. "La Rebelión del Coro". Revista Nexos N° 46, P. 26).

Se trata en definitiva, de acabar con una imagen heroica de la política, porque es a través de la praxis de los - propios hombres, quienes al transformarse a sí mismos, - continuamente están cambiando sus circunstancias.

Es en el seno de la cotidianeidad, es en la vida cotidiana misma, donde el proyecto se convierte en obra. El proyecto sólo se materializa en lo cotidiano. La vida cotidiana es aquel conjunto de actividades que se encuentran necesariamente comprendidas en los procesos generales de desarrollo, evolución, crecimiento y envejecimiento; tan

to de defensa como de transformación biológica y social, procesos que no pueden ser observados de manera inmediata y que son sólo perceptibles en sus consecuencias. Es en la vida cotidiana y a partir de ella cómo se realizan las realizaciones, las creaciones que producen lo humano y que son producidas por éstos en el curso de su humanización, es decir, sus obras, estas actividades supremas no nacen sino de la práctica cotidiana: porque las ideas, los goces, los sentimientos y los estilos de vida se confirman en la vida cotidiana. Si decimos que es en el seno de la cotidianidad donde el proyecto se convierte en obras es porque pensamos que lo que se produce o se construye en las altas esferas de la práctica social, debe unificarse en lo cotidiano, ya sea arte, ciencia o política.

"A este propósito se plantea una cuestión teórica fundamental: ¿puede la teoría moderna encontrarse en oposición con los sentimientos "espontáneos" de las masas? ("Espontáneos" en el sentido de no debidos a una actividad educadora sistemática por parte de un grupo dirigente ya consciente, sino formados a través de la experiencia cotidiana: iluminada por el sentido común, o sea, por la concepción tradicional popular del mundo, cosa que -

muy pedestremente se llama "instinto" y no es sino una adquisición histórica también él, sólo que primitiva y elemental). No puede estar en oposición: hay entre una y otros diferencia "cuantitativa", de grado, no de cualidad: tiene que ser posible una "reducción", por así decirlo, recíproca, un paso de los unos a la otra y viceversa". (Antonio Gramsci. "Antología". Espontaneidad y Dirección Consciente. Siglo XXI Editores, México, - 1978, Cuarta Edición, P. 311).

La vida cotidiana es el lugar y el tiempo en que lo auténtico y lo inauténtico se confrontan, es el lugar y el tiempo donde se comprueba lo auténtico. Y, en tanto la vida cotidiana no cambie de manera radical, el mundo no podrá cambiar sustantivamente, dado que no se trata sólo de transformar las estructuras e instituciones, sino de transformar la vida de los hombres y la cultura.

RESCATE DE LA VIDA COTIDIANA POR PARTE DEL
DISCURSO ALTERNATIVO

"...antes de construir, hay que conocer lo que existe; no solamente cuando se trata de influir en la vida diaria sino en general, en cualquier actividad consciente del hombre. Hay que saber lo que existe y en qué sentido se opera el cambio de lo que existe, con el fin de poder contribuir a la edificación de la vida". (León Trotsky. "El Nuevo Curso, Problemas de la Vida Cotidiana". Cuadernos P y P núm. 27, Edición, México, 1978, p. 121).

Las relaciones entre los objetos vistos como relaciones universales y necesarias que, dado un determinado contexto, antecedente también necesario para la existencia de un determinado fenómeno social o sistema de relaciones, conduce a una concepción naturalista de la realidad social, donde hay cabida a la predicción del acontecer o devenir histórico; cuestión que no hace sino dogmatizar a la teoría, restringiéndola en su dimensión heurística.

Pensamos que en la realidad social no todos los fenómenos son de carácter natural, causal y necesario. Hay fenómenos producidos por el hombre con una determinada finalidad de carácter teleológico y significativo, autómos respecto de la naturaleza; lo que Ernesto Laclau

llama "fenómenos de producción social de sentido". Estos sólo pueden ser explicados por el contexto, es decir, constituyen un contexto de relaciones no necesarias, corresponden a lo discursivo, a lo que se va a construir a través del lenguaje.

El "científico" se ve en la necesidad de negar su propio discurso, en tanto construcción no necesaria, preexistente, dejando de lado todos aquellos fenómenos que no obedecen a una causalidad necesaria, pues de no ser así se estaría autorrestando objetividad en su calidad de hacedor de "ciencia", de "verdad", olvidando que el objeto y el objetivo del conocimiento científico es lo "real" que a su vez es el punto de apoyo para la acción, para la transformación.

El "científico naturalista" concibe al discurso y al lenguaje como reflejo transparente del orden necesario de lo real, es decir, tiene una concepción idealista del lenguaje; cuestión que, concretamente en el caso del marxismo oficial, ha restado el aprovechamiento del lenguaje como agente que desempeña un importantísimo papel en las prácticas sociales y en los procesos constructivos y deconstructivos de la realidad social. Las

palabras no son un conjunto de letras que transmiten un concepto o una idea, sino están contextualizadas carecen de un sentido, por lo mismo, no es suficiente, con que un discurso hable de "proletariado", "conciencia revolucionaria" o "lucha de clases" para que sea revolucionario, ni el que no lo diga implique lo contrario. Por otra parte, tal concepción ha opacado el hecho de que las ideas expresadas a través del lenguaje y del discurso son indisociables del marco de referencia histórico en el que emergen.

La teoría idealista del lenguaje, producto de una concepción naturalista y una epistemología de corte empiricista en relación a lo social, puede ejemplificar el que no se haya aprehendido a lo discursivo como componente fundamental de la realidad social; dejándose consecuentemente de lado los "fenómenos de producción social de sentido" en nombre de una pretendida "cientificidad" del marxismo que sería capaz de dar cuenta de aquellos fenómenos necesarios, supuestamente inevitables y predecibles.

El afán del discurso marxista tradicional y oficial, para mantenerse dentro de los márgenes de la "cientificidad" en tanto que identificado con el carácter natural,

necesario, causal; de construirse en discurso verdadero, no ideológico, reflejo transparente de la realidad-ley y de aprehender lo social en tanto objeto susceptible de predecir en cuanto a su desarrollo (dado que su finalidad estaría determinada desde la necesidad), a su transformación y cristalización; ha contribuido de manera decisiva no sólo a no preocuparse por los fenómenos de producción social de sentido, sino que incluso, cuando éstos le ponen una determinada resistencia, haciéndose presentes en el escenario de lo social, se trata de hacerlos aparecer como fenómenos naturales, productos necesarios de un determinado contexto.

Si bien la realidad condiciona al hombre, no debemos olvidar que es éste a través de su propia praxis quien la va construyendo, el hombre es constitutivo y constructor de la realidad. En este sentido nos parece que la incorporación de los fenómenos de producción social de sentido a la práctica teórica y política no hacen sino restar la participación del hombre o de la clase en calidad de ente constitutivo, constructor de la realidad, como asimismo, de su rol en tanto sujeto de-constructor y transformador de la misma. Son los hombres a través de su propia praxis quines cambian sus circunstancias y

se transforman a sí mismos.

Pensamos que esta defensa a ultranza del carácter "científico" del marxismo, que conduce a una preocupación por aquellos fenómenos, prácticas y relaciones de carácter natural y necesario entre objetos y/o sujetos, ignora que nuestra concepción del mundo, que la construcción, deconstrucción y transformación del mismo es parte de la constitución de lo real y, en este sentido es importante recordar que el hombre, a través de su praxis, no se limita tan sólo a descubrir, a interpretar o relacionarse con un concreto real preexistente, con una realidad social determinada, sino que la va construyendo en gran medida a través del discurso y del lenguaje. Nuestras concepciones del mundo son parte de la constitución de lo real. Los hombres no descubren una realidad ya constituida a priori, la van construyendo a través de diversas prácticas.

La concepción naturalista de lo social no permite entender ni asimilar el potencial destructivo-constructivo que realmente alberga el discurso en tanto que "producción social de sentido", ignora el carácter material del discurso y por lo tanto las propiedades que en tanto objeto material le son propias.

Desde nuestra perspectiva también nos parece relevante la afirmación que señala que, la construcción discursiva no sólo estructura el campo de lo social sino que, además, construye el campo de lo subjetivo; rompiendo con una concepción del sujeto -sea hombre o clase- como entidad originaria, como sujeto trascendente y no cotidiano. Entendemos que es importante afirmar al sujeto como realidad escindida y que su estructuración se lleva a cabo en diferentes niveles de la práctica social, sea la acción política, la actividad sindical, la vida cotidiana, la teoría, etc. De aquí se desprende entonces la necesidad de diferenciar niveles en la práctica social y por tanto asumir la necesidad de prácticas discursivas alternativas y/o antagónicas para cada uno de estos niveles en la práctica social y para las múltiples instancias en que se estructura el sujeto revolucionario.

Los distintos niveles de la realidad social, no son transparentes ni asimilables entre sí. Cada nivel de la práctica social posee su propio desarrollo, sus propias características cognoscitivas, sus propios códigos y normas, sus formas particulares de institucionalizarse. Así como no hay uniformidad en los modos de dominación, no hay un único modelo, igual y transparente, tampoco hay una única forma de oposición o de lucha contra este

dominio. En cada sitio, lugar, momento de la dominación, hay sitios, lugares y momentos diferentes que se oponen al dominio. Por tanto no podemos hablar de un discurso único y verdadero, de un solo camino hacia la liberación. El sujeto -hombre o clase- no es una unidad homogénea pre constituida o preexistente, sino construcciones específicas dependientes de articulaciones diferenciales.

Quizás sería necesario renunciar a la tradicional concepción globalizante o totalizadora de la política y luchar teórica y políticamente en espacios específicos contra poderes locales y capilares; construyendo herramientas (teóricas y políticas) en función de enfrentamientos concretos y específicos como forma de poner de manifiesto las transformaciones de los poderes. Se trataría de efectuar análisis coyunturales que no pretendan eternizarse, sino que estén destinados a dar cuenta de determinadas situaciones locales y específicas y que por tanto estén destinados a caducar en los enfrentamientos propios de la aprehensión y transformación de lo real concreto. És en este sentido que nos preocupa la problemática de la vida cotidiana, es decir, como territorio de poder, como nivel de la realidad social donde éste se ejerce de manera fáctica y por tanto lugar en que el poder debe ser desenmas

carado, hostigado y subvertido.

De lo que se trata es de reivindicar y de potencializar los contenidos teóricos y políticos de los "fenómenos de producción social de sentido". Pero tales fenómenos y tales contenidos obviamente, como todo fenómeno, no están dados ahí, natural y necesariamente de manera de ser aprehendidos empíricamente, sino que es preciso construir los en tanto objetos de estudio teórico y de acción política.

Los contenidos teóricos y políticos de la cotidianidad, su potencialidad, no se encuentra ahí, expuesta en la realidad, lista para ser aprehendida, no es un objeto ascible e integrable mecánicamente al discurso y al proyecto. Requieren de su constitución e interpretación. Planteamos, sin embargo, que carecemos de categorizaciones teóricas específicas para analizar tales fenómenos que, por lo demás, no es el objetivo de este trabajo.

Dado nuestro particular interés por la vida cotidiana y por su inherente potencialidad transformadora, nos parece de gran importancia el rescate de la noción de "fenómenos de producción social de sentido", dado que no existe una relación causal automática y natural entre cambio

de las relaciones sociales de producción y consecución de la felicidad, de una nueva vida, de un hombre nuevo, de encuentro con el goce y con una nueva vida en el sentido más amplio. De alguna manera esto está empíricamente demostrado.

Sin embargo, si la política y la teoría implican un concimiento de la vida cotidiana, y una crítica de sus necesidades, esta última implica una crítica de toda política y de toda teoría, dado que el nivel de abstracción propio de estas actividades oculta muchas veces el hecho de que ponen en juego la vida humana, sus intereses y también el carácter de clase de las soluciones propuestas.

Nos parece que el interés último y principal de los cambios políticos, aquellos que modifican la estructura económica y el régimen, es el de lograr el cambio radical de la vida cotidiana, de allí deriva su interes humano. Los cambios de carácter meramente institucionales no son esenciales por sí mismos, su objetivo tiene que ser el de subvertir el orden de lo cotidiano y transformar la vida misma.

La revolución debe ser total: en el nivel económico, la automatización de la producción no debe tener como objetivo

vo la automatización de los consumidores. El acto revolu
cionario, en el nivel económico aisladamente pierde de
 vista su objetivo. En el nivel político, la desaparición
 del Estado sigue siendo el objetivo y el sentido. En el
 nivel cultural, -que ha recuperado su valor y especifici-
 dad a la luz de las dificultades y del retroceso que la
 revolución ha venido enfrentando en los otros planos- hoy,
 como nunca, la especificidad de lo cultural autoriza y
 exige la elaboración de proyectos a este nivel. La revo-
 lución en el plano de la cultura tiene por condición y co
mo requisito, la rehabilitación de las nociones de crea-
 ción, libertad, obra, apropiación, estilo, ser humano, va
lor. Cuestión que es irrealizable sin previamente efec-
 tuar un ajuste de cuentas crítico con la ideología produ
tivista, el economicismo, los mitos de participación, in-
 tegración y creatividad. La revolución de lo cultural
 exige una estrategia cultural.

"Los problemas de las condiciones de vida requieren un examen crítico integral... Un acrecentado conoci
miento de las condiciones de la vida doméstica y ma
yores demandas de vida cultural por parte de homb
res y mujeres". (León Trotsky "El nuevo curso, problemas
 de la vida cotidiana", Cuadernos P y P, núm. 27, 3a.
 edición, México, 1978, p. 197).

La lucha por la cultura representa por ello la expresión

más compleja de la política. Esta lucha consiste pues en transformar las determinaciones cotidianas de la conciencia. La lucha por la libertad de conciencia es por ello mismo la lucha por la autonomía del cotidiano de las pretensiones enajenantes del Estado, el partido, la religión o el capital.

Se trata de reivindicar la autodeterminación del cotidiano de los sujetos que organizan la existencia del colectivo, de forma tal que lo hagan desanejadamente, autónomamente.

"La lucha política constituye pues un momento esencial en el proceso creativo de una sociedad: es la disputa, al interior de la sociedad, por mantener el espacio cotidiano de la creatividad por ampliarlo y profundizarlo, a la vez que por la orientación del proceso creativo. De este modo se expresa en la sociedad, entonces, la lucha política en el terreno de la cultura". (José Joaquín Brunner. "La estructuración autoritaria del espacio creativo", p. 3-4, Mimeo).

La mayoría se enfrenta siempre a la necesidad de obtener su autonomía ideológica y organizativa respecto de la minoría, tomando conciencia de sus intereses, cuestión que va a permitirles la elaboración de su propio proyecto alternativo. El proyecto debe definirse en

relación a intereses propios, positivamente y no como oposición al proyecto vigente solamente. Definirse positivamente y no como oposición a la minoría. En este sentido pareciera que uno de los problemas a que se enfrenta el discurso alternativo es la identificación de los objetivos propios que le permitan a la mayoría constituirse en sujeto autónomo; tal dificultad radica en el hecho que el poder genera una determinada realidad y unos determinados intereses, de forma tal que las oposiciones se definen negativamente, por oposición, como "anti", algo que es un hecho impuesto. Incluso la utopía tiene que hacer referencia a los temas planteados por el poder, no puede ignorar la realidad, no obstante la utopía plantea el carácter histórico y por tanto la finitud de lo dado, de lo realmente existente.

En lo que hace referencia con la ruptura del orden establecido, puede decirse que entre las condiciones necesarias para ello son importantes la voluntad colectiva y la organización de la mayoría, pero sin bien son necesarias no son suficientes para la constitución de la mayoría, como sujeto político, dado que ésta en vez de organizarse autónomamente pudiese ser

que se sometiera al orden impuesto, negociando el pre cio de tal cuestión. Como habíamos dicho la gran ven taja de las clases dominantes o minoría es que sus con diciones de poder son a la vez condiciones de la rea lidad.

La historia de las luchas por el poder y las condi ciones reales de su ejercicio y man tención han sido ocul tadas, pareciera ser que las mayorías pudiesen so ñar a desear cualquier tipo de reiv indicación, pero no con ej ercer el poder, esta cuestión no debe saberse. En tér minos generales, el poder y el suce so están fuera del saber, tal y como está organizado en nuestra socie dad: la autor idad familiar, la cuad riculación cotidiana que la polít ica ejerce sobre la vida de todo hombre, la org anización y la disci plina de las escuelas, la pas ividad que impone la pre nsa, la calle, la re presión en la ense ñanza, la inform ación orientada; "los circui tos reservados del saber", aquellos que se van form ando al interior de los apar atos de admin istración, y a los cua les no se puede pen etrar desde fuera. Esto pue de com prenderse por el he cho de que el poder de clase que, en últ ima instancia, deter mina el saber, se mues tra in accesible al suce so y éste por pe ligroso debe

permanecer sometido y disperso en la continuidad y permanencia de un poder clase que no se menciona.

A través de un conjunto de discursos se ha obstruido el deseo de poder en Occidente, se ha prohibido anhelar el poder y se ha excluido la posibilidad de tomarlo. Se ha convencido al sujeto de que es soberano a pesar de que no ejerce el poder. Nuestra civilización es una definición de la individualidad como soberanía sometida y el desometimiento de la voluntad de poder del individuo es una tarea política de vital importancia.

El sentido del orden de la mayoría, la interpretación de la realidad mediante la cual se constituye un grupo social, rindiendo cuentas de las contradicciones del orden vigente y también de lo que se quiere como orden alternativo, tiene que trascender la facticidad real, enseñando la facticidad posible, mediante la comparación de lo real con lo posible, entre lo fáctico y lo factible, que no es sino la posibilidad de una realidad hipotética, que no será factible a menos que se tengan en cuenta las condiciones reales.

Es en base a lo anterior que reiteramos la propuesta.

de Agnes Heller acerca de la utopía radical, y plantea mos ¿Qué comunidad deben elegir los sujetos?

Pensamos que debemos aspirar a una comunidad en que el valor objetivo, es decir, aquel que independientemente de la valoración del hombre: las relaciones, sociales, los productos, las acciones, las diferentes ideas promueven el despliegue de la esencia humana en un determinado momento histórico. Consideramos valor objetivo todo aquello que conlleve a mayores posibilidades de objetivación humana, de sociabilidad, de configuración universal de su conciencia, de crecimiento de su libertad social. El hombre es ser singular pero también es pecífico, su praxis es singular y particular.

La utopía radical, se define no por categorías económicas, sociológicas o políticas, sino más bien por el rescate de lo que vendrían siendo los valores más fundamentales del marxismo, es decir los valores constitutivos del comunismo: el crecimiento infinito de la riqueza material y espiritual de la sociedad y la posibilidad de apropiación por parte de todos los integrantes de ella; la superación de la división social del trabajo y por tanto la división de trabajo intelectual

y físico y la superación de todas las relaciones de su subordinación y sobre ordenación; el dominio de la humanidad sobre su propio proceso social de vida; el desarrollo universal de las capacidades creadoras de todos los hombres; en síntesis una sociedad dinámica sin alienación.

En el planteamiento de la utopía radical se afirma su necesidad, es decir, no se plantea "configurar una hermosa y humana sociedad", o el que esta sociedad sea posible, sino que afirma que esta sociedad deber ser.

En este sentido todos los valores, movimientos y acciones sociales que en sus objetivos o finalidades contradigan la finalidad de la utopía radical se plantean como contradictorios a ésta.

"La praxis radical se dirige al presente y al igual que la utopía radical contiene un "debe ser". El cual no es, sin embargo, el "deber ser" (Sein-Sollen), sino el "deber hacer" (Tun-Sollen). Este último puede ser puramente individual; entonces es ético. Yo vivo y actúo siguiendo valores y máximas distintas de la sociedad burguesa. Se puede tratar por tanto, de un modo de com

portamiento activo, que puede ser significativo y ejemplar, pero, en cuanto comportamiento de excepciones aisladas, no puede ser el soporte de la trascendencia de la sociedad actual. Sólo puede serlo en el caso y en la medida en que se realice como actividad y tensión colectiva de una comunidad, como "calidad de comportamiento" radical, en cuyo caso pasa a ser un componente de los movimientos radicales". (Agnes Heller, "Revolución y vida cotidiana". Movimiento radical y utopía radical. Colección Materiales. Barcelona, 1975, p. 32).

De ahí que el deber hacer tiene que ser social, colectivo, ya que todos los movimientos radicales que expresen siempre necesidades o intereses de clase, de estratos o grupos cuya realización o satisfacción sean imposibles al interior de la estructura capitalista son portadores e integrantes del "deber hacer" de la utopía radical. Y con lo anterior no sólo nos referimos al movimiento obrero, sino también a los movimientos de homosexuales, feministas, ecologistas, pacifistas, amas de casas, jóvenes, a todos los movimientos marginales y oprimidos de nuestra sociedad, que por su misma condición contestataria, sólo pueden ser expresados y realizados en este sentido: en el "deber hacer" de la utopía radical. y no sólo éstos los que pueden trascender de he-

cho a la sociedad capitalista.

No se trata de ningún modo de decretar la finalización del proletariado como sujeto revolucionario, éste seguirá siendo válido mientras él sea el actor central en el proceso de producción capitalista, sino más bien un darnos cuenta del fracaso del discurso heroico sobre éstas.

"Estamos así frente a una normatividad de trans-fondo idealista que alimenta una imagen heroica de la política que acaba siendo desmovilizadora: su épica está poblada de obreros conscientes y de muertos gloriosos con los que difícilmente - pueden medirse los hombres y mujeres de carne y hueso". (José Núñ. La rebelión del coro. En Re vista Nexos, núm. 46, p. 22).

Así pues, la fuente misma de legitimación de la utopía radical es la humanidad, la humanidad unitaria, que si bien hoy no existe, si es constituible racionalmente con el pensamiento, "... la utopía radical se legitima con la humanidad: Su causa es la causa de la humanidad". (Agnes Heller. Revolución y vida cotidiana. Movimiento radical y utopía radical. Colección Materiales. Barcelona, 1975, p. 34).

Los movimientos radicales entonces, deben de tener como

fin la revolución de la vida cotidiana, es pues, el supuesto imprescindible de la utopía radical. De no ser así, en el caso de que no se haga cotidianamente consciente, el movimiento se aleja cada vez más de la utopía radical.

La utopía radical pasa necesariamente por la transformación de la vida cotidiana ya que presupone las necesidades radicales en tanto necesidades reales de todos los individuos de la sociedad, y son estas necesidades las que se reflejan necesariamente en la vida cotidiana.

"La utopía radical es una fecunda abstracción orientada al futuro, constituida por los valores del género, que sólo los movimientos radicales están en condiciones de concretar "[...]" . "La realidad que se forma en los movimientos radicales -desde las instituciones a las ideas, desde las formas de vida al desarrollo de las formas de producción y distribución- todo esto debe ser mediado con la utopía radical. Sólo así ésta puede convertirse en realidad, y no en un "punto" determinado, sino en el proceso revolucionario de los movimientos que se emancipan" [...]" . Ser "funcionario de la humanidad" constituye una tarea. Es la vocación a la

cual intenta aproximarse, que intenta emprender en la lucha cotidiana consigo mismo y con su legitimación ideológica, en los nuevos incisos, en los experimentos". (Op. cit., p. 38, 39 y 40).

La necesidad contingente es la posibilidad de una actividad unitaria o al menos coordinada de los distintos movimientos radicales particulares, aunque varíen en grados. Sin embargo, es necesario para ello una tolerancia revolucionaria, y es condición que los movimientos particulares estén dispuestos a luchar contra su pretensión "exclusiva" de legitimación. Cada movimiento radical es fundamental, más no único, de lo que se trata es de que asuman su particularidad al mismo tiempo que la universalidad. Sólo es posible pues, la tolerancia revolucionaria, si cada movimiento reconoce la particularidad de su movimiento a la vez que la universalidad que este movimiento y sólo éste, está en condiciones de realizar y a la vez reconoce en los otros movimientos particulares ese carácter universal. Sólo el movimiento ecologista puede realizar las máximas posibilidades de éste, pero sólo el movimiento obrero podrá realizar una sociedad con igual distribución de la riqueza, tarea que no es el punto nodal de los pacifistas por ejemplo.

Entendemos que se debe considerar la vida de los hombres y las mujeres en su conjunto, su trabajo, toda su prácti

ca social, su experiencia, su diversión, su vida familiar, sus anhelos políticos y culturales, sus fantasías y sus deseos. Todo lo anterior implica que tanto aquellos que se preocupan por el conocimiento y la teoría, como aquellos que se preocupan por la política, deban conocer y preocuparse por la vida cotidiana y sus necesidades, porque las cuestiones aparentemente más simples: vivienda, transportes, escuelas, guarderías, tiempo libre, fantasías, sueños, creencias, ganas de sentirse vivo y participante en la vida; la felicidad, etc., se encuentran presentes dentro de las exigencias que conducen a la transformación y abolición del Estado.

La transformación de la vida cotidiana, la transformación permanente de ésta, es requisito y objetivo del socialismo, sólo en la medida que ofrezcamos junto al programa político, a la abolición de la propiedad privada, una nueva forma de vida, moral, desalienada, creadora y democrática, podrá el socialismo y los movimientos revolucionarios cumplir su misión histórica.

IV. A MODO DE CONCLUSION

A MODO DE CONCLUSION

Es a través de un determinado mapa cultural, de la conformación de determinados hechos de significación, que las clases dominantes interpretan su acción sobre la sociedad y buscan influir sobre ésta en el plano ideológico. Mediante una concepción orgánica recoge y elabora la práctica cotidiana de una clase, del mismo modo que sus aspiraciones, sus temores y su desarrollo en todos los planos de la actividad social.

Una concepción del mundo no se cristaliza en ninguna parte en particular. No en la conciencia de sus portadores, ni en las prácticas o instituciones que genera. Está en todos los niveles de la realidad social y en transformación constante, su función por tanto no es sólo a nivel macro, tiene una función ideológica micro-social y, ella es precisamente, la regulación de lo cotidiano; determinando las interacciones y las acciones.

Este nivel es generalmente excluido u ocupado del análisis ya que aparentemente escapa a los condicionamientos en los que estarían sumidos los movimientos macro-sociales. Pensamos, sin embargo, que esto es completa-

mente diferente; el desarrollo de cualquier ideología orgánica se cristaliza necesariamente en el ordenamiento social de la vida cotidiana, internalizando valores, creando y desarrollando límites simbólicos, hechos de significación social; regulando comportamientos, interviniendo en la comunicación social y penetrando en el núcleo de ideologización primario: la familia.

Se crea una esfera pseudo pública dentro del espacio privado de los sujetos. Los mass-media se encargan de obsequiar una amplísima información sobre acontecimientos tales como la vida de la Princesa de Mónaco, el hijo de Lady Dí; constituyéndose un espacio pseudo público lleno de héroes, ídolos, personajes y chismes en un ambiente de familiaridad, que no hace otra cosa que desviar la atención de la verdadera esfera pública; la del estado, la política y la economía, las que no merecen preocupación ya que se encuentran bajo el cuidado paternalista de la autoridad, excluyendo así la participación política de los individuos y grupos, que deben reducirse a cumplir sus funciones privadas y hacerse parte de lo pseudo público.

Nos parece importante también, la sensibilización --

respecto de la singularidad de los sucesos, rastrear los donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por carecer de historia -en el sentido tradicional-; lo cotidiano, pero no con el objeto de trazar su evolución, ni para buscar su origen como lugar de la verdad, sino ocuparse de las meticulosidades, de las cuestiones locales, percibir los accidentes, los errores, las desviaciones que han producido lo que existe fácticamente y que es válido para nosotros y aparece como incuestionable y verdadero. Es preciso mover lo que parece inmóvil, dividir lo que aparece unido, descubrir la heterogeneidad de lo aparentemente homogéneo.

Existe una tradición de la historia que tiende a hacer desaparecer el suceso, el hecho singular en una continuidad ideal hacia el movimiento teleológico o encadenamiento natural. Sin embargo, la historia debe rescatar el suceso en tanto relación de fuerzas que se invierte, en tanto producción social de sentido, un poder confiscado, una dominación en vías de extinción, un vocabulario subvertido, algo diferente que emerge; porque las fuerzas presentes en la historia no son el fruto necesariamente, de un destino ni de una mecánica, son el fruto del azar de la lucha; no aparecen

como cuestiones que obedecen a una intención, ni tampoco toman el aspecto de un resultado. Las fuerzas presentes en la historia aparecen en lo singular y aleatorio del suceso, porque en la historia no hay ni providencia ni causa final. El verdadero sentido histórico sabe que vivimos sin referencias originarias, porque mira, se preocupa por lo más cercano, por el cuerpo, los sentimientos, las energías: la vida cotidiana. La historia a que nos referimos, no la historia tradicional, mira de más cerca pero para separarse de ella y retomarlo a distancia, críticamente, analíticamente.

En este sentido y para no resultar demasiado reiterativas, sólo quisiéramos enfatizar lo que a nuestro parecer se desprende de nuestro trabajo, a saber, la necesidad y utilidad para las ciencias sociales en su conjunto, de interesarse cada vez más en otros niveles de la realidad social que generalmente han sido dejados de lado como es el caso de la vida cotidiana, sobre todo si lo vemos en relación a la enorme preocupación y avances que ha existido en torno a cuestiones como el estado, los análisis económicos del modo de producción capitalista y socialista, por ejemplo.

Por otra parte, creemos que es importante trabajar los

diferentes niveles de la realidad social, apoyándose en nuevas conceptualizaciones acerca de los mismos, ta les como: fenómenos de producción social de sentido; hechos de significación social, necesidades radicales; lo secreto y capilar del poder en tanto que relaciones de fuerza, entre otros.

Además, se hace necesario entender que cualquier discurso alternativo, debe incorporar en su seno a todo y cualquier movimiento marginal que plantee necesidades radicales. Nos parece que teórica y políticamente, se hace cada vez más importante contemplar la existencia del "coro" y por tanto su "rebelión".

V. BIBLIOGRAFIA

B I B L I O G R A F I A

1. Althusser, Luis Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado. Ed. Pepe, Medellín Colombia, 1970.
2. Althusser, Luis La Filosofía como arma de la revolución, Ed. Pasado y Presente, Argentina, Buenos Aires, 1971.
3. Althusser, Luis La revolución teórica de Marx, Ed. Siglo XXI, México, 1968.
4. Anderson, Perry Las antinomias de Gramsci, Ed. Fontamara, Barcelona, 1979.
5. Barth, Hans Verdad e Ideología. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1951.
6. Benjamín, Walter "La obra de arte en la época de su reproducción técnica". Los medios de comunicación colectiva. Godett, Jaime. Ed. UNAM. FCPyS. México, 1976.
7. Bell D. y otros Industria cultural y sociedad de masas. Ed. Montevávila. Caracas, 1974.
8. Berger, Peter y Luckman, T. La construcción social de la realidad. Ed. Amorrortu. Bs. As., 1979.
9. Brunner, J.J. "De las experiencias de control social". En: Revista Mexicana de Sociología, núm. extraordinario (E), 1978, UNAM.
10. Brunner, J.J. "La estructuración autoritaria -- del espacio creativo". (Mimeo).
11. Bucí - Glucksmann, Christine Gramsci y el Estado, Siglo XXI, México, 1978.
12. Calvo, Pilar "Feminismo, cultura e ideología. La mujer y su excepcional vida cotidiana". FEM No. 17, Volumen 5

3. Cassigoli, A. y Villagrán, C. La ideología en los textos. Marcha Editores, Tomos I y II, México, 1981 y 1982.
4. De Ipola, Emilio Ideología y Discurso Populista. Ed. Folios, México, 1982.
5. Eco, Umberto Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas. Ed. LUMEN, Barcelona, 1975.
6. Enzensberger, Hans M. Elementos para una teoría de los medios de comunicación. Ed. Anagrama, Barcelona, 1974.
7. Enzensberger, Hans M. Detalles, Ed. Anagrama, Barcelona, 1967.
8. Foucault, Michel Vigilar y Castigar. Ed. Siglo XXI, México, 1981.
9. Foucault, Michel Historia de la sexualidad. Ed. Siglo XXI, México, 1979.
10. Foucault, Michel Microfísica del poder. Ed. La Piqueta, Barcelona, 1978.
1. Goldman, Lucien "Importancia del concepto de conciencia posible para la comunicación". El concepto de información en la ciencia contemporánea. Ed. Siglo XXI, México, 1977.
2. Gouldner, Alvin W. La dialéctica de la ideología y la tecnología. Alianza Editorial, Madrid, 1978.
3. Gramsci, Antonio El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, Juan Pablo Editores, México, 1978.
4. Gramsci, Antonio Antología. Ed. Siglo XXI, México, 1978, (Antología de Manuel Sacristán).
5. Heller, Agnes Historia y vida cotidiana. Ed. Grijalbo, Barcelona, 1972.
6. Heller, Agnes Sociología de la vida cotidiana. Ed. Península, Barcelona, 1978.

27. Heller, Agnes La revolución de la vida cotidiana. Ed. Materiales, Barcelona, 1979.
28. Korkheimer M. y Adorno T. Dialéctica del luminismo. Ed. Sur. Buenos Aires, 1970.
29. Habermas, Jürgen Historia y crítica de la opinión pública. Ed. Gustavo Gili, S.A., Barcelona, 1981.
30. Kosik, Karel Dialéctica de lo concreto. Ed. Grijalbo, Colec. Teoría y Praxis, México, 1979.
31. Laclau, Ernesto Política e ideología en la teoría marxista. Ed. Siglo XXI, México, 1980.
32. Lefebvre, Henri La vida cotidiana en el mundo moderno. Ed. Alianza, Madrid, 1980.
33. Lefebvre, Henri Obras (posteriores a 1958) Ed. A. Peña Lillo. Buenos Aires, 1976.
34. Lechner, Norbert La crisis del Estado en América Latina. El Cid Editor, Caracas, 1977.
35. Lechner, Norbert "Poder y Orden": La estrategia de la minoría consistente" en: Revista Mexicana de Sociología, UNAM, octubre-diciembre, 1978.
36. Lechner, Norbert Acerca de la razón de Estado. FLACSO, Santiago de Chile, Julio, 1981.
37. Lechner, Norbert Vida cotidiana y ámbito público. Mimeo, FLACSO, Santiago, Chile.
38. Marcuse, Herbert Cultura y sociedad. Ed. Sur. Buenos Aires, 1970.
39. Martín Barbero, Jesús Retos a la investigación de comunicación en América Latina. (Mimeo).

40. Marx, Karl Crítica a la filosofía del Estado y del derecho de Hegel, Ed. Cultura Popular, México, 1977.
41. Nun, José "La Rebelión del Coro" en: Nexos No. 46, México, Octubre - diciembre, 1978.
42. Nun, José El otro reduccionismo. (mimeo)
43. O'Donnell, Guillermo "Apuntes para una teoría del Estado". En: Revista Mexicana de Sociología. UNAM, Octubre-diciembre, 1978.
44. Rozitchner, León Freud y el problema del poder. Ed. Folios, Colec. Alternativas AT/4, México, 1982.
45. Silva, Ludovico La plusvalía ideológica. Ed. - Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1979.
46. Silva, Ludovico Teoría de las ideologías. Ed. Península. Barcelona, 1978.
47. Silva, Ludovico Teoría y práctica de la ideología. Ed. Nuestro Tiempo, México, 1981.
48. Swingewood, Alan El mito de la cultura de masas. La Red de Jonás. Premia Editora. México, 1979.
49. Trotsky, León El nuevo curso: Problemas de la vida cotidiana. Ed. Cuadernos Pasado y Presente, No. 27, México, 1978.
50. Wright Milles, C. La élite del poder. Fondo de Cultura Económica, México, 1968.
51. Trías, Eugenio Teoría de las ideologías. Ed. Península, Barcelona, 1978.