

01082
Zeje.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
Facultad de Filosofía y Letras
Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos

LA COMUNICACION EN EL EJERCICIO UTOPICO LATINOAMERICANO

TESIS
que para optar por el título de
DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Presenta
Máñuel de Jesús Corral Corral

DIVISION DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
SERVICIOS ESCOLARES

Asesor de Tesis:
Dr. Horacio Cerutti Guldberg

México, D. F.

1994.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



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 está 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.

"El diálogo de San Cristóbal fue verdadero, no hubo dobleces ni mentiras; nada fue escondido a nuestros corazones y a la gente de razón y bondad; no hubo compra y venta de dignidades, hubo igualdad en el hablar y en el escuchar: hubo diálogo bueno y verdadero",

afirmó el Comité Clandestino Revolucionario Indígena Comandancia General del EZLN al concluir la primera etapa del diálogo con el comisionado para la Paz y la Reconciliación en Chiapas.

(La Jornada, 3 de marzo de 1994, p. 6).

A los indios americanos y
a Rigoberta Menchú Tum, símbolo condensador
de sus 500 años de resistencia activa,
propositiva y dinamizada por la
esperanza.

A Rosi, Ismene y Gus, hacedores de
comunicación dialógica, simétrica y libre.

A mis padres y hermanos que me formaron
para la vida y me enseñaron a vivir
la comunidad.

INDICE

Introducción	1
Capítulo I: Intención utópica y comunicación	6
1.1. La intención utópica	7
1.2. Dimensión utópica de la comunicación	25
1.3. Necesidades de comunicación hoy	43
Capítulo II: Comunicación y ejercicio utópico en América Latina	58
2.1. La comunicación en el ejercicio utópico histórico latinoamericano	59
2.2. Comunicación y movimientos sociales en América Latina	82
2.3. Democratización de los medios en América Latina: una utopía postergada	103
2.4. Alternativas de las CEBs a la comunicación realmente existente	124
Conclusiones	142
Bibliografía	146

INTRODUCCION

Para muchos parecerá un sinsentido que justo en los momentos de mayor incertidumbre para la humanidad, cuando lo único que aparece como una evidencia son las leyes inexorables del mercado, en un trabajo como éste se aborde y se analice el problema de la comunicación desde el ángulo de la utopía. Dejará de ser un sinsentido, sin embargo, si se parte de la convicción de que desde hace ya un buen tiempo el hombre ha perdido la brújula que podría orientar sus pasos hacia metas de dignidad y felicidad.

Próximo al tercer milenio de nuestra era, cuando el hombre ha penetrado los secretos del átomo, dominado las leyes de la genética, conquistado el espacio y achicado el mundo mediante perfeccionados instrumentos electrónicos, el sinsentido parece estar, más bien, en la aberración de que ese potencial no sólo no esté siendo utilizado para resolver los problemas de la humanidad y para asegurar a ésta un futuro promisorio, sino para explotar los instintos de agresividad y de destrucción que el hombre lleva consigo. Con ello, la historia se ha descentrado y en la sociedad el único vínculo entre los hombres es el mercado que, como nuevo Moloc, demanda el sacrificio de los hombres por la vía de la instauración y el mantenimiento de relaciones individualizadas. En la sociedad tecnificada, la preeminencia del factor económico, como único criterio de racionalidad, desprendido, por tanto, del elemento social, está significando la ruina moral y la infelicidad del hombre.

Para fortuna del hombre, sin embargo, en la historia actúa también otra vertiente, otras fuerzas telúricas, que sin abandonar la validez de la razón se ubican más cerca de la vida, de los sentimientos, y para cuya preservación se precisa de una interrelación entre los hombres constituidos socialmente en comunidad. Sostener el ritmo de la vida con todo lo que esto implica de sensualidad, placer, amor, solidaridad resulta hoy una em-

presa prometeica, propia de quienes se resisten a dejarse arrastrar por el aluvión de las fuerzas del mercado.

Con esa problemática, individuo-comunidad, está ligada la utopía que, como formulación teórica y como ejercicio, actúa como muro de contención de las fuerzas disgregadoras del individualismo sobre la primordial vocación comunitaria de la humanidad. En este sentido, la utopía recoge y proyecta sobre la sociedad un potencial de organización humanizada en la medida en que no inhibe, sino que permite el despliegue de las capacidades del individuo y en la medida en que economía, política y cultura, coherentemente entrelazados, inciden en la satisfacción de las necesidades sociales como requisito para salvaguardar la vida, y la vida digna y feliz.

Los intentos por reencauzar la dinámica social hacia una vida humanizada ha sido una tarea que ha apuntado siempre hacia una sociedad futura, una sociedad que asegure a todos trabajo, alimentación, salud, vivienda, recreación y ahora también un tiempo libre productivo, el disfrute de la paz y de un medio ambiente sano, la posibilidad de decidir libremente, el respeto a los derechos individuales, de las mujeres, de los grupos étnicos, de los niños, etc.

Por lo que hace a este trabajo, se trata de poner de manifiesto en él la riqueza que ha significado, en la historia de los países latinoamericanos, el ejercicio de la utopía, en sus diversas variantes, referido al modo de interrelación humana, esto es, de comunicación que él ha favorecido por el énfasis que ha puesto en la organización comunitaria de la sociedad, la posesión comunal de la tierra y el trabajo comunitario, el reconocimiento de los derechos de cada individuo según sus capacidades y el régimen de gobierno que permite la participación de todos.

Son éstos los elementos de contexto que hacen, o posibilitan al menos, que la comunicación adquiera los rasgos de dialogicidad, simetría y libertad a la medida de las necesidades de la comunicación entre sujetos autónomos. Dadas las desigualdades sociales y el carácter jerárquico de la organización social del presente, propiciadora de relaciones de subordinación

de unos a otros y de dominio de unos sobre otros, este modo de comunicación que nos proponemos analizar apunta, para su realización plena, a un momento de la historia en el que la organización social permita a los hombres establecer entre ellos relaciones de cooperación. Hacia la posibilidad de ese tipo de sociedad apuesta la utopía formulada y el ejercicio utópico o utopías vividas por destacados y sacrificados hombres y mujeres a lo largo de 500 años de historia de América Latina. Apuesta, en síntesis, hacia la posibilidad de una sociedad para todos entendida como una sociedad de democracia participativa.

La posibilidad de que esa sociedad para todos sea una realidad representa, sin duda, un desafío a la imaginación creadora y a la voluntad decidida de los latinoamericanos que, conscientes de la realidad de pobreza materiales de estos países advierten también la riqueza moral y cultural de sus pueblos, suficiente para seguir ofreciendo, hoy, a los embates del neoliberalismo, una resistencia activa, propositiva y dinamizada por la esperanza que les permita diseñar y consolidar proyectos alternativos, que no marginales, en lo económico, político y cultural, acordes con sus necesidades y posibilidades reales.

El presente trabajo consta de dos partes: un pre-texto y un texto. El carácter controvertido del tema y su validez hoy, cuando el pragmatismo en que se mueve la sociedad mundial en la que todo tiende a globalizarse arrastrando con las diferencias nacionales, ha sido el criterio utilizado para presentar el trabajo con esa estructura bipartita sin que cada parte pierda su relativa independencia.

El primer capítulo puede tomarse como un pre-texto (lat. *prae* -delante; *texere* =tejer: un motivo aparente para entender mejor lo que sigue) en el que se intenta explicar los temas y conceptos recurrentes a lo largo del trabajo: la utopía, entendida como lo deseable en tanto posible de realización, función necesaria para dinamizar las energías creadoras de los hombres y nunca agotada plenamente; la comunicación como relación dialógica, simétrica y libre, posible, como modo de relación interhumana sostenida, sólo en una organización social de tipo comunitario y realizada, hoy, debido a las relaciones de subordinación y dominio generalizadas, sólo en

momentos y espacios extraordinarios.

El texto del trabajo se desarrolla prácticamente en el segundo capítulo. Aquí, el ejercicio utópico como tal se presenta como una práctica cultural de resistencia frente a aquello que determinados individuos y grupos, sectores y clases sociales consideran una agresión a sus formas de vida, de producción, de organización y de comunicación o frente a aquello que les niega la posibilidad de ser, decidir, pensar, expresarse y, por ello, de comunicarse dialógica, simétrica y libremente. De ese ejercicio utópico se hace una revisión somera, pero cuidadosa, para extraer de él los elementos de contexto (ejercicio utópico histórico) que posibilitan mejores niveles de comunicación; las características de la acción (actuales Movimientos Sociales) para la conquista de nuevos espacios y modos de comunicación a partir de la misma vida cotidiana y las contribuciones de la teoría y de la práctica (sectores sociales y gobiernos nacionalistas ligados a la comunicación) para democratizar la comunicación en sus tipos (interpersonal-intergrupales-masivos), formas (verbal-no verbal), índole (no mediada o directa - mediada o indirecta).

Esperamos que los resultados finales de este trabajo dejen ver con claridad cómo la comunicación, como objeto de estudio, no es algo que está ya previamente definido, como una entidad desvinculada de los procesos sociohistóricos, sino que se va constituyendo a partir de las mismas prácticas sociales por las que los diversos grupos y movimientos sociales van construyendo su vida y dando sentido a su quehacer cotidiano.

El futuro de América Latina está abierto. Los latinoamericanos tenemos el reto de imaginarla y construirla como una sociedad para todos. Para su fortuna, individuos y organizaciones siguen haciendo utopía sobre la marcha. Son símbolos que condensan los anhelos de justicia y libertad de amplias colectividades. Este trabajo de tesis quiere ser un tributo a su acción solidaria. Imposible hacer un recuento exhaustivo. Del racismo extraigo sólo una muestra. Censurados por ejercer el derecho a la libertad de expresión como expresión de la libertad: Verónica Ortiz, Francisco Huerta y Carlos Mendoza. Cristina Pacheco se sostiene verticalmente en esa

tarea. Exigen el respeto a la diferencia étnica y cultural: Rigoberta Menchú Tum y Domitila Chungara. Exponen su vida en la defensa de los derechos humanos: Norma Corona, Marianela García Villas, Rosario Ibarra de Piedra y Hebe de Bonafini. Defienden la vida de los niños callejeros: Andrea Bârcena y Bruce Harris. Demandan el derecho a un medio ambiente sano: Chico Méndez y Homero Aridjis. Siguen con pasión los ritmos de la cultura popular masiva : Carlos Monsiváis y Elena Poniatowska. Acompañan pastoralmente al pueblo pobre: Ignacio Ellacuría y compañeros(as), Sergio Méndez Arceo, José Llaguno, Samuel Ruiz, Medardo Gómez, Pedro Casaldáliga y Paulo Evaristo Arns. Abren cauces a la democracia participativa: Salvador Allende, Jean Bertrand Aristide, Salvador Nava Martínez y Luis Inacio (Lula) da Silva. Ama con pasión a América Latina: Eduardo Galeano. Como todos ellos, la comunidad parroquial de San Pedro Mártir, y sus Comunidades Eclesiales de Base, practican una comunicación de resistencia y ofrecen motivos fundados para la esperanza.

CAPITULO I**INTENCION UTOPICA Y COMUNICACION**

1.1. La intención utópica.

La noción de utopía se refiere, de acuerdo al uso cotidiano, a aquel ámbito de ideas y representaciones no susceptibles de realización. Desde la sola materialidad significativa de la etimología, en efecto, lo utópico denota: ficción, quimera, fantasía, mito, ilusión, fábula, invención, ensueño, novela, cuento, leyenda, delirio, capricho, visión, sueño, desvío, alucinación, anhelo, ideal, apariencia, imaginación.

A tal equiparación se ha llegado porque lo utópico se ha confundido con lo que en la literatura se ha dado en denominar género utópico y que ha sido desarrollado por algunos autores cuya característica común es la de haber utilizado una serie de imágenes que, enfrentadas a la sociedad existente en su momento, juegan como contrapunto para describir y explicar lo que sería un nuevo modelo de organización social y, en ella, nuevas formas de relaciones humanas.

Por encima de la carga peyorativa que ha ido acumulando el concepto, éste ha ido adquiriendo, sin embargo, diferentes connotaciones atribuibles, en buena medida, a determinados momentos y acontecimientos históricos que han influido en la conciencia de quienes han reflexionado sobre ellos, en un intento por encontrar o crear condiciones de vida más humanas para la humanidad.

El vocablo surge en el contexto de la Europa renacentista. El primero en utilizarlo fue Tomás Moro en su obra *Utopia* o *De optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia, libellus vere aureus*, publicada en latín en 1516, cuando el hombre buscaba caminos de apertura hacia el espíritu de la nueva época con la consiguiente ruptura con el orden socioeconómico y político del medioevo. Si el contenido del concepto venía de más atrás, la historia y evolución del mismo arranca de esa etapa de profundas transformaciones en Europa y sus lógicas consecuencias en América.

Sin cuestionar los fundamentos de la organización social de su tiempo, los utopistas del Renacimiento criticaban los excesos que dicha organización propiciaba y empezaron a imaginar formas más humanas de relación social. Estas serían realizables si hacia ello aplicaba el hombre su voluntad. De esa manera, el vocablo utopía llevaba implícita la idea, y esto desde sus orígenes, de la posibilidad de cambio, pero la exuberancia de las imágenes utilizadas por los cultivadores del género contribuyó a que sus ideas y aspiraciones fueran consideradas como ficciones y juegos mentales.

Con el advenimiento de la Revolución Francesa en 1789 se estableció el nexo entre el discurso utópico y el discurso político caracterizados ambos, a partir de ese momento, por la utilización de un lenguaje crítico y contestatario con el que se enjuiciaba radicalmente el orden social vigente. En ese momento de rechazo del orden social y de búsquedas de alternativas y de justicia social, el concepto de utopía, ligado a lo político, empezó a connotar claramente la inconformidad, la resistencia y el rechazo radical a los fundamentos del orden social y al aparato que le servía de sustento.

Con ello, el alcance del concepto fue más allá de la simple crítica y de la denuncia y se extendió a la propuesta de movilizar la voluntad para alcanzar el maximum en relación a la sociedad anhelada. Y esto -afirma Monclús- "va a cambiar el sueño en posibilidad a perseguir"¹ y, en la síntesis de socialismo y utopía, como máximo de radicalización, se "sueña precisamente con una verdadera subversión de aquel orden"². Ese radicalismo fue asumido por muchos de los llamados socialistas utópicos del siglo XIX que, o establecieron una relación orgánica entre utopía y acción política y se comprometieron en el activismo revolucionario, o emprendieron acciones de corte reformista, pero disfuncionales ciertamente para la sociedad.

El romanticismo vino a reforzar los sueños sobre una nueva edad de oro. En el siglo XIX, tributario no de las imágenes empleadas por los utó-

1) Antonio Monclús, *El pensamiento utópico contemporáneo*. Ediciones CEAC, Barcelona, 1981, p. 39.

2) *Ibid.* p. 41.

picos renacentistas, sino del contenido de las mismas, el romanticismo 'reaccionó' contra la tendencia del nuevo orden social capitalista y contra el discurso que, apoyado sobre la base de la fe en la razón, se imponía con fuerza. En búsqueda de ideas 'claras y distintas' como garantía de verdad, el método cartesiano había logrado establecerse como referente obligado de racionalidad y "toda forma de conocimiento distinta a la racional fue despa^uchada, sin más trámite, al desván del absurdo, todas las ideas tradicionales, todos los sistemas de creencias, fueron revisados con ánimo inquisitorial bajo la acusación de irracionalidad"³.

El romanticismo tomó distancia de la sociedad y de la cultura de su tiempo y, utilizando un estilo utópico para externar sus posiciones críticas y contestatarias, revalorizó, desde el punto de vista estético, el sentimiento y la espontaneidad del sujeto frente al arte oficial y se opuso, políticamente, a la fe racionalista.

Los literatos románticos tuvieron puntos de coincidencia con los pensadores del socialismo utópico en cuanto a las preocupaciones de índole social. "Los románticos -señala Henri Lefévre- quisieron vivir la imagen de lo posible que proyectaba sobre el futuro el socialismo utópico. Opusieron su sociedad ideal a la sociedad real y práctica. Yuxtapusieron, a la sociedad burguesa real, la del desprecio y la separación, la de la comunidad y la comunión"⁴.

Roger Picard ha insistido en la dimensión esencialmente social del romanticismo y sostiene que las obras de sus representantes dejan ver con claridad una suerte de "socialismo humanitario" y un pensamiento social que giraba en torno a las ideas de libertad, justicia y progreso. "Los poetas románticos, en su apostolado social, y los pensadores sociales, en su inspiración romántica,... -señala Picard- exaltaron el alma y la misión de los pueblos en la elaboración de una sociedad mejor"⁵.

3) Carlos Villagrán, "Deseo, utopía y subversión en la cosmogonía de Fourier", en Revista Interamericana de Sociología, No. 2, Año 1, segunda época, mayo-agosto, México, 1987, p. 166.

4) Henry Lefévre, "Introduction a la modernité", citado por J.M. Barbero en De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía, Edic. Gustavo Gili, México, 1987, p. 194.

5) Roger Picard, El romanticismo social, FCE, México, 1987, p. 340.

La realidad, sin embargo, se ha impuesto sobre los sueños. Los hechos empezaron a demostrar, al llegar el siglo, que la revolución no es posible siempre y en todo lugar. A los proyectos utópicos se les ha mantenido en vilo tanto por parte del pragmatismo político que vacía las realizaciones sociales de su original inspiración utópica, como por parte de aquel tipo de discurso que en nombre de la ciencia rechaza la utopía por carecer de bases 'científicas' para probar sus afirmaciones o para que éstas puedan tener lugar.

A consecuencia de estos desengaños y ataques, ciertas utopías han desaparecido, pero han surgido otras nuevas que animan a movimientos sociales y autores, unos y otros empeñados en transformar a la sociedad. En la actualidad, éstos siguen expresando de muy diversa manera la utopía, pero tienen siempre como punto de unión el rechazo al tipo de sociedad vigente, la sociedad industrial, que, centrada en las leyes del mercado, no da respuesta a las necesidades sociales de la humanidad.

Se trata, en efecto, de una organización social que si bien garantiza la generación de riqueza para la especie, debido a los adelantos técnico-científicos, trae consigo, al mismo tiempo, la generación de miseria para los individuos. El afán de lucro trastoca los medios en fines y los fines en medios y no permite por ello que la meta de la vida de la especie humana sea la realización plena de la vida individual, sino que hace de aquélla sólo un medio para el desarrollo de determinados hombres particulares.

En la sociedad industrial la centralidad del lucro explica el afán de dominio y de poder que debido a su capilaridad, de la que habla Foucault, permea todas las relaciones sociales, políticas, sexuales, lingüísticas e interpersonales que los hombres establecen entre sí. En ese contexto de ubicua alienación, el concepto de utopía está impregnado del sentido de lucha por cambiar radicalmente el presente no sólo desde las esferas superiores de la vida (economía, política, etc.), sino desde la misma vida cotidiana.

Los proyectos utópicos se formulan desde distintas posiciones ideológicas y políticas. En ocasiones el sentido de la lucha adquiere un carácter radical por su enfrentamiento a la sociedad global a la que pretende cam-

biar mediante la revolución política, y en otras, el ataque al poder y al dominio se plantea en formulaciones utópicas plasmadas en reivindicaciones sectoriales, pero también radicales, de carácter social: ecología, paz, feminismo, minorías, antiimperialismo, autogestión, etc.

En un análisis diacrónico, que aquí sólo hemos enunciado en líneas muy generales, puede verse cómo el significado del concepto utopía sobrepasa la denotación que le asigna el uso cotidiano, pues las imágenes que en ella se utilizan son sólo un recurso literario, a modo de mediación, para expresar la negación del presente a partir de la representación de un posible futuro mejor. Es entonces el contenido y no las imágenes lo que incomoda de la utopía y lo que horroriza al pensamiento dogmático de cualquier signo ideológico. "La lucha contra la utopía -sostiene Arnheim Neusüss- se basa no tanto en las imágenes de un futuro mejor que ésta pueda concebir, sino en la crítica que la utopía practica contra la mala realidad existente. No se denuncia a las imágenes de un algo mejor, sino a la crítica que todas estas imágenes hacen de la realidad existente"⁶.

Es preciso, por ello, no detenerse en las formas con que se ha revestido el discurso utópico, sino buscar y adoptar una concepción abierta, dinámica y radical de la utopía que permita, por un lado, descubrir su presencia en discursos y prácticas que en apariencia no tienen nada que ver con ella y, por otro, considerar a la utopía en su vinculación directa con la evolución histórica y los procesos culturales de la sociedad y extenderla, finalmente, a todo aquello que se refiera a las formas de vida.

Lo anterior nos lleva a plantear que lo utópico está constituido, y ésta es la premisa de la que queremos partir, por lo menos por tres elementos que le son esenciales:

- a) la intención,
- b) las necesidades que la originan y le sirven de base material,
- c) la posibilidad de realización de esa utopía.

6) Arnheim Neusüss, Utopía, Barcelona, Barral Editores, 1971, p. 25.

1. En cuanto a lo primero, resulta interesante tomar en cuenta las tres variantes que, según Neusüss, presenta el concepto de utopía. La primera es aquella que establece como criterio de lo utópico una serie de características formales que se dan en fenómenos literarios. La segunda señala como utópica una determinada y antigua fase del pensamiento sociológico, caracterizada por métodos precientíficos. La tercera denomina utópicas a ciertas intenciones relacionadas con la organización de la convivencia social, intenciones que se concretan en la negación de lo que no se quiere y no tanto en la determinación positiva de lo que se propone.

Si queremos partir de una concepción abierta, dinámica y radical de la utopía habría que adoptar la tercera variante en la que el concepto pasa a ser un instrumento de una teoría útil para enjuiciar el presente con una visión prospectiva. Desde la consideración de la utopía como intención podrá hablarse, entonces, de múltiples concepciones sobre un futuro mejor y de múltiples formas para expresar esas concepciones. Esto, a su vez, permite aceptar la existencia de un pensamiento, de una mentalidad, de un género, de unas prácticas y de un deseo utópicos. Si, al mismo tiempo, convenimos con Horacio Cerutti acerca de que el término utopía "alude a una dimensión muy poco explorada de lo social: la dimensión de lo imaginario y de lo social"⁷, tendremos entonces que donde y cuando el hombre presente sus críticas contra lo malamente existente y con sus anhelos y su imaginario describa sus propuestas o representaciones sobre la sociedad del mañana, es decir, donde y cuando se presenten lo que E. Bloch llama "sueños diurnos", ahí y entonces, está presente la intención utópica.

Consideramos, así, a la crítica y a la propuesta como momentos claves de toda intención del discurso y del ejercicio utópicos. Estos dos momentos encierran, de alguna manera, la estructura psicosocial del individuo o grupo que piensa, siente y actúa utópicamente negando, mediante la inconformidad y la resistencia críticas, lo malamente existente en el presente y afirmando mediante la imaginación creativa, la posibilidad de un futuro mejor para la humanidad.

7) Horacio Cerutti Goldberg, "Presagio y tópicos del descubrimiento", en Cuadernos Americanos (Nueva época), No. 21 mayo-junio 1990, vol. 3, México, UNAM, p. 145 (sobretiro).

Quizás sin acudir a profundas reflexiones el hombre que trabaja, llora, ríe, siente, se divierte y sueña, experimenta en su misma vida cotidiana, la inconformidad que le produce el hecho de que en su situación presente, en su sociedad, no hay lugar (u-topos) para realizar los valores de su ser, para ser lo que quiere ser. La vida está estructurada de tal forma que, dentro de esa sociedad, para la inmensa mayoría de individuos no hay perspectivas futuras de realización. Pero de esa inmensa mayoría no todos asumen tal situación como un hecho natural, como si tal forma de vida debiera ser aceptada como una fatalidad.

De la inconformidad crítica puede brotar, como expresión del imaginario social, el sueño, el anhelo, el deseo de una sociedad, de una vida 'otras' cu ya consecución demanda, como primer paso, la resistencia crítica contra el presente negado que excluye de los beneficios sociales a la mayor parte de los hombres y destruye los sistemas de pensamiento, de creencia, de conocimiento y las formas de vida que el hombre considera propias y valiosas.

Con todo, la sola negatividad no basta para pensar, sentir y actuar con intención utópica. Se requiere también de la propuesta creativa sobre lo que la sociedad y la vida humanas pueden y deben ser. Si la utopía es la negación de una realidad fáctica desfavorable para el hombre, es también, al mismo tiempo, la afirmación, la propuesta de la posibilidad de cambio de esa realidad por otra que permita que el hombre sea, aunque no ofrezca de ella un proyecto acabado.

La utopía concebida como intención y con estos ingredientes empieza entonces a ser considerada por el pensamiento dogmático, de izquierda y de derecha, como una herejía que desde distintos ángulos se opone radicalmente a la ortodoxia teórica y práctica. El dogmatismo busca mantener la uniformidad, el or den y la continuidad, en tanto que los planteamientos de intención utópica buscan espacios para la pluralidad, el movimiento y la ruptura con la continuidad. Una cosa es cierta. La historia ha avanzado gracias a que ha habido individuos y grupos que, aunque colocados en situación de desventaja social, se han atrevido a pensar y a actuar, desde la herejía, con cabeza y por iniciativa propias, desafiando con ello a la ortodoxia oficializada de izquier-

da o de derecha.

La intención utópica que aquí nos interesa es entonces aquélla que, cargada de una energía productiva, e independientemente de su procedencia filosófica, política, religiosa o de prácticas sociales, ofrece, en su contenido mismo, un cuestionamiento a cualquier realidad fáctica dogmática sobre la base del principio kantiano de que el fin máximo del hombre es el hombre mismo.

2. Ahora bien, el hombre aparece como un ser vivo, un ser con necesidades de cuya satisfacción depende su autoconservación y dignidad. El fin prioritario del hombre, su primer y principal proyecto, es el de vivir. Como sostiene Franz Hinkelammert, el hombre es un sujeto vivo que necesita vivir y concebirse como "un proyecto que tiene condiciones materiales de posibilidad, y que fracasa si no las logra"⁸. Pero también es cierto que por encima de esa materialidad de la vida, el hombre quiere, además, vivir placentera y agradablemente. Cuando la forma de organización social impide al hombre alcanzar estos objetivos, éste plantea sus inconformidades y resistencias críticas y su imaginación creativa para superar esta situación. La no satisfacción de las necesidades, y no el capricho de los hombres, se convierte, entonces, en fuente y origen de toda intención utópica.

En el marco de las relaciones capitalistas, sobre todo en los países del sur empobrecido y, en concreto, en América Latina, "para vivir hay que poder vivir"⁹. Hacer posible la vida, en condiciones dignas del hombre, es lo que da sentido a la lucha de amplios sectores sociales marginados de los bienes que ellos mismos producen para la reproducción del sistema de muerte que los oprime. Se piensa entonces en un tipo de sociedad que garantice la seguridad de la vida a cada uno y, por tanto, a todos.

Raúl Vidales propone, al respecto, la búsqueda de una sociedad para todos que sería aquélla que, mediante una planificación global, diera trabajo a todos y, con ello, todos tendrían la posibilidad de satisfacer sus ne-

8) Franz, Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José, DEI, 1984, p.239.

9) *Ibid.* 240.

cesidades básicas o existenciales: salud, vivienda, alimentación, vestido, recreación. "Una sociedad tal -señala- que existe realmente para todos y que, por tanto, es un proyecto concretamente universal en el sentido de que todos efectivamente puedan vivir, es la sociedad vista desde la perspectiva de los pobres"¹⁰.

Con todo, el proyecto de nueva sociedad pasa por la satisfacción de las necesidades fundamentales, pero no se agota ahí. El mismo Raúl Vidales apunta que "la liberación va más allá de los criterios básicos aunque jamás los pueda sustituir..."¹¹ y esto porque el hombre no es sólo un ser físico ni sus necesidades son sólo de orden cuantitativo. El reclamo de lo básico para poder vivir no detiene al hombre en su necesidad de alcanzar mayor plenitud de ser. Conviene por ello introducir una categoría explicativa de otro tipo de necesidades sin cuya satisfacción no será posible el desarrollo multilateral, la liberación total del hombre.

El hombre, en efecto, es también un ser social dotado de una esencia* que busca su realización y para lograrla requiere de la satisfacción de lo que Agnes Heller, atribuyendo el concepto a Marx, llama necesidades radicales**

10) Raúl Vidales, *Utopía y liberación*, San José, DEI, 1988, p. 43.

11) *Ibid.* p. 44.

* Se trata, por cierto, no de una esencia fija e inmutable sino histórica en cuanto que no es "lo que siempre ha estado presente en la humanidad. por no hablar ya de cada individuo, sino la realización gradual y continua de las posibilidades inmanentes a la humanidad, a la especie humana" (Cfr. A. Heller, *Historia y vida cotidiana*, Barcelona, Grijalbo, 1972, p. 23). György Markus, también miembro de la Escuela de Budapest, plantea como determinaciones de la esencia humana el trabajo, la socialidad, la universalidad, la conciencia y la libertad. (Cfr. *Marxismo y antropología*, Barcelona, Grijalbo, 1973).

** En opinión de Heller el concepto de necesidad en Marx no es una categoría económica, sino una categoría antropológica de valor. (Cfr. A. Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Ediciones Península, 1978, p. 26.) La autora define las necesidades radicales como "aquellas que nacen en la sociedad capitalista como consecuencia del desarrollo de la sociedad civil, pero que no pueden ser satisfechas dentro de los límites de la misma". (Cfr. *Para cambiar la vida*, Barcelona, Grijalbo, 1981, p. 141) y son innumerables: la abolición de la guerra, el tiempo libre humanizado, la libertad y autonomía de la mujer, etc.

A medida que el capitalismo se ha ido desarrollando ha ido generando también un cierto tipo de necesidades que le son inherentes, de las que requiere para su funcionamiento y que, al ser una sociedad abierta, no son exclusivas de determinados hombres sino de todos, independientemente de que todos puedan o no satisfacerlas.

Ahora bien, el capitalismo es una sociedad asentada en relaciones de subordinación y de dominio y funciona sobre la base de un sistema de necesidades alienadas (poder, posesión, ambición, dinero), incapaz de satisfacer las necesidades radicales, y de ahí que a éstas se les reprima, (ya que no se les pueda suprimir), porque satisfacerlas implicaría la superación y supresión de ese tipo de sociedad jerarquizada, con opresión y explotación. La búsqueda de una nueva sociedad fundada sobre un sistema de necesidades no alienadas apunta, por otra parte, -señala Heller- a "un futuro en el cual la economía estará también subordinada a un sistema 'humano' de necesidades"¹².

El concepto de necesidades radicales tal como lo plantea Heller procede de y es aplicado a la sociedad industrial y habría que tomarlo con caute la al pretender utilizarlo como categoría de análisis de los fenómenos del mundo no industrializado. Consideramos, con todo, que dicho concepto es válido también para este último contexto en donde la lucha misma por la liberación no se detiene, como ya lo señalamos, en el logro de la satisfacción de las necesidades básicas, sino que apunta más lejos, como parece indicarlo en estos tiempos el rumbo y las demandas de los 'nuevos' movimientos sociales latinoamericanos. En América Latina, además de la demanda generalizada de las necesidades básicas, la sociedad civil en su conjunto demanda democracia, necesidad radical no satisfecha en estos países y cada movimiento social plantea su propia reivindicación radical: los indios el respeto a su dignidad, su cultura, sus formas de vida; las mujeres el derecho a su plena autonomía y libertad; los pacifistas la abolición de la guerra, etc.

La demanda creciente en todo el mundo, sin importar nivel de desarrollo económico de los países, de la satisfacción de las necesidades radica-

12) Agnes Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Ediciones Pe nínsula, 1978, p. 26.

les lleva consigo la demanda de un nuevo tipo de sociedad, una utopía radical que, a decir de Agnes Heller, no se propone configurar una sociedad hermosa y humana y que ni siquiera afirma que tal sociedad puede ser, sino que simplemente afirma que debe ser. Para lograr este objetivo se precisa también de una praxis radical centrada en el deber hacer, no individual sino colectivo, y cuyos portadores son aquellos movimientos radicales cuyo fin es la revolución de las esferas superiores de la actividad humana, pero también la revolución de la vida cotidiana. Porque no se trata sólo de mejorar las condiciones de existencia y de cambiar las estructuras sociales, sino también, y de manera simultánea, de transformar las formas de vida y, con ello, al mismo individuo.

Esa utopía radical, vista desde América Latina, tendrá su sello propio. Su especificidad será la de ser planteada por aquellos mismos, aunque no exclusivamente por ellos, a quienes se les niegue su derecho a una vida humana al no encontrar en su presente solución a sus necesidades básicas. En su práctica, los condenados de la tierra rebasan los límites de exigencia de las necesidades básicas y desde ahí plantean su utopía y "como anticipación imaginaria esto significa la negación radical y total de el lugar que ocupan los oprimidos en los procesos de reproducción en la realidad de explotación. Lo importante es que esta negación es universal; por eso, a los contravalores existentes, el mundo trascendente de los pobres se vive en la abundancia, pero también en la generosidad, en la paz y en la fruición común y colectiva. Es una sociedad de hombres libres trabajando con sentido para la vida y el descanso o tiempo libre es el tiempo para ejercer y realizar la libertad"¹³.

3. Finalmente, otro asunto importante a considerar es el relativo a la posibilidad o factibilidad de realización de la intención utópica. Los sue-

13) Raúl Vidales, *La esperanza en el presente de América Latina*, San José, DEI, 1983, p. XIX. Siguiendo la clasificación de Giulio Girardi, en América Latina la utopía deberá ser de carácter universal en cuanto que se propone 'responder' a las aspiraciones de todos los miembros y grupos de la sociedad, y popular si se toma en cuenta "la estructura clasista, conflictiva de la sociedad" y, añadiríamos, que ha de tomar en cuenta también las demandas de satisfacción de las necesidades radicales. (Cfr. Giulio Girardi, "La lucha popular de Sandino: del realismo de la utopía", en *La esperanza en el presente de América Latina*, San José, DEI, 1983, p. 226)

ños diurnos hacen referencia a lo todavía-no-llegado-a-ser. Si el discurso dogmático de derecha, niega la posibilidad de cambiar la realidad fáctica por una realidad mejor para todos, la utopía afirma esa posibilidad. Con ello, la utopía es la negación de la negación y la categoría de posibilidad ocupa, en cualquier proyecto utópico, un lugar central. El deseo de una sociedad futura mejor debe atender a la factibilidad de la utopía aunque en las condiciones objetivas del presente dicha factibilidad aparezca como imposible.

No todo en la utopía es, cierto, necesariamente realizable siempre y en todo momento. Si el objetivo supremo de la utopía es lograr una vida digna, justa y libre para todos, la validez de esta propuesta está no en que ésta se realice necesariamente en su totalidad, sino en la intención de que tal forma de vida sea la meta a la que el hombre deba siempre aspirar, aplicar su voluntad y dirigir su acción. En ello, pues, la voluntad juega un papel de condición necesaria, aunque no suficiente, pues requiere de la acción para ir creando las condiciones subjetivas y objetivas que la hagan posible. Aun cuando lo supremamente anhelado por la utopía sea inalcanzable, ella no se excusa de pedir hasta lo imposible por lograrlo. "El llamado reino de la libertad -escribe E. Bloch- se constituye por eso no como retorno, sino como éxodo; un éxodo, eso sí, hacia una tierra siempre* apuntada, hacia una tierra prometida por el proceso"¹⁴

La meta hacia la que apunta la utopía habría de ser también la de la ciencia que con sus métodos, técnicas e instrumentos de análisis puede incidir en la marcha de la sociedad, en una u otra dirección, abriendo o cerrando posibilidades u obstruyendo el paso hacia la sociedad digna, justa y libre. De ahí el imperativo de la marcha conjunta del análisis científico y de las representaciones utópicas o, en otras palabras, el imperativo de que la ciencia toda, y en particular las ciencias sociales, recuperen, en su discurso y en su ejercicio, el impulso utópico del que surgieron y del cual no debieron abjurar. Sobre este punto podemos recoger la opinión

* Subrayado nuestro.

14) Ernst Bloch, El principio esperanza, citado por E. Krotz: Utopía, México, UAM, 1988, p. 128.

de dos conocedores de la realidad latinoamericana:

"No se puede renunciar al momento utópico -escribe Augusto Serrano L6pez- sin renunciar a la ciencia. Si lo hiciéramos, lo que nos quedaría (y de ello tenemos ejemplos) no sería sino una mecánica de manipulación que habría renunciado al conocimiento y sólo le interesaría el dominio a secas"¹⁵. Y esto porque la ciencia, en "su cara profética", de la que habla Raúl Vidales, es "portadora de los materiales de un proyecto histórico de transformación social; proyecto que sólo puede ser llamado revolucionario por ser un proyecto posible"¹⁶.

De tiempo en tiempo, y quizás hoy con más fuerza, se ha preconizado el fin de la utopía. El discurso neoconservador habla ahora del fin de la historia. El capitalismo con su tendencia globalizadora de la economía, sustentada en las fuerzas del mercado, traerá consigo, y en forma natural, la solución a los problemas económicos y sociales de la humanidad. El capitalismo se presenta así como un absoluto que se mueve en un horizonte cerrado en el que cualquier intento de cambio o superación de la sociedad presente está de antemano condenado al fracaso.

El discurso neoconservador se exhibe hoy como heredero directo del dogmatismo histórico que como cuerpo de ideas y expresión de prácticas sociales, cancela el debate e impide con ello el desarrollo armónico del hombre como ser genérico e individual. Porque el dogmatismo no es exclusivo de la religión, sino que se extiende a los ámbitos de la política, de la economía, de la filosofía, del arte y aun de las concretas prácticas sociales de la vida cotidiana.

Son evidentes los retrocesos que el dogmatismo ha traído consigo en el curso de la historia y que se han expresado en múltiples y evidentes episodios de carácter individual y colectivo hasta desembocar en las paradojas a que se enfrenta hoy la humanidad: exhaustivos conocimientos científicos

15) Augusto Serrano López, "Un lugar para las utopías", en *La esperanza en el presente de América Latina*, San José, DEI, 1983, p. 33.

16) Raúl Vidales, *La esperanza en el presente...* p. XXI.

cotécnicos que han permitido a la especie humana la conquista del espacio y el control de la genética y el uso de la energía nuclear, pero que al mismo tiempo está significando la muerte colectiva por hambre, el analfabetismo, la escasez de vivienda, el rompimiento del equilibrio ecológico y la amenaza real de desastres bélicos y termonucleares. Nuevos nombres del mito bíblico del diluvio universal en cuanto que estas situaciones reales o amenazas posibles y probables han adquirido hoy proporciones planetarias.

Cabría preguntarse si detrás de los postulados del neoconservadurismo, como discurso dogmático que es, sobre el fin de la historia, el fin de la ideología y el fin de la utopía no se esconde más el afán de dominio, en vuelto en el ropaje de ideas y prácticas sociales, que la defensa de supuestas verdades doctrinales que se presentan como inamovibles y absolutas. Y si detrás del discurso dogmático se esconde el afán de dominio es lógico que de él se derive su oposición al cambio y que postule, por ello, el fin de la utopía cuando a ésta se la entiende como fuerza creadora y apertura "hacia el futuro como lugar de lo nuevo"¹⁷.

Desde una perspectiva no dogmática, por otra parte, Jürgen Habermas se ha referido al "fin de una determinada utopía de la utopía". En la sociedad burguesa -señala Habermas- el trabajo abstracto ha estado "orientado al lucro, regido por el mercado, revalorizado en términos capitalistas y organizado en forma de empresas"¹⁸. Esta forma de trabajo heterónomo ha invadido todos los ámbitos de la vida y de ahí que en la esfera de la producción se generaran expectativas utópicas para emancipar el trabajo haciendo de él una actividad autónoma.

Después de la Segunda Guerra Mundial estas expectativas se plasmaron en la formación del Estado Social o de Bienestar, pero a partir de la década

17) Arturo Andrés Roig, "La experiencia iberoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de una "utopía para sí", en *Revista de Historia de las Ideas*, No. 3, segunda época, Casa de la Cultura Ecuatoriana, CELA de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1982, p. 53.

18) Jürgen Habermas, "El fin de una utopía", en *La Jornada Semanal*, México, Año uno, No. 23, domingo 25 de febrero de 1985, p. 2.

da de los sesenta éste empezó a dar señales de agotamiento por su imposibilidad de fomentar y asegurar formas de vida emancipadas más dignas del hombre. Habermas reconoce que si bien en los países atrasados económicamente el Estado Social podría seguir representando una alternativa, no lo es ya más en las sociedades industrializadas en las que el Estado Social no tuvo poder para domesticar al sistema económico ni, por consiguiente, para emancipar el trabajo. De ahí entonces que, ante el derrumbe de esta utopía, los acentos utópicos deban ponerse en adelante no en el concepto de trabajo sino en el de comunicación.

En opinión de Habermas, a la sociedad moderna no le quedan, en efecto, sino tres recursos para seguir funcionando: el dinero, el poder y la solidaridad. Los dos primeros son propios de los ámbitos específicos de la economía y del Estado y el último corresponde a los ámbitos de la vida estructurados comunicativamente. Y es preciso impulsar este último para lograr un equilibrio que favorezca la integración social.

En los ámbitos de la vida estructurados comunicativamente se ubican, en efecto, las luchas tanto por la integridad y autonomía de los estilos de vida con las que los movimientos regionalistas reivindican sus subculturas tradicionales, como por la transformación de las gramáticas de formas de vida ya superadas que plantean los movimientos sociales: feministas, ecologistas, etc., movimientos que han de elevar entre sí sus niveles de comunicación para alcanzar espacios públicos de autonomía.

Desde el punto de vista habermasiano se puede hablar, pues, legítimamente del "fin de una determinada utopía de la utopía", pero no, sobre todo tratándose de países de capitalismo subdesarrollado, del fin de la dimensión utópica porque "con el abandono de los contenidos utópicos de la sociedad del trabajo no se cierra la dimensión utópica de la conciencia histórica y de la discusión política"¹⁹.

Y, en efecto, la discusión política continúa con pasión en esta etapa de crisis generalizada y de derrumbe de las certezas anteriores. Hoy, en el

19) Ibid. p. 3.

mundo, la hegemonía política e ideológica corresponde al discurso neoconservador. ¿Quiere ello decir que el triunfo definitivo del capitalismo está ya decidido? ¿Se ha llegado ya al fin de la historia y toda utopía está definitivamente cancelada? En "nuestras dolorosas repúblicas de América", como las llama Martí, su actual forma de organización social ¿está ya decidida sin importar que garantice o no la vida y la vida digna y justa para todos? ¿A quién compete decidir si esos objetivos se han cumplido o no?

En América Latina la alternancia de proyectos conservadores y liberales, desde el siglo pasado, se ha basado en la promesa de las élites, hasta ahora incumplida, de modernizar para progresar, pero partiendo siempre de modelos externos (filosóficos, sociales, económicos, políticos y culturales) que implican la destrucción de las formas de vida y de producción tradicionales, por 'primitivas', de estos países. El incumplimiento de esa promesa ha tornado más ruda la realidad al grado de que en este fin de milenio todo, o casi, está por hacerse en relación a la justicia. En cuanto a la distribución justa de los bienes, todo resulta escaso para satisfacer las necesidades sentidas, y por tanto reales, de la sociedad. Y esa escasez es un reto para la formulación y la lucha, ambas de intención utópica, que apunten hacia una sociedad que ofrezca a todos mayor calidad de vida.

Porque en efecto, aun aquéllos que asumen como propio el horizonte teórico del fin de la utopía, desde el pragmatismo neoconservador y neoliberal formulan, disimuladamente, una utopía que Pablo González Casanova ha sintetizado en doce proposiciones generales, sin que sean las únicas, cuya reciedumbre es notable -señala este autor- si se cae en la cuenta de la fe que anima a muchos de sus seguidores a afirmar que los ricos y los países ricos son quienes resolverán los problemas de los pobres y del mundo²⁰.

Pero frente a esta utopía disimulada del proyecto neoconservador de dominio paternalista, América Latina sigue siendo un continente cargado de una utopía concreta para aquéllos que ubicados en su proceso histórico aplican su voluntad y esfuerzo, con intención utópica, en la transformación de la ruda realidad empezando por precisar el proyecto histórico "de la democracia como mediación y como utopía contra la explotación", "de democracia

20) Pablo González Casanova, "La crisis del mundo actual y las ciencias sociales en América Latina", en La Jornada (60. aniversario), México, 19 de septiembre, 1990, p. III.

como poder de la mayoría... como parte de la lucha contra la explotación... de una democracia sin marginales"²¹.

Se trata de un proyecto histórico que encierra en sí una propuesta utópica de largo aliento en la que los sectores progresistas, democráticos y revolucionarios, superando los planteamientos y experiencias del pasado, han de descubrir "lo nuevo que nace y el nuevo modo de nacer, la creación, original en lo que crea y como crea"²² para plantear desde ahí la democratización en todos los ámbitos de la vida, entre ellos el de la comunicación.

Ese ver lo nuevo que nace y el nuevo modo de nacer supone ya una nueva percepción de y profundización sobre lo real en la búsqueda imaginativa de otras posibilidades en las que se combinen, sin confundirse, los deseos con las realidades y en las que el optimismo frente al futuro deseado no anule el realismo del presente vivido. En este sentido es que la utopía como representación de lo posible ha de estar arraigada en lo real.* Se trata, entonces, de mantener o recuperar la fecundidad de la utopía que permita a los hombres y mujeres de América Latina abrir posibilidades de futuro, en medio de la opacidad del presente, reavivando la fe racional en una realidad aún no existente pero potencial, y aplicando esa fe con voluntad, creatividad, inteligencia y esperanza.

Interrogado sobre el posible fin del ciclo revolucionario en América Latina después de la derrota electoral del sandinismo en Nicaragua, el vicepresidente Sergio Ramírez, sostiene que la perspectiva de cambios en

21) Ibid. p. III.

22) Ibid. p. IV.

* Me hago cómplice de la propuesta de Rubén Dri cuando dice que "la utopía no es una mera evasión. No es un salirse de la realidad para no verla. No es un mero imposible. Es el horizonte siempre soñado, siempre visto en lontananza, el punto hacia el que tienden todas las energías creadoras de un pueblo, y que de esa manera se transforma en el verdadero centro dinamizador de su accionar. Nunca alcanzable o agotada en plenitud, pues allí terminaría la historia, siempre está presente como fermento, como crítica immanente. Es el aguljón que no permite detenerse. Es la apertura de horizontes que muestra que la liberación es posible" (Cfr. Rubén Dri "Identidad, memoria histórica y utopía", en Nuestra América frente al V Centenario: emancipación o identidad de América Latina (1492-1992), México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1989, p. 59).

la región no está derrotada; la historia no se resuelve por cortes definitivos, ni hay final de la historia ni de los procesos de cambio. Y añade: "Mientras haya situaciones de injusticia, de desigualdad... estructuras sociales arcaicas... la ansiedad de cambios en América Latina va a entrar en un nuevo flujo"²³.

Sí, como pensaba Bloch, "cuando la escasez es grande abundan los deseos", entonces el futuro mejor para América Latina no está necesariamente clausurado. Porque el deseo no es algo exterior al sujeto sino que por su articulación con lo simbólico, como parte de la cultura, está también estrechamente ligado a las condiciones materiales de existencia y, por tanto, a lo real. Y desde el deseo puede surgir la acción humana que incida en la transformación individual y social.

Nos referimos aquí al deseo visto como un elemento esencial en la constitución del sujeto. Con ello queremos decir que hoy, cuando el proyecto neoliberal tiende a imponerse por la fuerza a los pueblos latinoamericanos, la ansiedad y los deseos de cambios en amplios sectores sociales, se hacen también más evidentes en la adopción de múltiples formas de resistencia y de lucha. No es ya un discurso revolucionario "exterior" el que moviliza a estos sectores, sino que son los integrantes de éstos los que bajo la pulsión y el deseo, se mueven en reclamo de condiciones de vida cualitativamente mejores. En esa actividad de resistencia y de lucha late el deseo de romper con toda forma de imposición (económica, política, cultural) desde arriba, para dar paso a formas alternativas de participación y decisión democráticas superadoras de la opresión y de la exclusión y que apunta a la construcción de una sociedad de mayor justicia y dignidad para todos.

23) Sergio Ramírez, "El FSLN, sin peligro de división; reconstruirá sus fuerzas", en La Jornada, México, martes 26 de febrero de 1991, p. 15.

1.2. Dimensión utópica de la comunicación.

La construcción de una sociedad digna y justa para todos ha estado presente en el ánimo de individuos y grupos sociales que han propuesto o ensayado -en el ámbito geográfico de América Latina- formas diferentes de vida, producción y de convivencia y relación o, en términos actuales, de comunicación. Basta revisar la historia para darse cuenta de la carga histórica de la que han sido portadores estos autores prometeicos en su afán por torcer el rumbo de los acontecimientos en favor de los intereses de la amplia base social del continente o de la respectiva zona donde actuaron.

En esa dirección de justicia y dignidad para todos estaban encaminadas las tres grandes utopías de Nuestra América: Bartolomé de Las Casas, Túpac Amaru y Simón Bolívar y aquellos ejercicios utópicos o utopías vividas que en ellas se han inspirado o que han visto en lo que ahora es América Latina las posibilidades para impulsar nuevas formas de vida y de vida digna.

En tanto expresión del rechazo al dolor endémico y agónico de la base social de América Latina, esos ejercicios utópicos o utopías vividas encuadran en lo que podría denominarse 'resistencia trífrente', categoría central para entender y valorar la historia de América Latina en clave de futuro. Resistencia trífrente en cuanto a su carácter activo frente a cuanto proyecto social ha sido impulsado por los sectores elitistas de esta región en detrimento de su amplia y heterogénea base social: Cuauhtémoc y Lautaro, Las Casas y Montesinos, Sandino y Ernesto 'Che' Guevara, enfocaron su acción a combatir cualquier proyecto excluyente de la base social. Se trata también de una resistencia propositiva no sólo en tanto impulso permanente para idear una sociedad con justicia a partir de la exigencia del respeto a los modos de ser, vivir, pensar y comunicarse de todos y no de unos cuantos, si no también de mostrar en la práctica, que esa idea humanista es posible cuando hay voluntad para ello: cómo no ver una línea de continuidad entre las intenciones de Vasco de Quiroga con sus Pueblos-Hospitales y las intenciones que laten en la resistencia de la Revolución Cubana; en ambas, tras la demanda de justicia y libertad, se muestra, en los hechos, la posibilidad de esa propuesta. Finalmente, habría que decir que la resistencia a la

que aquí se alude es aquélla que, al estar dinamizada por la esperanza, impulsa a la base social a la organización aun cuando todo parezca perdido. Es una esperanza que motiva a la lucha por lograr mejores condiciones de existir y de ser. En la organización, la base social se convierte en sujeto colectivo de la historia para volver a su favor los acontecimientos: el caso de Centroamérica es ilustrativo al respecto; la base organizada en el FSLN derribó al tirano y logró crear una hegemonía popular; organizados, los pueblos indios de Guatemala -de dentro y de fuera- resisten y logran condiciones mínimas de seguridad, y en El Salvador ha sido la capacidad de la base social para organizarse la que ha logrado que el proceso histórico del país desembocara en los acuerdos de paz y de democracia real.

La noción de resistencia ha sido utilizada por la antropología y la pedagogía críticas y por la misma Teología de la Liberación*. Como expresión de conductas humanas que trascienden la pura negatividad, la resistencia a que aquí nos referimos comporta valores morales y políticos de contenido positivo en tanto niega una realidad adversa al hombre para afirmar, al mismo tiempo, la posibilidad o factibilidad de una necesaria nueva organización social. En este sentido, acción de rechazo, propuesta alternativa y organización de la base social, son momentos inherentes de la intención utópica como impulso de la emancipación individual y social posible, frente a cualquier tipo de dominación y subordinación, y sitúan a sus portadores en el campo mismo de la lucha política por el poder para todos.

En el caso de este trabajo esta resistencia trifronte hace referencia a aquellos discursos y, más aún, a aquellas prácticas sociales con los que determinados individuos, grupos y sectores sociales han emprendido acciones de rechazo a un modo específico de relación comunicativa, con sus prácticas mismas proponen alternativas de comunicación y, en el contexto actual, se organizan para demandar la conversión de los medios de difusión en medios democráticos de comunicación.

* Cfr. Guillermo Bonfil Batalla, México profundo, una civilización negada, México, CNCA-Grijalbo, 1989; Henry Giroux, Teoría y resistencia en educación, México, Siglo XXI Editores, 1992; Medardo Gómez, Teología de la vida, Managua, Editorial Nicaraao, 1992. En comunicación, el tema de la resistencia aparece en los trabajos de Jesús Martín Barbero.

Quienes han ofrecido esa resistencia discursiva y de prácticas sociales han legado a la posteridad sus propuestas de formas alternativas de comunicación, pero por la imbricación de la comunicación en la espontaneidad de la vida cotidiana y por el carácter natural de esa actividad, esas formas alternativas han recibido poca atención en los análisis sobre los contenidos de los discursos y prácticas utópicos.

La comunicación no es, en efecto, -como bien señala J. Martín Barbero- "el lugar donde la humanidad revelaría su más secreta esencia", sino un elemento implicado en toda práctica cultural. Son las prácticas cotidianas las que crean, sobre la marcha, y con las contradicciones y ambigüedades que se quiera, relaciones de comunicación frescas y espontáneas, una "comunicación expansiva" que aquí calificamos de dialógica, simétrica y libre. Generalizar estas formas de comunicación en la sociedad es aún una meta. En tanto ésta no se alcance, tales relaciones de comunicación seguirán siendo una utopía concreta.

Las afirmaciones anteriores requieren ser explicadas más detenidamente tratando de precisar primero las implicaciones del concepto mismo de comunicación y, en segundo lugar, señalando las posibilidades que tiene hoy el ser humano para comunicarse y mencionando algunas acciones a partir de las cuales éste busca satisfacer sus necesidades de comunicación.

En un intento por superar el quiebre semántico que suele hacerse en torno al vocablo comunicación, entendemos por ésta únicamente a aquellos procesos, relaciones e interacciones humanas de carácter dialógico, simétrico y libre, en tanto expresión concreta de sujetos autónomos que se mueven en un contexto social que permite a todos el intercambio, la reciprocidad, la coparticipación para pensar, hablar y actuar con libertad.

Si como proponen G. Bateson y J. Ruesch, la comunicación "no se refiere solamente a la transmisión de un mensaje, sino que incluye a todos los procesos a través de los cuales la gente entra en relación y se influye mutuamente"²⁴, entonces sólo cuando se da el encuentro del logos

24) Citado por Ana María Nethol, "Del análisis a la práctica: encrucijada para la comunicación", en *Introducción a la pedagogía de la comunicación*, México, Terra Nova-UAM-Xochimilco, 1984, p. 66.

(diá-logo) o del semefon (diá-semia) de varios (emisor-perceptor y perceptor-emisor) en un mismo centro de atención (mensaje) es posible hablar de comunicación. El vocablo mismo, en efecto, remite, etimológicamente, a una acción conjunta (=cum) a partir de la cual se construye (=munire) algo nuevo, diferente. Antonio Pasquali utiliza una metáfora muy expresiva al describir la relación comunicativa como: "una espiral dentro de la cual sucesivos y reiterados intercambios van construyendo por síntesis un tercero no dado"²⁵.

La relación comunicativa no es, por tanto, usando la terminología pedagógica de Paulo Freire, de índole bancaria, sino problematizadora, en cuanto implica que la actuación de la palabra (logos), o de cualquier otro sistema de signos (semefon), de varios, puede suscitar acuerdos o desacuerdos sobre lo actuado. De esa manera, el vocablo comunicación difiere semánticamente de cualquier otro que indique relación entre sujetos, pero que en su denotación particular no comporte la idea de acción común de sujetos autónomos.

Pero concebida así la comunicación, su realización es posible si, y sólo si, existe un contexto histórico-social en el que puedan compartirse (=partir con el otro), en la con-vivencia (vivir con el otro) cotidiana, no sólo los significados, sino la vida misma (necesidades, sentimientos, razones, emociones) conformada por la producción, la organización y el gobierno de la colectividad.

Compartir la vida, con-vivir, comunicarse, no es posible, por ello, sin un mínimo razonable de simetría entre los individuos. Y esa posibilidad depende del contexto histórico-social. El cumplimiento de la ley de bi-valencia, enunciada por Pasquali, en la comunicación, esto es, que todo emisor pueda convertirse en perceptor y todo perceptor en emisor, sólo es posible cuando el proceso comunicativo, de carácter dialógico, "se asienta en un esquema de relaciones simétricas, en una paridad de condiciones"²⁶

25) Antonio Pasquali, *Comprender la comunicación*, Caracas, Monte Avila Editores, 1990, p. 119.

26) Antonio Pasquali, *Comunicación y cultura de masas*, Caracas, Monte Avila Editores, 1986, p. 51.

que respete la existencia de sujetos pares. Un contexto histórico-social que no ofrezca esa "paridad de condiciones" a los sujetos involucrados en el proceso, conduce a la realización de una comunicación distorsionada debido a relaciones de dominio o a comportamientos estratégicos que dicho contexto favorece.

Toda relación dialógica y simétrica comporta, por ello, una actitud ética entre los sujetos implicados en el proceso: el reconocimiento del otro como ente autónomo y, por tanto, no subsumible ni aniquilable, portador de una carga de saberes, sentimientos, habilidades, expectativas y aspiraciones que juegan el papel de mediaciones vinculantes entre los sujetos en la medida en que a partir de ellas busca construir conjuntamente, con el otro, algo nuevo, diferente. "Requisito de la comunicación es la distinción entre los Actores"²⁷.

En este sentido, términos como comunicación, comunidad, común, comunión, indican la acción de compartir (el *koiná tá tóon filoon* de los griegos), señalan la co-presencia o presencia-ausencia, de la que habla Pasquali, y no la fusión o alienación, pues con esto último se afirmaría la heteronomía de un(os) sujeto(s) en relación con otro(s). En el reconocimiento de la autonomía de los sujetos va implicado el derecho a la libertad de los mismos y, con ello, el derecho a la libertad de expresión como expresión de la libertad individual y social.

En referencia a lo que venimos diciendo cabe una aclaración. Las exigencias que plantea el proceso o la relación propiamente comunicativa que conlleva intercambio de información, son las mismas para cualquiera de sus manifestaciones. El carácter dialógico, simétrico y libre no depende del nombre con el que se designe al proceso (comunicación, interacción, intersubjetividad), pues ello obedece más que a diferencias de fondo del proceso, al rigor conceptual y metodológico exigido por la disciplina que lo estudia. No depende tampoco del tipo de relación (interpersonal, intergrupala masivo), pues con ello cambia sólo la cantidad de sujetos involucrados.

27) Consúltese la obra de Manuel Martín Serrano "Epistemología y análisis de la referencia", en Teoría de la Comunicación I, Madrid, Alberto Corazón Editor, 1982, p. 30 (Nota 24).

Ni cambia el proceso por la forma en que esa relación se establece (verbal-no verbal) en la que sólo hay un remplazo del lenguaje articulado por signos no lingüísticos. Y, finalmente, la relación comunicativa no se altera cualitativamente por la índole de la misma (no mediada o directa-mediada o indirecta) si en ella hay reciprocidad.

Nombre, tipo, forma o índole de la relación no altera sustancialmente el proceso comunicativo en tanto esté presente en él el diálogo en un contexto de simetría que permita la expresión de la libertad. Si las palabras han de retener un mínimo de univocidad, sin quiebres semánticos artificiales, en cuanto a intencionalidad manipuladora, en el caso de la palabra 'comunicación', actividad exclusiva del ser humano, ésta no puede renunciar a ese contenido dialógico, simétrico y libertario, o se estará hablando de otra cosa. A partir de esta consideración convendría revisar la sinonimia de la palabra en cuestión. En los diccionarios tradicionales las trampas del lenguaje no suelen ser infrecuentes, con las consiguientes malas jugadas para los usuarios.

Si por comunicación entendemos entonces a todo proceso o relación de carácter dialógico (o diasémico) que requiere, para su realización, de un contexto de simetría social en el que los individuos involucrados tengan las mismas oportunidades para interactuar o coparticipar libremente, podemos advertir la dificultad, y hasta la imposibilidad, de que tal tipo de comunicación sea el más generalizado en el conjunto de las sociedades latinoamericanas. En estas sociedades, en la vida privada como en la vida pública, en las esferas superiores de la actividad humana como en la esfera de la vida cotidiana siguen pesando más las decisiones producto de relaciones sociales de subordinación (participación de pocos) que aquéllas que son asumidas democráticamente (participación de todos). En tales circunstancias las relaciones de comunicación no pueden ser sino monológicas, asimétricas y heterónomas porque la estructura social neutraliza los "efectos de convivencia" (Pasquali) que produce la comunicación dialógica, simétrica y libre. Es preciso plantear, por ello, la necesidad de adecuación entre estructura social y comunicación.

La comunicación como relación por la que los individuos se influyen mutuamente aparece "en el instante mismo en que la estructura social comienza a configurarse"²⁸. Es, de esa manera, un factor esencial, un elemento fundante, para la conformación y el mantenimiento de la comunidad. Esta, a su vez, entendida como una unidad social organizada y con una jerarquía homogénea de valores, es apropiada por todos sus integrantes, quienes la enriquecen con su producción material y simbólica y encuentran en ella la posibilidad de participar en su organización y gobierno.

No puede haber comunidad sin procesos simultáneos de comunicación, pero tampoco puede haber comunicación plena sin un lugar social que permita a los individuos el despliegue de sus potencialidades comunicativas. Comunidad y comunicación, pero también a la inversa, se exigen mutuamente. Formas, niveles, tipos e índole de la comunicación expresarán la forma, nivel, tipo e índole comunitaria de determinada estructura social, según el mayor o menor número de controles o tolerancia para la interacción dialógica, simétrica y libre como correspondería a individuos con iguales oportunidades para pensar, hablar o actuar.

Sólo una estructura social conformada comunitariamente puede garantizar prácticas comunicativas plenas. Con justa razón, Pasquali acude a la categoría kantiana de relación y encuentra que dentro de ésta, la categoría de comunidad es esencial para entender que "sólo hay verdadera comunicación en caso de auténtica acción recíproca entre agente y paciente, en que cada interlocutor habla y es escuchado, recibe y emite, en condiciones de igualdad"²⁹.

La filosofía y las ciencias sociales y humanas han intentado precisar el alcance del concepto comunidad y las características que singularizaría a ésta de otras formas de sociabilidad. En el contexto de desarrollo de la sociedad de masas, en la segunda mitad del siglo XIX, Ferdinand Tönnies planteaba ya la tendencia de los individuos a establecer tipos de colectivi

28) Antonio Pasquali, *Comprender la comunicación*, p. 43.

29) *Ibid.* p. 47.

dades societales con predominio de lo individual sobre lo comunitario y, por ello, con mayor cabida a la manipulación de unos individuos sobre otros (Gesellschaft). En su opinión, los lazos comunitarios (Gemeinschaft) que permitían las lealtades, la solidaridad y la identidad se encontraban ya en un proceso, sin retorno, de descomposición.

Recientemente, Agnes Heller, si bien acepta la disolución definitiva de las comunidades naturales a partir del advenimiento del capitalismo, señala, sin embargo, la posibilidad, y hasta la necesidad, de la existencia de comunidades libremente elegidas. Mirando hacia el futuro de la sociedad industrial, Heller concluye que es imposible que la integración total pueda convertirse en comunidad y que, en todo caso, la estructura social podría articularse en comunidades orgánicas³⁰.

Por lo que hace a las sociedades latinoamericanas, si bien el proceso de desintegración de la comunidad parece seguir un rumbo parecido, llama la atención el reclamo sentido de la misma por amplios grupos y sectores sociales. Lo ha sido siempre para los indios que siguen planteando el respeto a sus formas de vida, de producción, organización y gobierno. El mismo reclamo ha estado presente también en las experiencias de vida comunitaria que se han venido dando, desde el siglo XVI hasta principios del siglo XX, en versión cristiana, socialista y anarquista, como un intento por escapar a la disgregación individualista del capitalismo. Ese reclamo de respeto a la vida comunitaria aparece también en la exigencia de los sectores populares por preservar sus propias formas de vida en el barrio o en la colonia. Para ellos, el barrio o la colonia siguen siendo el espacio común de la gran comunidad de familias. En el barrio, la vecindad es el centro de habitación, de recreo, de estudio, de trabajo, de fiesta civil o religiosa, de arte visual y sonoro que todos pueden compartir en convivencia. En estas expresiones de cultura popular puede incorporarse lo nuevo, lo moderno, pero se mantiene siempre la lealtad a aquello que se considera como elemento cohesionador de la identidad del grupo o comunidad.

30) Agnes Heller, *Historia y Vida cotidiana*, Barcelona, Grijalbo, 1972, p.98.

Esa demanda de preservación de la comunidad se repite de nuevo, quizás no explícitamente pero sí en la práctica, en la tendencia a la asociación grupal que se registra en los llamados Nuevos Movimientos Sociales surgidos con fuerza en América Latina, a partir de la década de los sesenta, y una de cuyas exigencias centrales es la democracia no sólo como régimen político que permita la participación de todos en la res-pública, sino también como forma de vida social que afecte lo cotidiano y haga desaparecer, o acorte, las distancias que separan a los individuos por razón de sexo, etnia, religión, clase, nacionalidad o tareas asignadas por la división social del trabajo.

Las exigencias planteadas por los grupos indios, por las comunidades utópicas de corte cristiano, socialista y anarquista, por las prácticas culturales de los sectores populares y por los Nuevos Movimientos Sociales, en torno a la necesidad de preservar la comunidad, son expresión de un imaginario colectivo que refleja no sólo inconformidad y resistencia, pura negación, frente a lo malamente existente, sino también propuesta concreta, creación, desde la experiencia misma, con vistas a una sociedad diferente, un novum, que responda a las aspiraciones y necesidades de todos.

Las exigencias de los indios, de las comunidades utópicas, de los sectores populares con sus prácticas culturales y de los nuevos movimientos sociales con su demanda de democratización desde lo social, llevan consigo un sustrato político (percibido por las derechas que han respondido con las más variadas formas de bloqueo y represión, pero ignorado por un amplio sector de las izquierdas porque los procedimientos de esos sectores sociales no hablan explícitamente de la toma del poder) con potencial de transformación social.

Esta idea la ha planteado con claridad Rigoberta Menchú cuando insiste en la presencia de lo político en la vida de los indios. "Los indígenas -afirma- no nacen con una conciencia de lucha de clase. No tuvimos cursos, no tuvimos tiempo. Pero igual al resurgimiento de los sacerdotes mayas, surgió un cuestionamiento de la sociedad. Por eso es tan importante el respeto mutuo, para no imponer conceptos y criterios sobre nuevos acontecimientos

que no conocemos. Igual con la religiosidad. Parece que hay una práctica ecuménica con la pastoral indígena y los sacerdotes mayas, y la convicción de la lucha. Creemos en nuestros pueblos, en nuestras luchas. Y creemos en un nuevo futuro. Es casi como una nueva religión en nuestras vidas"³¹.

En referencia al contenido político de las prácticas culturales populares, a pesar del conservadurismo de sus formas, (lo mismo podría decirse de las demás formas de expresión sociocultural aquí mencionadas), y ante la miopía de la izquierda para percibir esa realidad, Jesús M. Barbero señala: "Debíamos esperar hasta la crisis que atraviesa hoy la idea de progreso para entender el sentido de esa contradicción y el arsenal de protesta que hay en muchas de las prácticas y ritos populares, invisible arsenal para quien desde una noción estrecha de lo político se empeña en politizar la cultura desconociendo la carga política que esconden no pocas de las prácticas y las expresiones culturales del pueblo"³².

Es preciso, entonces, advertir, y más que nada recoger, esa tradición de resistencia y creación, ofrecida bajo diferentes formas, tendiente a conservar la comunidad, como un estar-con-el-otro, en tanto conditio sine qua non de la comunicación dialógica, simétrica y libre con sus "efectos de convivencia"³³, en el entendido de que la demanda es igualmente válida si se plantea a la inversa: ir aprendiendo a comunicarse dialógica, simétrica y libremente, a pesar y por encima de las abismales distancias que la actual organización social pone entre los individuos, para ir formando la comunidad desde el aprendizaje de ir poniendo en común (=comunicarse) los saberes, lo que se tiene y el poder mismo.

Las acciones por la preservación de los vínculos comunitarios y por el aprendizaje de una comunicación con "efectos de convivencia", proyectados ambos hacia lo macrosocial, imprimen a esa doble actividad un carácter utópico-político. Ni la comunidad ni la comunicación son hoy lo que podrían o

31) Rigoberta Menchú, "Nuestras costumbres nunca han sido estatuas" en Ojarasca, No. 11, agosto 1992, México, p. 32.

32) Jesús Martín Barbero, *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía*, Gustavo Gili Editores, México, 1987, p. 83.

33) Antonio Pasquali, *Comprender la comunicación*, p. 120.

deberían ser. Ante esta situación no queda sino, o bien quedarse convertido en una estatua de sal o bien una acción que, aunque a contracorriente, inci da en la transformación de esa realidad.

Ubicados en esa perspectiva utópico-política y frente a la actual situación de América Latina, que por su estructura social niega la convivencia (comunidad) y la puesta en común (comunicación), estamos, sin embargo, en posibilidad de afirmar que aun en esa situación existen hoy condiciones subjetivas y técnicas para revertir, o al menos neutralizar, esa realidad.

a) Al hablar de mejores condiciones subjetivas nos referimos al hecho de que paralelamente al desarrollo y vulgarización de la ciencia y de la tecnología, el individuo ha desplegado también sus facultades creativas e imaginativas que le llevan a buscar e idear nuevos modos de asociación, de convivencia y de relación humanos con los que pueda satisfacer sus necesidades de auténtica comunicación. Los individuos buscan agruparse, los grupos propician ocasiones para compartir sus experiencias, expectativas y proyectos y para planear y realizar acciones conjuntas. Las rigideces mentales y anímicas se descongelan y abren el camino a la tolerancia y a la cooperación. Y todo esto sucede a pesar y por encima de un contexto social asimétrico en el que las relaciones sociales dominantes aparecen como relaciones mercantiles y cosificadas y en el que el peso del individualismo tiende a inhibir cualquier esfuerzo de asociación libre y humanizada.

En América Latina esas búsquedas e ideas de nuevos modos de asociación, de convivencia y de relación que permiten elevar la calidad y cantidad de la comunicación cuentan ya con una larga data. Las experiencias de comunicación alternativa, popular, participativa, dialógica, horizontal, liberadora, proceden de la década de los sesenta y han desembocado hoy en las denominadas redes de comunicación establecidas, a nivel continental, en todo el tejido social. Habría que señalar por ello que, en el caso de América Latina, estas experiencias superan con mucho el carácter underground y meramente contestatario que pudieron haber tenido en otros países y tiempos, y se inscriben ya en la línea de una nueva cultura comunicativa en gestación,

* El lector puede encontrar un análisis sobre el particular en José Martínez Ferrero, Comunicación Grupal Liberadora, Buenos Aires, Ed. Paulinas, 1986.

más dialógica, simétrica y libertaria que responda a las necesidades sentidas, y por tanto reales, de expresión de todo el hombre y de todos los hombres.

Esa cultura en gestación es el resultado de un largo proceso en el que se ha venido reivindicando el valor del individuo como sujeto de libertad. El hecho mismo de esa reivindicación indica ya una puesta en cuestión y rechazo del carácter autoritario de la sociedad en su conjunto. Aunque este proceso de superación del autoritarismo viene de más atrás, la década de los sesenta marcó un hito a partir del cual empezaron a vislumbrarse nuevas posibilidades de relación comunicativa. Para todo el mundo, mayo del 68 planteó públicamente "la exigencia de comunicación real entre los individuos a quienes el amurallamiento social separa cada vez más"³⁴ y fue también "el descubrimiento de la posibilidad de comunicarse libremente con todos en cualquier parte, en la calle, en las facultades, en los teatros"³⁵.

El reflujo del movimiento estudiantil mundial, con sus expresiones en América Latina, no canceló esas nuevas posibilidades. Estas prendieron en otros sectores que empezaron a demandar transformaciones sociales. Ejemplos concretos fueron los movimientos antibélicos, feministas y antiimperialista. Resultado de ese largo proceso de cuestionamiento y propuesta frente a la sociedad jerárquica y autoritaria es, con las limitaciones que se quiera, una sociedad más permisiva, tolerante y plural en la que los individuos y grupos sociales han ido ensanchando los espacios para una comunicación otra, insuficientes todavía, pero mayores que antes.

Insuficientes todavía, porque una sociedad autoritaria, o de democracia controlada, se incomunica a sí mismo y con ello reduce y empobrece sus formas y prácticas culturales, y en ellas las prácticas comunicativas. "En lo comunicable residen las posibilidades reales de una sociedad de reconocer sus propias necesidades, potenciales y expectativas, esto es, de comprenderse a sí misma"³⁶. Si bien en la situación presente todo el campo de

34) Anne y Jacqueline, "De un grupo a otro", en *La Liberación de la mujer: año cero*, Gránica editor, Barcelona, 1977, p. 192.

35) *Ibid.* p. 192.

36) Pablo Fernández Christlieb, "Psicología social de la cultura cotidiana", en *Psicología colectiva y cultura cotidiana*, UNAM, mimeo s/a, p.92.

la cultura cotidiana está afectado por el control técnico que se ejerce sobre la naturaleza para lograr un mayor rendimiento, y que en este aspecto la interacción humana se reduce a la transmisión de mensajes (interacción informativa) para lograr una meta ajena a los participantes y no para comprender la realidad, también es cierto que desde las determinaciones culturales de lo cotidiano, que es lo que por medio de la comunicación confiere sentido a la vida toda, las posibilidades de comunicación se han ampliado. Y son esas posibilidades, que se van actuando sobre la marcha, lo que permite hablar de una nueva cultura comunicativa en gestación.

Si como sostiene Pablo Fernández Christlieb, en la sociedad las experiencias y acontecimientos se hacen comunicables o incommunicables en tres niveles de la intersubjetividad, a saber, en los niveles personal, conversacional y civil, hoy las condiciones de comunicabilidad son mayores. Si lo personal se refiere a la realidad interior, a lo íntimo, a la conciencia; si lo conversacional es el mundo de la conversación informal y distendida en el café, en la sobremesa, en las esquinas, y en ella se tematizan las cuestiones de la vida en general; y si lo civil es aquello que atañe al interés colectivo, lo que se tematiza en los foros a los que tiene acceso la masa de la población, entonces se puede ver cuánto de lo íntimo-personal se pone hoy como tema en el nivel conversacional, y cuántos temas antes reservados a éste último nivel han saltado hoy al nivel de lo civil. A medida en que los individuos y grupos sociales han ido desprivatizando el mundo de lo cotidiano, como "mundo comunicativo autónomo"³⁷, lo personal y lo conversacional se han ido haciendo comunicables y de vez en vez, al margen y por encima de los controles políticos, saltan al nivel de lo civil. Con este tránsito de temas de un nivel a otro se ha ido ampliando el

37) Ibid. p. 83.

ámbito de la vida pública* en la que la sociedad civil puede tomar parte en las decisiones sobre la organización y orientación de la sociedad. Se ha avanzado en esa dirección. Pero esos avances resultan aún insuficientes para una comunicación plenamente politizada y civilizada, de la que hablaremos más adelante, y de ahí la urgencia de la búsqueda de mayor democracia.

b) Pero el hombre cuenta también hoy con mejores condiciones técnicas para elevar la cantidad y calidad de la comunicación realmente existente en sociedades, como en el caso de América Latina, con evidente precariedad democrática. Piénsese, por ejemplo, en el enorme potencial comunicativo de los sofisticados dispositivos tecnológicos (redes telemáticas, satélites, fibras ópticas, radios integrados, servicios digitales, superconductores, cine, televisión de alta definición, video, computadora), útiles no sólo para distribuir mensajes e información, sino también, potencialmente, para aproximar espacial y temporalmente a los individuos atomizados y para lograr que éstos desplieguen su coeficiente comunicativo valiéndose de ese instrumental tecnológico.

En América Latina, una vez que las fuerzas sociales del cambio han ido superando la etapa de satanización y resistencia al uso de las tecnologías comunicativas, éstas han exhibido sus potencialidades para que esas fuerzas vayan instrumentando formas alternativas de comunicación. Los sec-

* Por vida pública entendemos a aquellos ámbitos en los que la gente tiene la posibilidad de exponer, discutir, argumentar, polemizar y asumir acuerdos, frente al estado. La vida privada, por el contrario, está signada por el repliegue de ciertos temas hacia lo íntimo y, en todo caso, lo interpersonal. De acuerdo al desarrollo social y político se puede hablar de una tendencia a la reducción de lo público y a un ensanchamiento de lo privado ya que lo primero aparece cada vez más como propio de especialistas que manejan adecuadamente la información sobre ciertos temas. De esa manera, mucho de lo público pasa a ser tema de lo privado. Pero también es cierto que bajo la urgencia de la necesidad de comunicación, se advierte hoy el proceso inverso: Cada vez más amplios sectores de la sociedad civil demandan la desprivatización de lo personal. ("Lo personal es político", empezó a plantear el movimiento feminista). Sobre esta cuestión véase: Pablo Fernández Christlieb, "Psicología social como ciencia de la comunicación", en Revista Mexicana de Ciencias Políticas, México, FCPS-UNAM, No. 131, enero-marzo de 1988, pp. 47-64.

tores populares y quienes se han incorporado al trabajo de base en los campos de la educación, derechos humanos, ecología, comercialización, cooperativas, etc., han empezado a apropiarse de la tecnología, antes reservada a unos cuantos, en la medida en que han advertido la posibilidad de controlar los procesos técnicos y de lograr que sus efectos se reviertan en beneficio propio al aligerar y dar eficiencia al esfuerzo humano y coadyuvar a la satisfacción de sus necesidades de comunicación.

En esos ambientes se va abriendo lentamente la certeza de que el uso de la tecnología comunicativa no implica necesariamente la robotización ni la renuncia a los valores culturales que se defienden ni la muerte de las utopías por las que se lucha. Las redes de comunicación massmediática, instaladas en cualquier ciudad perdida, favela, callampa o villa miseria del continente, al incorporar las nuevas tecnologías empiezan a mostrar, más bien, las posibilidades de que ante la falta de voluntad política de los gobiernos de la región por democratizar la sociedad, y en ella los medios, este proceso democratizador desde abajo, paralelo a la lucha por la democratización de la sociedad, empieza a gestarse en las actividades de relación cotidiana de las clases populares y sectores sociales, privados hasta hace poco de los beneficios de la tecnología.

Brasil brinda un ejemplo, aunque no es el único de los países, de ese avance en cuanto a la apropiación de la tecnología con sentido democrático. La prolongada noche oscura de la dictadura militar (1960-1980) con sus secuelas económicas, políticas y culturales, (desempleo, cárcel, tortura, censura, exilio) creó las condiciones para que la acumulación de fuerzas de los grupos de oposición respondiera a la doctrina oficial de la Seguridad Nacional con una "comunicación de resistencia"³⁸. Esta comunicación de resistencia se expresó en los sesenta en los espacios políticos y artísticos propios de las nuevas manifestaciones culturales del momento (música, teatro, cine), pero también en la prensa democrática y nacionalista que enfrentaba al modelo económico de las multinacionales. En los setenta lo nuevo se convirtió en alternativo y se divulgó a través de una red de publica

38) Christa Berger, "Movimientos sociales y comunicación en Brasil", en *Comunicación y Sociedad*, No. 9, mayo-agosto 1990, Univ. de Guadalajara, Guadalajara, México, p. 15.

ciones alternativas en cuanto a contenido, pero no por ello marginal y con pobreza técnica.

Entre 1978 y 1985 el escenario social brasileño se movió, y afloraron nuevas fuerzas y actores sociales que habían empezado a gestarse en las décadas anteriores. Aparecieron los Nuevos Movimientos Sociales como "lugar de esperanza"³⁹ para vencer el miedo y demandar derechos "comenzando por el primero, el derecho a reivindicar derechos"⁴⁰ y con él, el derecho a la democracia. La comunicación adquirió entonces nuevos rasgos. En sintonía con el momento histórico, los procesos comunicativos se centraron en los temas motivos de preocupación de los nuevos actores sociales y de las utopías que inspiraban y alentaban su acción: politizar los "espacios antes silenciados en la esfera privada"⁴¹.

Como vehículo para canalizar esas energías sociales aparecieron las radios pirata y el video independiente. Se reivindicó así, y se ejerció en la práctica, el derecho del pueblo a acceder a la tecnología comunicativa. El sonido y la imagen se incorporaron a los procesos comunicativos de los grupos de base. Hubo que vencer, para ello, reticencias y desconfianza. "Si hasta entonces las formas dominantes de comunicación utilizadas eran interpersonales o grupales (teatro, canciones, asambleas) y por medio de boletines o periódicos, ahora se introduce un instrumento, producto de alta tecnología que, apenas algunos años antes, aún se discutía si era intrínsecamente alienante o no"⁴².

Superados los prejuicios y temores, a partir de 1983 la utilización del video se ha hecho práctica cotidiana como medio de expresión y documentación de las necesidades y luchas de los diversos movimientos sociales populares: obreros, campesinos, colonos urbanos, derechos humanos, indios, mujeres y eco-pacifistas, etc. Además de la utilización del video como re-

39) *Ibid.* p. 18.

40) Eder Sader, "La emergencia de nuevos sujetos sociales", en *Acta sociológica*, Vol. III, No. 2, mayo-agosto 1990, FCPyS-UNAM, México, p.56.

41) *Ibid.* p. 64.

42) Christa Berger, *op. cit.* p. 33.

curso de comunicación en grupo y, entre los diferentes grupos, está también el esfuerzo por capacitar a sus integrantes para que sean ellos los que produzcan sus propios materiales y registren su propia historia. La posibilidad de burlar la censura, las ventajas que ofrece para el trabajo en grupos y la adquisición en el mercado a precios relativamente accesibles son, entre otras, características que han acercado el video al movimiento popular no sólo en Brasil, sino en toda América Latina. El Instituto para América Latina (IPAL), con sede en Lima, lanzó hace tiempo la iniciativa de establecer en el continente una Video Red que permita relacionar a los grupos productores de video no comercial. En México el colectivo independiente de video Canal 6 de Julio y otros, han realizado también un papel destacado en esta tarea de comunicación "otra".

Otra experiencia de la tecnología utilizada en la línea de la participación ha sido la radio. Anterior a las "radios piratas" de los jóvenes brasileños, la radio fue utilizada como instrumento de concientización, promoción y liberación. Radio Enriquillo (Rep. Dominicana), Radios mineras (Bolivia), Cassette-foro (Uruguay y Venezuela) y el Servicio Radiofónico para América Latina (SERPAL), entre otras, se inscriben en esa línea. Estas experiencias son antecedentes de la activa participación de los comunicadores latinoamericanos en la Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC), surgida en 1988 en Managua, como organismo no gubernamental (ONG), con la finalidad no de hablar a la comunidad sino de hablar con ella.

Además, a partir de los últimos años de la década pasada diversos organismos independientes latinoamericanos (Instituto Brasileño de Investigaciones Sociales y Económicas - IBASE, Brasil; Centro de Estudios de Estado y Sociedad - CEDES, Argentina; Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, DESCO-Perú y el Instituto de Estudios Transnacionales - ILET, Chile y México) se han dado a la tarea de impulsar el diseño de redes de comunicación vía microcomputadores que propicie el uso masivo de los mismos.

Esta incorporación de la tecnología a la cotidianidad de los grupos de base señala, sin embargo, sólo hechos iniciáticos sobre las posibilida-

des de utilización y explotación del potencial tecnológico para elevar la cantidad y calidad de la comunicación. Esto llama a la cautela y a un opti mismo matizado, por el pesimismo que inspira el control definitivo de la tecnología por parte de las grandes empresas transnacionales y del monopolio sobre los medios en cada país. El hecho definitorio del momento, para América Latina, es que la apropiación de la tecnología comunicativa no podrá generalizarse, con sentido democrático, en tanto los gobiernos de la región no tengan la voluntad política de impulsar, por encima de los condi cionamientos del exterior a que se ven sujetos, y así sea para ver sus resultados en el largo plazo, acciones capaces de solucionar las necesidades básicas, y la misma necesidad de comunicación, de más de 540 millones de latinoamericanos.

Sin embargo, en tanto eso no se logre, las nuevas prácticas y formas de comunicación arriba aludidas siguen manteniendo su validez, por lo que tienen de utopía concreta, pues en una sociedad plagada de relaciones alienadas, de segregaciones que profundizan la desigualdad social, aquéllas conllevan una nueva manera de ir realizando la utopía de una nueva sociedad a partir de esas nuevas formas de asociación, de convivencia y de re lación con las que se enfatiza la importancia de las potencialidades humanas más que la importancia de la potencia de los medios en sí.

1.3. Necesidades de comunicación hoy.

El desarrollo sorprendente de las tecnologías aptas para la comunicación ha despertado, por una parte, falsas expectativas en amplios sectores sociales que piensan que el simple hecho de la existencia de esas tecnologías garantiza ya de por sí una mejor y mayor comunicación. Otros sectores, por el contrario, muestran su resistencia frente a ese hecho no por las tecnologías en sí, sino por los usos y aplicaciones que se les da. Para estos sectores sociales lo sorprendente está en que a mayor potencialidad de estas tecnologías para acercar y comunicar a los hombres, mayores niveles de incomunicación y soledad debido a los controles de toda índole que se ejercen en la sociedad .

Por fuera de esos controles y al margen de las tecnologías, sin embargo, la gente busca espacios y canales para satisfacer sus necesidades de comunicación y los encuentra en sus propias prácticas cotidianas y en canales a su alcance aprovechando así los resquicios utilizables que escapan a los controles públicos. De ahí la importancia que revisten, aún hoy, el volante, las pintas en las bardas, el recado de voz en voz, el audio-cassette, el video y la llamada telefónica.

Se da hoy, por otra parte, una revalorización de las prácticas cotidianas del pueblo que, aun en medio de las contradicciones que conllevan, logran mantener su impronta ahí donde se reúnen condiciones suficientes para ello. Piénsese, por ejemplo, en las diferencias de formas, tipos y niveles de comunicación que se dan en el supermercado y en el mercado popular. En aquél, predominan las relaciones unidireccionales de la información, mientras que en éste se produce lo que Néstor García Canclini llama una "comunicación expansiva", cuyos ritmos rompen con la heteronomía. Se trata, en este caso, de una comunicación a la altura de las necesidades de la gente que, por consiguiente, habría que hacerla extensiva a todos en toda circunstancia de lugar y tiempo.

Lo antes dicho da pie para plantear la auténtica relación comunicativa como un proceso social que surge de la necesidad del hombre y que se ha convertido ahora en una necesidad radical.

Si es difícil precisar el momento en que el hombre empezó a establecer relaciones comunicativas intraespecíficas, no lo es tanto el afirmar que para constituirse como tal requirió de ellas y le permitió colocarse en un nivel más elevado de la sola animalidad y fijar relaciones con el entorno físico y humano.

Desde la arqueología, algunos estudiosos señalan que el paso decisivo, el salto de la animalidad al hombre se dio cuando "el primer ser parahumano... coge dos guijarros para entrechocarlos a uno contra el otro, con el fin de romper uno y hacerlo más afilado o más cortante, provocando así un ángulo nuevo, vivo y cortante"⁴³. Ese gesto significó ya un trabajo, pero sólo la transmisión asegurada de ese gesto pudo constituir el trabajo, pues "gracias a esa transmisión -mímica expresiva e imitativa, o primeros sonidos significativos- el trabajo se organiza"⁴⁴.

Es difícil también imaginar al ser humano, constituido en homo sapiens, sin suponer que en ese proceso la comunicación haya desempeñado un papel fundamental en el desarrollo de las fuerzas esenciales de la especie, esto es, de las determinaciones específicas del ser humano que lo hacen diferente de las demás especies animales. A medida -y simultáneamente- que el hombre iniciaba el proceso de objetivación (trabajo), empezaba también el desarrollo cualitativo de sus capacidades biológicas y espirituales para comunicarse.

A partir de ahí no fue ya sólo la naturaleza de donde el hombre extraía las necesarias sustancias expresivas*. Ahora era también la cultura la que,

43) Louis-René Haugler, En los orígenes del trabajo, México, Grijalbo, 1974, p. 11.

44) Ibid. p. 7.

* Expresión utilizada por Manuel Martín Serrano para referirse a "la materia que el Actor (Ego) debe alterar, de forma temporal o permanente, para que la comunicación con el Actor (Alter) sea posible" (Op.cit.p.14).

de manera acumulativa, le iba proporcionando instrumentos, imágenes, ideas cada vez más aptos para la comunicación. Y con ello, parecería que el hombre estaba en posibilidad de dar, parafraseando a Marx, un "salto del reino de la necesidad al reino de la libertad.

Desde el punto de vista del ser social del hombre individual, la comunicación aparece como una necesidad para la cohesión de la especie en comunidad. No otra cosa indicaban algunas de las actividades que el hombre realizaba como expresión de la comunidad a la que pertenecía: el canto, el baile, la danza, etc. en las que, a decir de Jean Clouthier, había simultaneidad entre emisión y percepción, expresión de las relaciones interpersonales al interior de la comunidad, y a través de las cuales la comunidad significaba, transmitía y preservaba sus propios valores.

La sociedad tiene sentido y constituye un valor en la medida en que concretiza al ser individual y en la medida en que éste contribuye al enriquecimiento del ser genérico. Ya Marx advertía del peligro que encierra "fijar la 'sociedad', como abstracción, frente al individuo. El individuo es el ente social... La vida individual del hombre y su vida genérica no son distintas"⁴⁵. En etapas posteriores a las antes descritas del proceso evolutivo de la humanidad encontramos, con todo, que al concebir a la sociedad como abstracción frente al individuo, la vida del género deja de ser el fin o la meta del hombre individual y se convierte en medio por el que solamente determinados hombres particulares logran los fines que se proponen. Con ello, los fines se trastocan en medios y los medios en fines y el hombre deja de ser el fin máximo del hombre.

Este trastocamiento de valores, llevado al máximo en el capitalismo, es la expresión acabada de la sociedad alienada en la que se estatuye como centro la propiedad privada y la división social del trabajo. Esto supone la apropiación por unos del trabajo y de los productos materiales de otros, pero también la apropiación de los productos simbólicos y, entre éstos, de la palabra. La apropiación y uso de los productos materiales y simbólicos

45) Carlos Marx, Manuscritos económico-filosóficos de 1844, México, Grijalbo, 1985, p. 117.

por unos hombres conduce, en la organización social, al dominio y a la subordinación de otros. La jerarquización social impone reglas de juego a la posibilidad de acción de los individuos de acuerdo al lugar que éstos ocupen dentro de la división social del trabajo.

El principio de la división social del trabajo tiene una expresión clara en el modum y en el quantum de las potencialidades comunicativas de los individuos de acuerdo a su pertenencia a determinada clase, etnia, género, nacionalidad. Y, así, lo que fue originalmente una conquista del hombre genérico para satisfacer su necesidad de relación comunicativa se ha convertido en su propia ruina cuando sólo determinados hombres particulares tienen acceso a y pueden hacer uso de -como tendencia dominante, porque también la cultura del silencio y de la opresión tiene sus propios modos de comunicación ya que la dominación y la alienación no son siempre absolutos- esos productos simbólicos: palabra oral, escritura, el arte en general, etc.

Lo que sucede en el nivel de la organización social y el modum y el quantum de la comunicación de los individuos, se empieza a plasmar en los esquemas teóricos que justifiquen la tarea que a cada quien corresponda dentro del proceso, ocultando el origen histórico de la palabra emitida o silenciada según el lugar que se ocupe dentro de la división del trabajo. En este sentido, el viejo esquema de Aristóteles, producto de su espacio y de su tiempo, consagra ya la tarea de cada uno de los polos del proceso: el orador habla, el auditorio escucha y, en el centro, el discurso en el que el primero plasma su mundo (ideas, sentimientos, expectativas, etc.) y el segundo lo recibe ya hecho. Las pretensiones de dominio por la palabra no pueden ser más evidentes.

Sin grandes aportaciones al esquema de la retórica aristotélica y con una "mecanicista simplicidad"⁴⁶ Harold L. Lasswell plantea su esquema (quién-dice qué-por qué canal-a quién-con qué efectos) en consonancia con

46) Jesús M. Barbero, Proceso de comunicación y matrices de cultura: Itinerario para salir de la razón dualista, México, FELAFACS-Gustavo Gili, s.f., p. 23.

la realidad sociohistórica de su momento. Y en esa simplicidad mecanicista se encierra la pretensión intencionada de congelar el proceso (alguien dice algo a alguien) para que la dominación actúe. Hablo aquí de pretensión intencionada porque habría que preguntarse hasta qué grado el emisor que manda su mensaje por un canal neutro logra siempre y en todos los receptores sus propósitos. De todas maneras la simple presentación del esquema refleja la forma de organización de la sociedad desde donde se plantea y el modum y el 'quantum' de comunicación que en ella predomina. Esta es la revelación y el servicio que, sin proponérselo, ha hecho Lasswell al estudio de la comunicación cuando éste se hace desde la ribera de la dominación.

Visto desde el polo al que se pretende negar posibilidad de acción comunicativa, el paradigma de Lasswell exhibe sus limitaciones porque ahí se produce, aunque sea por medio del silencio, un contradiscurso de resistencia. Hay una diferencia sustancial, en efecto, entre la comunicación espontánea que se produce en la plaza, en el barrio, en la vecindad, en las fiestas patronales y aquella supuesta comunicación en la que los emisores institucionalizados congelan el proceso al considerar al otro polo de la relación como simple receptor. En tanto que en este caso se postula por comunicación a un proceso unidireccional y vertical, en aquél el proceso es bi o multidireccional, horizontal y, en el caso de grupos democráticos el proceso aparece como circular.

Esta diferencia sustancial entre el modo de comunicación espontánea y el modo de comunicación inducida, radica en el hecho de que esta última es expresión de una intención manipuladora, por la vía mercantil o por la vía de la fuerza ideológica y hasta física, que se extiende al comportamiento humano en todos los ámbitos de la vida social, desde las esferas superiores hasta la vida cotidiana, en tanto que la primera es, por así decir, expresión de la reserva social del potencial comunicativo que logra escapar a esos controles. Lo que esta diferencia pone de manifiesto, en último término, es "el empobrecimiento radical de la comunicación cotidiana y festiva que trae consigo la mercantilización de la existencia social"⁴⁷. Tal empo-

47) *Ibid.* p. 95.

brecimiento no hace desaparecer la comunicación pero sí disminuye el coeficiente de comunicabilidad* de los individuos y, por consiguiente, de los grupos y clases sociales.

En el marco de las relaciones sociales de producción capitalista, que conllevan relaciones de subordinación y competencia entre los hombres, este empobrecimiento de la comunicación se acentúa hoy en la paradoja misma de que mientras que el ser genérico dispone de recursos materiales, pedagógicos y técnicos suficientes para satisfacer la necesidad de comunicación de todos, esa riqueza de la especie genera el empobrecimiento comunicativo de los individuos. La división social del trabajo, y del saber, crea diccionarios de la lengua, reglas del buen hablar, temáticas cultas y no cultas, zonas de acción para especialistas y para el vulgo, etc., todo ello expresión de una sociedad jerarquizada que mantiene estratégicamente separados a los individuos. Y así, "lo que prevalece en la sociedad contemporánea son formas de comunicación degradada, remedos de comunicación. Las relaciones de explotación, subordinación y dominio que existen en la totalidad de las formaciones sociales existentes (capitalistas y poscapitalistas) hacen que por mucha que sea la intencionalidad comunicativa de los hombres, los grados en que ésta se logra sean pobres y escasos"⁴⁸.

En América Latina, en la última década, los niveles de pobreza se han acentuado en todos los países como se desprende de los siguientes datos proporcionados por la CEPAL. Según este organismo, pobre es aquél cuyos ingresos no cubren dos veces el costo de una canasta básica de alimentos. En esta categoría se ubicarían los 136 millones de latinoamericanos que no lo graron estos ingresos en 1980, los 170 millones en 1986 y los 183 millones en 1989. Sólo en México, 40 millones viven en la pobreza (familias con ingresos inferiores a uno y medio salarios mínimos) y de ellos, 17 millones (quinta parte de la población nacional) viven en extrema pobreza (=miseria)

* Coeficiente de comunicabilidad: "la carga potencial Transmisor-Receptor (TR) presente en cada polo del campo relacional; carga que ha de resultar tipificable e incluso cuantificable", (A. Pasquali, *Comunicación y cultura de masas*, Caracas, Monte Avila, Editores, 1986, p. 52.)

48) Carlos Villagrán, "Contribución a la crítica de la comunicación realmente existente", en *Revista Interamericana de Sociología*, México, 2a. época, Año I, No. 1 Enero-Abril de 1987, p. 161.

sin posibilidades de satisfacer siquiera el 60 por ciento de sus necesidades fundamentales⁴⁹. Los datos fríos de la estadística dan pie para hablar de una comunicación de la miseria, crónica en nuestros países, pero que tiende a aumentarse en los últimos años.

A esa comunicación de la miseria en el plano de la existencia material corresponde también una miseria de la comunicación, en el terreno de lo simbólico, derivada del modo generalizado en que se realiza la relación intersubjetiva. Y ese modo de relación lo brinda, a su vez, el contexto sociocultural o el lugar desde el que los hombres hablan o actúan. En un contexto permeado por una cultura individualista, competitiva y autoritaria en la que el fin máximo del hombre no es el hombre mismo, sino la realización del capital, el modo generalizado de relación interhumana está signado por la mercantilización de esas relaciones con el consiguiente empobrecimiento, de gradación y deformación de las relaciones de comunicación interhumana, mediada o no. A nivel social o individual, la ausencia de vínculos comunitarios, de cooperación y libertad imposibilita la relación dialógica, simétrica y libre, ingredientes básicos de la comunicación auténtica. Y entonces aparece la miseria comunicativa de los individuos que en el hogar reciben, en el aula no intervienen, en el sindicato no opinan y en la iglesia callan. O aparece, en los medios, la homogeneización de la comunicación por la que se pretende negar conscientemente el derecho a la pluralidad de modos de comunicación de los individuos y colectivos y las identidades y diferencias de los pueblos.

Al hablar de miseria de la comunicación habría que referirse a la sociedad en su conjunto. No se puede desconocer que existen en ella espacios naturales en los que sectores, grupos o clases sociales pueden establecer, en forma permanente o en momentos extraordinarios, relaciones de comunicación que respondan a las necesidades de sus integrantes. Ejemplo de lo primero es la comunicación que se da en el barrio, en la vecindad, en la plaza, en el mercado, en las fiestas patronales, espacios todos en los que se advierte no la falta de comunicación sino, quizás, el exceso

49) David Márquez Ayala, "Los retos de la marginalidad", en La Jornada, (60. Aniversario), México, miércoles 19 de septiembre de 1990, p. V.

de la misma.

Hay también momentos extraordinarios en los que aparece espontáneamente la satisfacción de la necesidad de comunicación. Son aquellos momentos en que hace explosión la energía social reprimida por mucho tiempo y que viene a alterar la vida cotidiana de los grupos, clases y sectores sociales. Ejemplos recientes podrían ser los siguientes:

Los sismos de la ciudad de México en septiembre de 1985. De pronto, "la sociedad se torna comunidad... aparecen los ciudadanos, los portadores de derechos y deberes. Enlazados por formas antiguas y novedosas, vecinos y brigadistas se consideran a sí mismos 'mexicanos preocupados por otros se mejantes', nacionalistas humanitarios, cristianos fuera de los templos o simplemente seres que saben responder-a-la-hora-buena"⁵⁰. En la heterogeneidad de los sujetos, formas de acción y motivaciones estaba la riqueza de las relaciones que ahí se establecieron. "Se negaron valores de la ideología del individualismo (omnímoda en tiempos "normales")... con hechos se expresaron necesidades democráticas"⁵¹, entre ellas la necesidad democrática de comunicación.

"Fenómeno sorprendente (y sorpresivo) de comunicación informal" fue, según el sociólogo Carlos Franco, el que hizo posible en Perú, en 1989, el triunfo de un candidato presidencial desconocido que utilizó en su campaña "un estilo también informal". Cristianos evangélicos de barrios populares, red popular urbana de microproductores, profesores y estudiantes que trabajan en el campo, taxistas, empleadas domésticas, etc. conformaron una extensa red de comunicación social popular más eficaz que las sumas millonarias invertidas en su campaña por el derechista Frente Democrático a través de todos los medios de comunicación del país. "Fue -señala Franco- una comunicación de boca a boca, oculta a los ojos de los estudiosos y de los comunicadores formales. Una red de comunicación informal de muy bajo

50) Carlos Monsiváis, *Entrada Libre: Crónicas de la sociedad que se organiza*, México, ERA, 1987, p. 32.

51) *Ibid.*, p. 81.

costo y de alta eficiencia como se pudo comprobar en las elecciones"⁵².

En esos espacios y momentos de explosión social renace el modo de comunicación espontánea que en situaciones 'normales' ha sido suplantada por la comunicación inducida o convencional, cuando no por la comunicación aprendida en cursos de relaciones humanas que la despojan de su espontaneidad. Los signos mímicos, icónicos, plásticos, adquieren su real dimensión y pueden llegar a ser más eficaces, como vehiculos de comunicación, que la misma palabra. Son símbolos que expresan el imaginario social de un pueblo y que suplantán de raíz a la simbología de la opresión. Cuba en 1959, Nicaragua en 1979 conocieron ya esos momentos de catarsis social.

Un caso más: Haití ofreció el tamaño y la calidad de la potencialidad comunicativa del ser humano. Blanche Petrich captó esos momentos de catarsis en su crónica-reportaje sobre la toma de posesión presidencial de un 'hombre símbolo', Jean Bertrand Aristide, el 7 de febrero de 1991. La palabra, el gesto, las acciones y omisiones adquieren un valor simbólico que intercomunica a los sujetos en los deseos y carencias, limitaciones y sueños. En este caso, el estilo lavalás* remitió a una comunicación 'otra', a una comunicación lavalás que conviene reseñar siguiendo a la autora mencionada:

. La banda presidencial la recibió Titide (=diminutivo que implica desacralización y coloca, a la persona que lo lleva, a la altura de los demás) de manos de una campesina de la región central, una mujer cuyo nombre nadie supo "porque es un símbolo", con su pañuelo amarrado en la cabeza y sus largos collares de cuentas de colores.

. Prestó su solemne juramento ante la Asamblea Nacional en la lengua nativa, el creole (el francés era símbolo de dominación).

. Se negó a sentarse en la engalanada silla presidencial... (y lo hizo) en una silla artesanal hecha en el taller de carpintería del orfanatorio.

52) Carlos Franco, "El fenómeno Fujimori, reacción popular de rechazo a la oligarquía peruana", en Proceso, México, No.702, 16 de abril 1990, p.41.

* Lavalás: Palabra creole que tiene connotaciones bíblicas. Aguas torrenciales formadas por la confluencia de riachuelos que se lleva impurezas (Dossier oficial "Haití", 7 de febrero de 1991").

. Rechazó el pago de 10 mil dólares asignado por ley al presidente de la República, por ser esta cantidad "un escándalo y una ofensa para el pueblo pobre".

Es la diferencia sustancial entre el estilo de comunicación lavalás y el estilo de comunicación 'normal' y, en este caso, protocolar. Blanche Petrich lo expresa con las siguientes palabras:

"Muchos de los extranjeros asistentes a este acto, algunos de ellos viejos lobos de la política y la oratoria, miraban y escuchaban con la boca abierta este fenómeno de comunicación entre un líder y la multitud, que esta mañana amaneció exuberante y sonriente como nunca"⁵³.

. Y empezó el diálogo que la gente del pueblo que desde hace años asistía a sus misas de San Juan Bosco conoce casi de memoria. "Cabezas juntas" (tet ansam), decía Titide. La multitud respondía: "Cabezas en su lugar". Decía el sacerdote: "Muchas manos" (men ampil). Y la gente contestaba: "La carga no es pesada" (chay pa lou). Y volvía a exclamar el presidente: "Somos débiles" (yon sel nou feb), y el pueblo: "Juntos somos lavalás" (ansam nou se Lavalás).

La resistencia popular al modelo neoliberal en América Latina se ha hecho evidente en Venezuela. Apenas en marzo 92 la protesta de las caceroleras, en Caracas y las principales ciudades del país, expresaba su rechazo al gobierno socialdemócrata. Nuevo ejemplo de expresión de la necesidad radical de comunicación, reprimida pero no suprimida, en momentos extraordinarios.

Las agencias internacionales de noticias informaron que: la histórica protesta fue convocada "casi anónimamente... por pequeñas y casi desconocidas organizaciones civiles de barriadas y de estudiantes" ¿mediante qué mecanismos? "La distribución de miles de volantes, de boca en boca, por teléfono, rumores y después el mensaje se difundió por las emisoras de radio"⁵⁴.

53) Blanche Petrich, "Se impuso el estilo lavalás y murió la era duvalierista", en La Jornada, México, 8 de febrero de 1991, p. 16.

54) "Se extiende la exigencia de que renuncie C.A. Pérez", en La Jornada, jueves 12 de marzo de 1992, México, p. 42.

Hay entonces espacios y momentos en que la comunicación espontánea aflora y satisface las necesidades individuales y de grupos. El problema es que ese potencial de comunicación permanece reprimido al no generalizarse a toda la sociedad y a todas las circunstancias. En el fondo de esta negación está el costo político que ello significaría para el poder. "Imaginemos nada más los problemas a los que se tendrían que enfrentar las estructuras de poder, tanto capitalistas como socialistas, frente a las demandas de una auténtica comunicación, que no se resignara al verticalismo, a la heteronomía, a la desigualdad o a la ausencia de libertad"⁵⁵.

En sociedades asentadas en relaciones de dominio y subordinación esos espacios y momentos son, si acaso, tolerados en cuanto que se les considerará como expresión de necesidades sociales básicas o como el minimum necesario para la regulación social en tanto se den como prolongación de la vida privada y no alteren la cotidianidad. Intentar traspasar esos límites y querer llevar ese modo de comunicación espontánea a la vida pública y en forma sostenida, es ya invadir el dominio de la política, la casa solariega desde la que el poder que, difundido en todo el tejido social, vigila desde ahí los comportamientos en la vida social y castiga a los transgresores.

Formas de comunicación "politizada" o "civilizada" (en cuanto van más allá de lo privado) afectan al orden de la polis o de la civitas y de ahí su carácter subversivo y desquiciador del orden público. Es por ello que los espacios y momentos democráticos y plurales con intención política se restringen al máximo para la comunicación directa o se clausuran para la comunicación massmediática sea por motivos de presupuesto, nueva programación o por órdenes superiores cuyos autores suelen no dar la cara*. Se acepta sin reticencia a los habitantes, colonos o pobladores, pero cuando éstos se constituyen en ciudadanos portadores de una necesidad de comunicación politizada o civilizada, la situación cambia.

55) Carlos Villagrán, op. cit., p. 164.

* Consúltase al respecto el revelador artículo de Sergio Aguayo Quezada, "Misterios y regocijos televisivos", en La Jornada, México, sábado 12 de septiembre de 1992, p. 7.

El carácter dialéctico de la comunicación dialógica, simétrica y liberaria (dialéctica y dialógica responden a una misma matriz semántica) genera conflicto en cualquier sociedad asentada en relaciones de dominio y subordinación. En esa dialectización, la comunicación se politiza, se civiliza porque asume y pone en evidencia las contradicciones sociales. Y por ello se le mantiene reprimida a través del censor social y del censor individual como causa y secuela, al mismo tiempo, del miedo.

A este nivel habría que plantear la censura social, manejada políticamente, como cuestión de sobrevivencia del sistema social a costa de la negación del individuo y la autocensura como cuestión de sobrevivencia del individuo en detrimento de los intereses de la sociedad.

En situaciones límite, muy frecuentes, por otra parte, en los países de América Latina, el miedo, como lo describe Augusto Roa Bastos en referencia a las posibilidades de comunicación en Paraguay durante la dictadura stroessnerista, se presenta como "la única forma de expresión de la conciencia pública"⁵⁶. El modo de comunicación de "esta mudez del miedo de una colectividad acorralada"⁵⁷ hace desaparecer la necesidad de alternancia y reciprocidad en la emisión y recepción de los mensajes porque "cuando el poder autoritario polariza y monopoliza los dos centros y se convierte en dueño exclusivo del mensaje, en el único emisor posible, el receptor de la opinión pública se vuelve pasivo y desaparece, atacado por la patología del miedo"⁵⁸.

Esa patología del miedo en las esferas del poder afecta aun a los procesos informativos. El 12 de julio de 1989 la periodista Blanche Petrich informaba: "América Latina ocupa el primer lugar en periodistas asesinados": 408 colegas en 1988 y sólo el primer semestre de 1989 arrojaba ya un saldo de 19 periodistas muertos o asesinados; ¿por causas bélicas o desastres naturales? No. Luis Suárez, secretario general de la Federación Latinoamericana de Prensa (FELAP) informaba ahí mismo que la gran mayoría de periodis

56) Augusto Roa Bastos, "Paraguay ahora", en NEXOS 139, México, Julio de 1989, p. 9.

57) Ibid., p. 9.

58) Ibid., p. 9.

tas muertos en América Latina han sido víctimas "de poderes públicos y policíacos mafiosos"⁵⁹. Y citaba el caso particular de Manuel Buendía.

Con lo anterior no se pretende hacer una denuncia y permanecer en ese nivel, sino constatar la miseria de la comunicación como una constante en América Latina que ayude a explicar, con elementos empíricos, esta situación. Frente a ese empobrecimiento radical de la comunicación se puede constatar también la demanda creciente de una auténtica comunicación por parte de la sociedad civil en América Latina. Esta demanda nos lleva a considerar a la comunicación como una necesidad radical. Conviene, por ello, explicitar este concepto y referirlo a la comunicación.

Las necesidades radicales surgen en la sociedad capitalista como resultado de la dinámica misma del desarrollo, pero al ser una sociedad basada en relaciones de subordinación y dominio impide que dichas necesidades puedan ser satisfechas dentro de esos marcos. Las necesidades radicales conforman un sistema de carácter abierto, como abierta es la sociedad donde se generan, por un doble motivo: por la heterogeneidad de las mismas como producto del desarrollo industrial y por la no exclusividad de ellas a determinado sector o clase social. Este doble carácter hace que dichas necesidades sean innumerables y puedan ser sentidas, y por tanto reales, por cualquiera. Si en el proceso de objetivación (trabajo) aparece el objeto de una necesidad cualquiera, ese objeto puede hacer surgir en cualquier hombre la necesidad de obtenerlo.

Necesidades radicales pueden ser, entre otras, la abolición de la guerra, la autonomía de la mujer, el respeto a las diversas formas de vida, la humanización del tiempo libre, el equilibrio ecológico y, en fin, todas aquellas necesidades que el capitalismo industrial ha ido generando como accesorios intrínsecos a su funcionamiento, pero que al mismo tiempo no puede satisfacer porque pondría en riesgo su propia estructura y existencia.

Si innumerables son las necesidades radicales tanto por su heterogeneidad como por sus portadores potenciales, en esa línea podría ubicarse a la

⁵⁹) Blanche Petrich, "América Latina ocupa el primer lugar en periodistas asesinados", en *La Jornada*, México, 12 de julio de 1989, p. 24.

necesidad actual de comunicación en una época en la que la humanidad cuenta ya, como vimos antes, con condiciones humanas y técnicas para satisfacer esa necesidad. En ese sentido, las condiciones están dadas para que los hombres puedan establecer entre sí relaciones de auténtica comunicación.

Pero también es cierto que la existencia de estas condiciones humanas y técnicas son hoy sólo condiciones necesarias, pero aún insuficientes para superar la situación actual de miseria comunicativa. En tanto persista, en efecto, el régimen de desigualdad social, la necesidad radical de comunicación no podrá ser satisfecha. Y esto plantea, entonces, a los portadores de la misma el imperativo de la búsqueda de y de la lucha por una organización nueva, y cualitativamente diferente, de la sociedad, que transforme radicalmente las estructuras sociales, pero también al individuo y esto desde la vida cotidiana.

Considerar a la comunicación como una necesidad radical es ubicarla en el horizonte utópico y para explicarla y satisfacerla es preciso ir a la raíz del hombre. Y la raíz del hombre -como diría Marx- es el hombre mismo. Como sujeto autónomo, el hombre no puede renunciar a su prerrogativa de ente comunicativo (zón logon éjon =animal dialogante) sin ver menguada su condición humana*. La comunicación, considerada como necesidad radical es un valor** sin cuya realización no puede garantizarse, en la sociedad presente, la plena reproducción de la especie.

* A este respecto J. Habermas considera que la comunicación juega un papel decisivo en el mantenimiento de la especie humana y que en ciertos ámbitos esa comunicación ha de tender a un acuerdo y para ello ha de cumplir "las condiciones de la racionalidad immanente a la acción comunicativa" (Cfr. Teoría de la acción comunicativa, Madrid, Taurus, 1988, t. 1, p. 506). La comunidad ideal de comunicación, de la que habla Habermas, por otra parte, parece restringirse más al lenguaje; ello es insuficiente para A.L. porque aquí sobra lenguaje y falta lo más elemental de la vida.

** Por valor queremos entender "todo lo que pertenece al ser específico del hombre y contribuye directa o mediatamente al despliegue de ese ser específico" (Cfr. Agnes Heller, Historia y vida cotidiana, Barcelona, Grijalbo, 1972, p. 23).

El esfuerzo de muchos individuos y grupos sociales, a lo largo de la historia de América Latina, da cuenta de sus empeños por construir un tipo de organización social en la que esa necesidad de comunicación radical pueda ser satisfecha. En esa dirección apuntan las diversas formas de ejercicio utópico de las que hablaremos a continuación.

Avanzar cuantitativamente y cualitativamente en el desarrollo del potencial comunicativo dependerá, en buena medida, de la imaginación y creatividad con que en adelante se aborde su estudio y se sepan ver los elementos político-emancipatorios de la comunicación que emerge de las prácticas sociales (modos de comunicación de la gente de la calle, cómo construye comunicativamente su vida cotidiana, modos de recepción de los mensajes, medios o no, etc.). Todo ello exige una ruptura y un desaprendizaje de lo malamente aprendido: el medio de masas como el enemigo a vencer. Situar el estudio de la comunicación en las prácticas sociales es ya, en cierta forma, ponerse en camino para el ejercicio de una comunicación dialógica, simétrica y libre.

CAPITULO II

COMUNICACION Y EJERCICIO UTOPICO

EN AMERICA LATINA

2.1. La comunicación en el ejercicio utópico histórico latinoamericano.

Las afirmaciones anteriores sobre la utopía y sus referencias a la comunicación han de ser consideradas como un pretexto introductorio al texto propiamente de este estudio que consistirá en rastrear la posible vigencia actual de los modos de comunicación, reales o posibles, al interior de las experiencias utópicas comunitarias en América Latina cuyos rasgos esenciales estarían presentes en la búsqueda de nuevos modos de comunicación por los actuales movimientos sociales y por aquellos sectores que propugnan por la democratización de los medios de difusión masiva.

América nació a la historia universal como una utopía. En un primer momento, en particular para el caso de América Latina, esa utopía bien puede enmarcarse en lo que Arturo Roig denomina "utopías para otros" en tanto que es "el hombre europeo el que utopiza"⁶⁰ al proyectar sobre América sus sueños, representaciones e imágenes de una sociedad desiderativa. En un segundo momento, sin embargo, cuando el hombre americano empieza a cobrar conciencia de sí mismo e impregnado de lo mejor de la tradición europea, comienza a formular, y lo que es más a ejercitar, las "utopías para sí", entendidas como aquéllas en las que el hombre americano asume la utopía "dentro de una cierta forma de conciencia para sí"⁶¹.

La primera modalidad adopta un carácter euroamericano y tiene entre sus representantes más destacados a Bartolomé de Las Casas.*

60) Arturo Andrés Roig, "La presencia iberoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de una 'utopía para sí'", en *Revista de Historia de las Ideas*, No. 3, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana-CEEA de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, p. 62.

61) *Ibid.*, p. 62.

* Clérigo encomendero en la Isla Fernandina (Cuba), Las Casas, convencido ya de "la miseria y servidumbre que padecían" (Las citas de Las Casas están tomadas del interesante libro de Jesús A. de la Torre, *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de las Casas*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1991, p.28) los indios, hace pública su conversión en un sermón pronunciado en la villa de Sancti Spiritus el 15 de agosto de 1514. Ahí habló a los españoles de "su ceguera, injusticias, y tiranías y crueldades que cometían en aquellas gentes inocentes" y de "la obligación de restitución en que estaban ligados" (*Ibid.*p.28). En 1515 el

La segunda modalidad hace énfasis, en una primera versión, en el carácter indoamericano y tiene como primer exponente el discurso y el movimiento iniciado, en la última etapa del siglo XVIII, en Perú, por Túpac Amaru y su

ahora defensor de los indios vuelve a España a denunciar el trato inhumano infringido a los indios y al año siguiente presenta al cardenal Francisco Jiménez de Cisneros los Memoriales de agravios, de remedios y de denuncias en los que las Casas delinea sus propuestas de reforma, mismas que darán pie a la llamada Reforma Cisneros.

Para el caso que aquí nos ocupa cabe destacar los Memoriales de remedios y sobre todo el segundo de éstos en el que se perfila la propuesta utópica de las Casas. Sugiere una transformación radical del sistema de producción vigente -la encomienda- que implica dominio y explotación y causa la "muerte cotidiana", por una organización social que frene la codicia a partir del nuevo tipo de relaciones que se establezcan entre los hombres. Las Casas plantea la necesidad de una sociedad para todos. Conviene citar, a pesar de su extensión, el texto lascasiano: "Segundo remedio: un modelo de reforma, la Comunidad hispano-india. Como la muerte cotidiana de los indios ha tenido como causa principalísima el darlos y repartirlos a personas singulares (privadas) para que los posean para su servicio, y que toda otra causa de muerte acompaña o depende de ésta, que Vuestra Señoría mande hacer una Comunidad en cada villa y ciudad de los españoles, en que ningún vecino tenga indios conocidos ni señalados. Más bien, que todos los repartimientos estén reunidos y que labren juntos, y los que hubieren de recoger oro que lo hagan juntos. Y para esto, que haya tantos mayordomos como sea necesario, así como otros ministros indispensables para dicha Comunidad... De las labranzas se supone que de lo que se repartirá, ha de sacarse primero el diezmo para Dios y lo que mayordomos y procuradores juzgarán necesario para el sustento de la Comunidad en alimentos; lo que reste, se convierta en partes, tomando igualmente lo bueno y lo malo... su Alteza asegure sus rentas, tierras pobladas y abundantes vasallos; y multiplicándose la gente, como en aquella tierra maravillosa se multiplica, aumentará cada día su auxilio y provecho con gran utilidad y fijeza del reino, y lo que es más, no se coneterán tantos y tan diversos y abominables pecados, porque no se dará lugar de este modo a que cada codicioso quiera repletarse en poco tiempo de muchos dineros, debilitando y matando a los vasallos de su Alteza, no mirando y no teniendo como fin sino a su propio interés" (ibid., p. 97).

Hombre de ideas, Las Casas es, al mismo tiempo, hombre de acción. Convencido de que el Evangelio debía propagarse pacíficamente, concibe, y pasa a la acción, las experiencias utópicas de Cunaná, en Venezuela (1521-22) y posteriormente, ya como obispo de Chiapa, la experiencia de la Vera-paz (1537-59) en oposición a la "tierra de guerra". Jesús Antonio de la Torre, conocedor del pensamiento jurídico del defensor de los indios señala que la utopía lascasiana es una "utopía jurídica" cuya preocupación central

mujer Micaela Bastida** y se consolida, en una segunda versión, con carác-

es la búsqueda de la dignidad y de la dicha humanas, "con la eliminación de la miseria y de toda servidumbre" (Ibid., p. 122).

- ** Antes de la insurrección en 1780-81, José Gabriel Condorcanqui, había de mandado de las autoridades españolas el reconocimiento legal de su origen incaico. Hay en ello una mirada a sus raíces autóctonas. La adopción del nombre Inca, después de casi tres siglos de dominación, parece indicar los secretos anhelos de Condorcanqui compartidos por los de su raza. Túpac Amaru afloró como símbolo de la conciencia colectiva a partir de la experiencia concreta de la opresión. La resistencia tupacamarista contra "el yugo fuerte que nos oprime" (Cfr. Boleslao Lewin, La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana, Buenos Aires, Hachette, 1957, p. 401) apunta a un futuro en el que el hombre americano fuera reconocido y tratado como tal. De ahí que esa experiencia de la opresión se convierta en reivindicación no sólo de las tierras, sino también de los derechos y de la dignidad de los oprimidos y aun de los europeos americanos para quienes Túpac Amaru no desea "que se les siga ningún perjuicio" (Cfr. Ibid., p. 402). El contenido humanista del movimiento encabezado por Túpac Amaru se pone de manifiesto también en su voluntad de unidad de todos los oprimidos. El espacio geográfico, como marco de origen común, y la situación de opresión, recibían, más allá de una mera táctica política, un peso mayor que el de la raza, la clase social o la religión. El proyecto de unidad tupacamarista era amplio, abierto, generoso. Sorprendente en una época y en una estructura social que propiciaban los antagonismos sociales, raciales y religiosos. Sólo quedaban excluidos de ese proyecto los españoles europeos pero en tanto representantes de la opresión. Los esfuerzos por construir la comunidad suponían una gran dosis de flexibilidad y una excepcional capacidad de diálogo y negociación en una sociedad tan polarizada. El objetivo último del proyecto tupacamarista era el logro de la plena libertad e independencia de los pueblos de América aun cuando, por táctica política, no siempre se pusiera en cuestión la autoridad del monarca español. La idea y la práctica misma de esa libertad se iban precisando y construyendo sobre la marcha, de acuerdo a la evolución de los acontecimientos. Túpac Amaru intuye esa libertad como una tarea posible y realizable y por eso se atreve a prometer "dejar el común vecindario de este mi reino libre de estos cargos..." (Cfr. Ibid., p. 423) (y que) en breve se verán también libres de todo". Túpac Amaru murió atormentado el 29 de abril de 1781. Su herencia utópica ha sido resguardada por el movimiento indio sudamericano (y otros movimientos sociales) y, al iniciarse el siglo XIX, fructificó -como señalara en sus Memorias Juan Bautista Túpac Amaru, hermanoastro de José Gabriel, en su carta del 15 de mayo de 1825 a Simón Bolívar- en sus "mejores frutos que el Gran Bolívar había de recoger con su mano valerosa y llena de la mayor generosidad" (Cfr. J. Bautista Túpac Amaru, Memorias del hermano de Túpac Amaru, Buenos Aires, Boedo, 1976, p. 67).

ter, latinoamericano, en el sueño de Simón Bolívar *** que hasta ahora sigue estando presente en la conciencia y en la acción de un amplio sector social de América Latina.

*** Los gérmenes de una conciencia propiamente latinoamericana despuntan ya en el siglo XVIII, al menos en un sector minoritario, pero ilustrado y activo, que empieza a preguntarse sobre su ser americano. Los europeos americanos toman, así, distancia de los europeos peninsulares y empiezan a asumir los valores de las culturas autóctonas y del mestizaje y a auto denominarse americanos. Esa búsqueda de identidad llevaba consigo rupturas y lealtades. Por lo pronto, la ruptura con lo que significara subordinación, individual o colectiva, lo cual implica la exigencia de ser tratado de igual a igual. Pero también lealtad a la necesidad de encontrar lo propio como impulso y definición de la "especie media" (Cfr. Simón Bolívar, "Carta de Jamaica", en Obras completas, 2a. edic., Vol. I, Ed. LEX, La Habana, 1950, p. 164) que es el hombre latinoamericano. En un proceso largo, aún inconcluso, este nuevo tipo de hombre americano, recolector de herencias varias, empieza a forjar su futuro a partir de una intención utópica. Bolívar sueña la comunidad continental como una condición indispensable para la libertad. Lo repite una y otra vez con diferentes palabras. "Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Nuevo Mundo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los diferentes estados que hayan de formarse" (Ibid., p. 172). Sabe que en su momento ese sueño es imposible, pero también se atreve a afirmar que "esta especie de corporación podrá tener lugar en alguna época dichosa de nuestra regeneración" (Ibid., p. 173). En la idea de la regeneración está implícita la afirmación de ese nuevo hombre americano como sujeto de historia, decidido a hablar por sí mismo. Bolívar aspira a un sistema de gobierno que se aconode a "ese pequeño género humano" (Ibid., p. 164) y concibe la democracia como "susceptible de una absoluta libertad" (Cfr. Simón Bolívar, "Discurso de Angostura", Ibid., Vol. III, p. 679) sin desconocer, sin embargo, los límites de su ejercicio. No busca, por ello, una libertad absoluta, metafísica, y llama a la moderación porque "la libertad indefinida, la democracia absoluta, son los escollos a donde han ido a estrellarse todas las esperanzas republicanas" (Ibid., p. 690). Bolívar sueña y aspira a lo mejor, pero dentro de lo que se puede lograr; lo contrario, ejemplifica, es propio de los ángeles. "No aspiremos a lo imposible, no sea que por elevarnos a la región de la libertad, descendamos a la región de la tiranía. De la libertad absoluta se desciende siempre al poder absoluto, y el medio entre estos dos términos es la suprema libertad social" (Ibid., p. 691). Es la utopía de lo deseable como posible, de los ideales como factibles. A ello sujeta Bolívar su imaginación en un esfuerzo por armonizar "lo que se sueña con lo que se logra" (Cfr. Horacio Cerutti Guldberg, De varia utópica (Ensayos de Utopía III), Bogotá, Universidad Central, 1989, p. 149). En

Esta rica tradición utópica de América Latina lo es por mérito propio en cuanto que se ha mantenido viva, más que por una amplia y difundida literatura, en la memoria colectiva de los diversos grupos, etnias, sectores y clases sociales latinoamericanas. Esa tradición se ha expresado, muchas veces no sin violencia, en aquellos acontecimientos y personajes a los que Krotz llama "símbolos utópicos" en cuanto que han intentado "modificar prácticamente" la situación de miseria creciente, de injusticia patente, de vida indigna, de represión popular, de explotación despiadada, de expectativas canceladas, de esperanzas frustradas, de estilos de vida impuestos, de

ese marco ubica el Libertador su concepto de libertad social para la América confederada.

Pero la utopía bolivariana mostró "otro rostro" (Cfr. Roberto Fernández Retamar, "Nuestra América y el Occidente", en *Latinoamérica: Cuadernos de cultura latinoamericana*, No. 10, México, UNAM, 1978, p. 21), el de aquéllos que buscaron la identidad de lo latinoamericano en la exopía (me atrevo a introducir este neologismo para designar la tendencia de las élites gobernantes a mirar hacia afuera en su afán de copiar modelos e implantarlos en América latina) como negación de sí mismos al referir la barbarie a América y la civilización a Occidente. Antiutopía de legitimación: la europea es una raza "más perfecta" (Domingo Faustino Sarmiento, citado por R. Fernández Retamar, *Ibid.*, p. 24) y "en América, todo lo que no es europeo es bárbaro" (Juan Bautista Alberdi, citado por R. Fernández Retamar, *Ibid.*, p. 25). La utopía bolivariana, con todo, sigue siendo una "fuerza fermental" (*Ibid.*, p. 21) y renace en Lastarria y en Bilbao al señalar, el primero, que la Europa civilizada sólo tiene en América "un interés comercial... dispuesto a servir sólo a su negocio" (José Victoriano Lastarria, citado por R. Fernández Retamar, *Ibid.*, p. 27) y, el segundo, anticipándose al futuro, ironiza sobre el progreso de Occidente: "¡Qué bella civilización que conduce en ferrocarril la esclavitud y la vergüenza!" (Francisco Bilbao, citado por R. Fernández Retamar, *Ibid.*, p. 28). Y el sueño de la unidad continental de Bolívar es planteado de nuevo por Martí que sigue viendo en Nuestra América una comunidad de naciones sin dejar de considerar que esas "dolorosas repúblicas" (Cfr. José Martí, "Nuestra América", en *Latinoamérica: Cuadernos de cultura latinoamericana*, No. 7, México, UNAM, 1978, p. 6) sólo se salvarán por la acción de aquéllos que entiendan que en ellas "se imita demasiado, y que la salvación está en crear" (*Ibid.*, p. 11).

* subrayado mío.

posibilidades negadas"⁶².

En esas formulaciones utópicas y su correspondiente ejercicio, cuando lo hubo, y en las formas en que se presenta hoy la utopía, en su discurso y en su ejercicio, la constante más destacada es la que se refiere a la búsqueda de y a los esfuerzos por construir y vivir la comunidad en un contexto en el que la fuerza de ésta ha venido declinando. La tradición utópica, en efecto, hace énfasis en todo tiempo y lugar, en la comunidad como mediación necesaria para el desarrollo de la vida biológica y espiritual de todos los hombres, como el habitat natural para la producción material y simbólica y para las relaciones armónicas del hombre con la naturaleza y del hombre con el hombre.

Quisiera vincular las ideas anteriores con el objeto de estudio central de este trabajo. Parece pertinente, sin embargo, hacer aquí dos aclaraciones previas que ayudarían a explicar sus pretensiones.

Con la primera desearía señalar que con lo dicho hasta aquí no he pretendido elaborar una teoría sobre la utopía en general ni pretendo en esta parte hacer la historia del ejercicio utópico latinoamericano, sino recordarla y remarcar la idea de que los hombres y mujeres de estos países no pueden renunciar legítimamente, en su discurso y en su práctica, a la función utópica, única capaz de "desencadenar una tensión moral que evidencie la insatisfacción que provoca la realidad presente y permita motivar éticamente el planteamiento sobre otros futuros posibles"⁶³. La pérdida de la memoria histórica y la renuncia a pensar en y luchar por esos otros futuros posibles significaría la ruina moral definitiva de América Latina como tal.

Una segunda aclaración se refiere al deseo de ir conformando y desarrollando el esquema de esta parte del trabajo a partir del análisis de los elementos centrales y constantes del ejercicio utópico latinoamericano, en

62) Esteban Krotz, *Utopía*, México, UAM-Iztapalapa, 1986, p. 142.

63) Fernando Ainsa, *Necesidad de la Utopía*, Buenos Aires-Montevideo, Túpac-Nordau ediciones, 1990, p. 98.

sus referentes históricos, considerándolos como mediaciones de un modo específico de comunicación, diferente, por tanto, del modo de comunicación generalizado en la sociedad en la que cada experiencia utópica se ha presentado como alternativa.

Si con Horacio Cerutti entendemos por ejercicio utópico a aquel "ejercicio de rechazo de lo vigente y de intento de construir ahora el mundo alternativo"⁶⁴, podríamos plantear que ese rechazo se extiende a todo lo que está implicado en la organización social en la que ese ejercicio se realiza, organización social que, desde una perspectiva utópica, suscita inconformidad, resistencia y propuestas alternativas y, por consiguiente, se extiende también al modo de comunicación generalizado en ella.

El modo de organización de cada sociedad remite, en efecto, a un concreto contexto histórico - social que se plasma en estructuras que determinan, aunque esa determinación no sea necesariamente absoluta, las actividades, sentimientos, ideas y expectativas de los hombres, pero también las relaciones de éstos entre sí y con su medio y aun las mismas significaciones que los hombres asignan a las cosas y a los acontecimientos. Cada modo de organización social comporta por ello su propio contexto en el que habrá un modo de comunicación generalizado en esa sociedad en su conjunto.

Si la utopía, en su formulación teórica y en su ejercicio, ofrece resistencia a una determinada forma de organización social, lo hace también con el modo de relaciones interhumanas, es decir, con las relaciones de comunicación y, en el caso de la organización social capitalista lo hace porque son relaciones de dominio y subordinación de unos sobre otros, sin importar condiciones de etnia, de clase, de sexo o de nacionalidad.

Y la utopía, además, no es sólo crítica y rechazo de lo malamente existente, sino también propuesta y ensayo de nuevas y diferentes formas de organización social, de vida humana, de producción, de gobierno y de relaciones interhumanas. Es dable, por ello, inferir y comprobar que en el ejerci-

64) Horacio Cerutti Guldberg, "Itinerarios de la utopía en Nuestra América", en *Nuestra América*, (No. 12), sept-dic. 1984, México, CCYOEL-UNAM, p.19.

cio utópico, en las utopías vividas, el modo de relación interhumana, es decir, de comunicación, puede ser, es, también nuevo y diferente, al menos como aspiración, respecto al que se rechaza. Es ese, posible o real, modo de comunicación otro el que nos interesa rastrear y precisar, y considerarlo como alternativo al modo de comunicación generalizado en la sociedad actual asentada en relaciones de dominio y subordinación, misma que es cuestionada por los actuales movimientos sociales de los que hablaremos más adelante.

Ahora bien, el objetivo de ir directamente al 'ejercicio utópico' del que habla Cerutti o a las 'utopías vividas' como las denomina Fernando Ainsa, es buscar en esas experiencias históricas los elementos de contexto que posibilitaban, al interior de esas comunidades, un modo propio de práctica comunicativa, ya que el problema teórico de la comunicación no era entonces, como sí lo es ahora, prioritario, y plantearse el doble interrogante de si ese modo de práctica comunicativa podría: a) servir de base empírica, constatable, para empezar a formular lo que Antonio Pasquali llama una utopía comunicacional "que reinstale la libre circulación del saber donde sólo hay univocidad dominante"⁶⁵ y b) ser generalizable a la sociedad en su conjunto dado que hoy ésta dispone, como ya se señaló antes, de suficientes condiciones humanas y técnicas para que los hombres puedan establecer entre sí relaciones de auténtica comunicación"⁶⁶.

Dada la amplitud espacio-temporal y la diversidad de experiencias del ejercicio utópico histórico latinoamericano, que corre del siglo XVI hasta principios del siglo XX, he seleccionado sólo tres casos de él que considero representativos de otras tantas líneas del pensamiento y concepciones del mundo con destacada presencia en la vida social latinoamericana y por ser ellas, además, experiencias explícitas de vida comunitaria cuyas prácticas contrastaban con el modo de vida generalizado en su respectivo momento his-

65) Antonio Pasquali, *Comunicación y cultura de masas*, Caracas, Monte Avila Editores, 1986, p. 30.

Pasquali se refiere a los medios. Aquí ampliamos la cuestión y nos referimos a cualquier tipo de comunicación.

66) Esto es, aquella que, siguiendo a Pasquali, por estar asentada en un esquema de relaciones simétricas, ofrece una paridad de condiciones al emisor y al receptor y la posibilidad de atenderse uno al otro, "como mutua voluntad de entenderse" (Cfr. *Comunicación y cultura de masas*, Caracas, Monte Avila Editores, 1986, p. 51).

tórico.

Ubicados efectivamente en contextos histórico-sociales diferentes, Vasco de Quiroga*, Albert Kimsey Owen** y Giovanni Rossi*** coinciden en la posición humanista que les impulsó no sólo a pensar el futuro a partir de la realidad que les tocó vivir, sino también a actuar sobre esa realidad para hacerla dignamente habitable. Tres experiencias de distinto signo ideológico (cristianismo social, socialismo cooperativista y anarquismo) portadoras, cada una a su manera, de las profundas y reiteradas aspiraciones del hombre por construir la sociedad del mañana que hiciera posible la convivencia humana.

* Designado oidor de la Segunda Audiencia en 1530, Vasco de Quiroga, llegó a la Nueva España el 9 de enero de 1531. Imbuído del espíritu renacentista y de las ideas utópicas entonces en boga, concibió a América como el espacio geográfico y humano adecuado para la realización de la Edad de Oro expuesta en las Saturnalia, de Luciano, y para organizar la vida social de los indios de acuerdo a las ideas formuladas en la Utopía de Tomás Moro. Ante los estragos y desmanes de la Primera Audiencia y convencido de la decadencia de los valores occidentales de su época, inició su "obra experimental" entre 1531 y 1535. A dos leguas de la ciudad de México fundó el primer pueblo-hospital de Santa Fe en el que llegaron a vivir 30,000 indios, y en 1533, cuando fue enviado como visitador a Michoacán, hizo una segunda fundación en Atamataho. Continuó su obra creadora y organizadora al ser nombrado obispo de Michoacán en 1537. En los pueblos-hospitales organizó el trabajo, fundamentalmente agrícola, sobre la base de la propiedad comunal de la tierra. De ella, el hombre podía gozar de su usufructo, pero no enajenarla porque de lo contrario se abriría la puerta para "procurar lo propio y menospreciar lo común que es de los pobres" (Cfr. Silvio Zavala, La utopía de Tomás Moro en la Nueva España, México, Porrúa, 1937, p.8).

Los varones debían aprender, desde la niñez, algún oficio útil a la comunidad (tejedor, herrero, carpintero, etc.) Al trabajo se incorporaban también las mujeres en oficios considerados propios de su condición; los niños, por su parte, debían realizarlo "a manera de regocijo, juego y pasatiempo" (Ibid., p.9) y las niñas aprendían oficios femeniles. El trabajo era tenido por D. Vasco como una necesidad prioritaria y su organización garantizaba la distribución equitativa de sus productos "de manera que ninguno padezca en el hospital necesidad" (Ibid., p.10). Esta ética del compartir, que está a la base de la obra humanizadora de D. Vasco, remite al modelo de iglesia que él desea para el Nuevo Mundo y encuentra su inspiración en la primitiva comunidad cristiana (Hechos 2, 42-47). (Para mayor abundamiento véase José Aparecido Gómes Moreira, Conquista y conciencia cristiana; el pensamiento indigenista y jurídico teológico de Don Vasco de Quiroga, México, Ediciones ABYA-YALA-(C/HAMI, 1990, sobre todo el capítulo VI).

Situado en una perspectiva utópica de rechazo al modo de comunicación realmente existente hoy, signado, como se expuso anteriormente, por su carácter monológico, asimétrico y heterónomo, quisiera entender la comunicación, de acuerdo a los alcances semánticos y antropológicos del concepto,

Otro elemento humanizador en el ejercicio utópico de los pueblos-hospitales fue, sin duda, el carácter de las leyes que debían normar la vida interna de los mismos. Se trataba, en este caso, de una legislación que se adaptara "a la calidad y manera y condición de la tierra y de los naturales de ella" (Ibid., p.22) de forma que a éstos no les resultaba extraña, sino que era asumida como un medio para facilitar la convivencia y asegurar la sobrevivencia de la comunidad. Pero la satisfacción de las necesidades de todos y la convivencia armónica garantizada por las leyes mandaba también la participación de todos en los asuntos públicos. Don Vasco abandona la idea de Moro sobre los Concejos de la isla de Utopía y retoma para los pueblos-hospitales la institución de los Ayuntamientos, ubicándose así en la línea de lo mejor de la tradición española. Confiaba en la capacidad de los indios para gobernarse por sí mismos. Y en los hospitales los españoles cumplían sólo una función de tutela y de protección. Por procedimientos de votación secreta los adultos de los pueblos-hospitales elegían periódicamente a los principales y regidores. Don Vasco murió el 14 de marzo de 1565. Su obra, realizada en un contexto de capitalismo naciente y pre-industrial, lo trasciende y ha puesto de manifiesto la eficacia de su imaginación creadora y organizadora, cuando ésta va acompañada de una firme voluntad por realizar los sueños y las aspiraciones que, en este caso, derivaron en "comunidades ejemplares cuya permanencia se extendió... hasta el siglo XIX, cuando los azares modernizantes del país dieron al traste con ellas" (Cfr. Enrique González Pedrero, La riqueza de la pobreza, México, Joaquín Mortíz-SEP (Segunda serie de lecturas Mexicanas, No. 17), 1985, p. 117. De esta obra hay edición más reciente).

- ** La experiencia utópica impulsada por el ingeniero Albert Kinsey Owen en Topolobampo, Sinaloa, forma parte del gran movimiento de reforma social registrado hacia 1850 en Estados Unidos que contaba entonces con 23 millones de habitantes. La más amplia de esas comunidades estaba formada por 6 mil personas y la más pequeña por nueve (Cfr. Lisolotte y O.M. Ungers, *Comunas en el Nuevo Mundo 1740-1971*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978, p.8). Dentro de la amplia gama de comunidades utópicas existían diversas tendencias en cuanto a ideología, filosofía social, organización de la propiedad y de la producción, así como en lo relativo a las relaciones interpersonales de sus miembros. En muchas de ellas se intentó rescatar las formas de vida asentadas en los valores y lazos naturales que impulsan a los hombres a vivir comunitariamente: la familia, el trabajo, la ayuda mutua, etc. Convencido de que la organización capitalista de la sociedad funcionaba sobre la base de la explotación del trabajador y que el desarrollo industrial tendía a disgregar los grupos humanos, A.K. Owen se propuso realizar

como un proceso de relación recíproco bi o multidireccional y, por tanto,

una experiencia de vida comunitaria que tuviera como principio ético nuclear, la sustitución de la competencia capitalista mediante la equidad por la que cada trabajador recibiría los bienes correspondientes en justicia por su trabajo. Pensaba que este principio podría ser realizable sólo en pequeñas comunidades que permitieran la asociación libre de sus miembros. Organizó entonces la Credit Foncier Company que él definía como "una organización de hombres y mujeres que asocian sus vidas, trabajos, habilidades, talentos y créditos, para asegurar para ellos y sus hijos, empleos agradables y seguros, alimento sano, ambiente atractivo y limpio, facilidades de progreso, instrucción adecuada, entretenimientos culturales, trato amable en las enfermedades, atención en la ancianidad y seguridad en todo tiempo, en todo lugar y en toda clase de circunstancias" (Cfr. A.K. Owen, Extracts from newspaper exploratory of Credit Foncier Company, New York, the Credit Foncier, 1887, p.11).

Para lograr estos objetivos propuso el sistema de cooperación integral en el que resumía, en su opinión, los aciertos de la humanidad y que estaba basado, entre otros, en los siguientes principios: La propiedad de la tierra y de los recursos naturales deberían ser de propiedad comunitaria y los particulares sólo podían recibir de ellos el beneficio de su uso; las personas mayores de veinte años debían recibir formación y adiestramiento profesional y el proceso educativo debía incluir la realización de algún trabajo de beneficio común, de acuerdo a la capacidad de los educandos; estaba abolida toda actividad que implicara servidumbre para con alguna persona; los funcionarios de la administración pública deberían ser elegidos democráticamente; había libertad de expresión, la comunidad debería disponer de medios eficientes para la comunicación y no podían publicarse críticas al gobierno o a particulares sin la firma del autor. El 17 de noviembre de 1886 llegó a Topolobampo el primer grupo de colonos y decidieron llamar al lugar Ciudad del Pacífico; estaba integrado por 22 adultos y 5 menores. En enero de 1887 llegó el segundo grupo con 30 personas, pero rehusaron integrarse a la comunidad y poner en común sus provisiones. El 17 de diciembre de 1890, un tercer grupo de 166 colonos encabezados por el empresario y luchador social Christian B. Hoffman, se integró a la colonia. La vida interna de la comunidad no estuvo exenta de dificultades; las relaciones entre sus integrantes no siempre fueron armónicas sobre todo a medida en que se iban integrando nuevos colonos no imbuidos del altruismo y entusiasmo de los pioneros. El periódico de la colonia permaneció en poder del grupo fiel a Owen quien se negó a publicar las opiniones de los disidentes.

La experiencia utópica de Topolobampo tuvo una duración efímera de 10 años (1886-1896). A fines de diciembre de 1886 su población ascendía a 418 personas de las cuales regresaron a Estados Unidos 74, otras 10 desertaron y 7 fallecieron. Durante los diez años de vida de esta experiencia pasaron por ella 1245 personas en busca de una vida libre de las presiones del capitalismo que se imponía con fuerza en su país de origen.

co-participativo⁺, que para su realización requiere necesariamente de algunos elementos que la hagan posible y que, con las limitaciones que se quiera, se encuentran enunciados y verificados, en los tres casos de ejercicio

*** Al finalizar el siglo XIX se llevó a cabo en Brasil la política de colonización y, en 1888, la supresión de la esclavitud. El país requería de mano de obra y volvió su mirada a Europa en donde los trabajadores encontraban dificultades para lograr una vida digna. El emperador Pedro II se interesó en el proyecto que Giovanni Rossi exponía en su opúsculo *Il commune in Riva al Mare*, en el que describía "una hipotética experiencia anarquista en un país americano" (Cfr. Newton Stadler de Sousa, *O anarquismo da Colônia Cecilia*, Rio de Janeiro, Editora Civilizacao Brasileira, 1970, p. 21) y le brindó oportunidades para que la llevara a cabo en la provincia del Paraná. En abril de 1890 llegó al lugar el primer contingente de inmigrantes del norte de Italia (intelectuales, obreros y campesinos) que, alentados por el agrónomo Giovanni Rossi, formarían el núcleo de la Colonia Cecilia, nombre dado en homenaje a un personaje de novela histórica que él mismo escribió. A finales de ese año un segundo grupo de 15 personas, procedente de Parma, reforzó la colonia. Llegados al lugar, el grupo decidió construir habitaciones colectivas para los solteros y casas pequeñas para los casados que así lo prefirieron. El trabajo sería libre y sus productos comunes, lo mismo que el dinero. El ideal de vida sería la abolición de la propiedad privada, el amor libre, el respeto al hombre, la vida sencilla y el gusto por las artes. En la primera de las grandes asambleas —señala Stadler de Souza— "se estableció el postulado de la solidaridad cooperativista, en que todo era de todos, excepto los bienes supremos de la vida y de la libertad individual no abdicables en favor de cosa alguna, debiendo todo servir a todos, a cada uno de los individuos, aisladamente, en una reciprocidad de deberes y obligaciones no constreñidos, sino fijados espontáneamente" (Cfr. *Ibid.*, p. 89).

El contacto permanente con la naturaleza sensibilizaba a los miembros de la colonia. Las relaciones cotidianas y el adoctrinamiento ponían de manifiesto el debate, la discusión, la polémica, mismas que se reflejaban en los periódicos editados por inmigrantes italianos: *Il Lavoratore*, *Corrieri D'Italia*, *L'Italia*, *Il Monitor del Paraná*, *Il Diritto Libertaralo*. El escaso flujo migratorio a la colonia, la dificultad de los profesionales calificados para realizar tareas rurales, el robo de toda la producción por un miembro de la colonia, la imposibilidad de sus integrantes para sustraerse a los acontecimientos del mundo exterior, fueron factores que desencadenaron el desaliento al interior de la colonia. El desaliento trajo consigo la desintegración de esta experiencia anarquista. Algunos de sus integrantes re-

+ Me adhiero a la propuesta de Paulo Freire acerca de que en la comunicación se da una co-participación de sujetos, pues de lo contrario, "un sujeto estaría (o está) transformando, al otro, en paciente de sus comunicados" (Cfr. Paulo Freire, *¿Extensión o comunicación? la conscientización en el medio rural*, México, Siglo XXI Editores, 1975, p. 75).

utópico aludidos anteriormente. Cuatro son, al menos, los elementos de contexto recuperados por el ejercicio utópico latinoamericano que forman parte ya, al menos como aspiración, de la tradición cultural de estos países y cuya realización y vigencia sigue siendo indispensable para la satisfacción de las necesidades de todos y, entre ellas, de la necesidad de una comunicación dialógica, simétrica y libre.

Los elementos mencionados son: a) el rescate de las formas de vida comunitaria frente al desbordado individualismo propiciado por las relaciones sociales de producción capitalista, b) la posesión comunal de la tierra y el trabajo como necesidad para el desarrollo individual y comunitario, fuente de felicidad y de cooperación y no de alienación y explotación, c) la incorporación de todos, en particular de la mujer, a la comunidad, en un plano de igualdad de derechos y deberes, según sus capacidades, y d) la tendencia a adoptar un régimen de democracia participativa como forma de gobierno en el que todos tuvieran iguales oportunidades.

Conviene detenerse en cada uno de estos elementos de contexto, siempre presentes en el ejercicio utópico aunque no siempre alcanzados cabalmente,

gresaron a Europa y se involucraron en tareas de carácter intelectual y otros hicieron lo mismo en Brasil o se contrataron en otros empleos. Rossi mismo se dedicó al magisterio en Itaquari y de 1897 a 1905 desempeñó el cargo de director de la Escuela Agronómica de Rio Dos Cedros. La desorganización total de la Colonia Cecilia se presentó a fines de 1893 a raíz del saqueo de la misma por el ejército gubernamental: unos se alistaron en el Batallón Italo-Brasileño en favor de la revolución republicana y al finalizar ésta, en marzo de 1894, retornaron a la colonia, pero al encontrarla en agonía, terminaron por integrarse al resto de la sociedad brasileña. Otros, más tarde, se sumaron al incipiente movimiento sindical y gremial. La presencia de la Colonia Cecilia resultó positiva, pues a pesar de sus logros limitados, contribuyó a afirmar valores culturales como la dignificación del trabajo, de la paz, de la solidadaridad y por el permanente estímulo de sus miembros al debate.

pues bajo su consideración es dable pensar en, o inferir, formas particulares de relación humana, y por ende de comunicación, dentro de esas comunidades, cuyo rescate y revalorización puede servir de guía e impulso en las búsquedas actuales de prácticas de auténtica comunicación que den respuesta y satisfacción a las necesidades de comunicación de los individuos, grupos y sectores de clases sociales que así lo demanden.

En las diferentes expresiones del ejercicio utópico histórico latinoamericano la primera constante que aparece es la tendencia de sus promotores a remitirse a la confianza en la naturaleza del ser humano. Esta tendencia parte de la convicción de que si el ser humano se rige por los solos principios de la naturaleza, es posible atenuar los problemas entre los hombres y hacer viable la vida en común. Las experiencias utópicas han intentado, en efecto, rescatar las formas de vida, de producción y de relación interhumana fincadas en valores y lazos naturales que impulsan a los hombres a vivir y producir comunitariamente: la familia, el trabajo, la ayuda mutua, etc.

Frente al naciente capitalismo mercantil, Vasco de Quiroga argumentaba que los pobladores de América "a natura tienen"⁶⁷ la simplicidad, humildad, paciencia y obediencia, por lo que "bienaventurados ellos si se les acertare a dar y diere orden en que se sustenten y se conserven así cuanto al cuerpo... como en las cosas de la fe, de manera que no pierdan esta su buena simplicidad, ni se les convierta en malicia nuestra"⁶⁸. Giovanni Rossi, por su parte, cuando hubo de enfrentarse al problema de conciliar dos o más libertades individuales argumentaba también que para ello contaba "con la naturaleza, aliada a la razón y al buen sentido, con la confianza en la pureza de sentimientos de sus compañeros... con el trabajo y el permanente diálogo"⁶⁹.

El énfasis que han puesto las diversas experiencias utópicas en las

67) Silvio Zavala, *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España*, México, Porrúa, 1937, p. 20.

68) *Ibid.*, p. 20.

69) Newton Stadler de Sousa, *O anarquismo da Colônia Cecília*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1970, p. 38.

formas de vida sustentadas en los lazos y vínculos naturales, coinciden, por otra parte, con la forma tradicional de vida, de producción y de organización de los indios y campesinos de América que, a quinientos años de la invasión, tiene su raíz en "la comunidad, la propiedad comunitaria, el trabajo comunitario, la vida compartida, y tiene a la solidaridad por centro"⁷⁰.

Cuando en Europa se empezaba a reivindicar los derechos del individuo, Vasco de Quiroga se retrotrae a las acciones disgregadoras del nuevo orden y alentado por la Utopía de Moro concibe como posible de realización su sueño de ofrecer a los indios de América "alguna buena orden de república y política"⁷¹ y ajusta sus pueblos-hospitales a las condiciones que descubre en los indios.

Los valores comunitarios se extienden también a las formas de propiedad de la tierra y del trabajo y los tres casos de ejercicio utópico aquí mencionados adoptan la propiedad comunal de la tierra como alternativa a la tendencia concentradora de la misma, tendencia implícita en la dinámica misma del capitalismo. Si Quiroga advierte que "no se podría por largo tiempo sustentar, ni conservar esta Hospitalidad... apropiándolo cada uno para sí lo que pudiese, y sin cuidado de sus próximos, como es cosa verosímil que sería, y se suele hacer por nuestros pecados, y por falta de semejante política y concierto de República, que es procurar lo propio y menospreciar lo común que es de los pobres"⁷², R.K. Owen declara en sus principios de Cooperación Integral que la tierra y los recursos naturales son de propiedad común y que los particulares sólo pueden disponer de su uso⁷³, en tanto que G. Rossi se negó a hacer gestiones para medir, transferir dominio o cualquier relación jurídica con la propiedad⁷⁴.

En esto nuevamente, el ejercicio utópico histórico latinoamericano ha resistido, desde la práctica, a la forma de posesión individual de la tierra propugnada por el capitalismo. Mirando a las posibilidades de futuro de

70) Eduardo Galeano, "Apuntes sobre la memoria y el fuego", en *La Jornada Semanal*, (Nueva Época), México, No. 55, 1o. de julio de 1990, p. 23.

71) Silvio Zavala, Op. cit., p. 21.

72) *Ibid.*, p. 8.

73) Sergio Ortega Noriega, *El Edón Subvertido*, México, SEP-INAH, 1978, p. 89.

74) Newton Stadler de Sousa, Op. Cit., p. 38.

la sobrevivencia humana, y a riesgo de aparecer como un movimiento reaccionario, el ejercicio utópico en América Latina ha optado por la forma tradicional de los indios y campesinos, forma de propiedad comunal que, a pesar de todos los embates, ha logrado sobrevivir hasta hoy. En esa línea, aunque por otros medios, Antonio Conselheiro, en Brasil, y Emiliano Zapata, en México, en cuya lucha por la defensa de la tierra se mezcla la protesta social con la religión popular, son símbolos utópicos de la resistencia a los afanes modernizantes que demandan la abolición de la propiedad comunitaria. La tenaz lucha por la tierra que han librado los sectores indios y campesinos de América Latina ante el despojo de que han sido víctimas, no podría explicarse si no es a partir de lo que la tierra significa para ellos no sólo como unidad productiva que garantiza la reproducción material sino como la expresión simbólica de la vida misma y de ahí su carácter sagrado.

La tierra es de todos y el hombre la hace producir mediante su trabajo para apropiarse de sus bienes. Bajo esa premisa, en el ejercicio utópico, el trabajo no ha de ser visto como tortura, sino como un medio para el desarrollo humano, y como actividad humana y humanizada no es realizado para competir con los otros, sino para cooperar con los otros, con miras a la satisfacción de las necesidades de todos. De ahí que para Don Vasco el ideal de vida "ordenada y feliz" sería posible de realizar cuando los hombres "de su trabajo se mantengan"⁷⁵ y por ello los niños debían realizar el trabajo "a manera de regocijo, juego y pasatiempo"⁷⁶, en tanto que en la experiencia de Topolobampo quedaba abolida toda actividad que implicara servidumbre o esclavitud hacia otro y se establecía el principio de equidad en el intercambio de un servicio por otro servicio equivalente. En esa forma de concebir el trabajo destaca la idea del hombre como un fin en sí mismo y no como un instrumento o medio para que unos pocos, valiéndose de otros, realicen sus propios fines.

Por otra parte, el ejercicio utópico precisa su intención utópica en la negación de la sociedad que privilegia a unos pocos y enfatiza como ele-

75) Silvio Zavala, Op. Cit., p. 12.

76) Ibid., p. 9.

mento prioritario a la comunidad. Esto comporta una filosofía social que ubica a todos los integrantes de la comunidad, sin distinciones, en un mismo nivel: varones y mujeres, niños, ancianos y minusválidos, con los mismos derechos y deberes, según sus capacidades. Esta idea apunta a la utopía de la igualdad de oportunidades para todos a partir de la superación de las relaciones de subordinación en razón de la edad, el sexo, el poder o el saber.

Finalmente, en conformidad con las aspiraciones anteriores estaba aquella que se refería a los aspectos organizativos de la comunidad y a su forma de gobierno. En general, al menos como tendencia, el ejercicio utópico se decide por las formas participativas de todos los miembros de la comunidad sin excluir a nadie. Reacio a adoptar e implantar en América los valores e instituciones europeos por considerarlos "manifestaciones decadentes de la edad de hierro"⁷⁷, Don Vasco se esforzó por crear estructuras legales originales, leyes que "se adapten a la calidad y manera y condición de la tierra y de los naturales de ella, de manera que ellos las puedan saber, entender y usar y guardar y ser capaces de ellas"⁷⁸. Y por lo que hace a la forma de gobierno de los Hospitales se remite a lo mejor de la tradición democrática de la España de su época, la institución de los Ayuntamientos. Por procedimientos de votación secreta, los habitantes de los Hospitales elegían periódicamente a los principales y regidores de los mismos. Los españoles, en la persona del rector, que era siempre un eclesiástico, cumplían sólo una función de tutela.*

Hacia ese objetivo de la participación de todos los miembros de la comunidad se orientaba también el ideal de la Cooperación Integral de la experiencia comunitaria de Topolobampo. En dicho proyecto cooperativo se propugnaba por un gobierno democrático de la comunidad en la que sus miembros

77) Ibid. p. 5.

78) Ibid. p. 22

* En el siglo XIX José María Luis Mora critica esa acción de tutelaje sobre los indios por considerar que con ello se contribuyó a reafirmar la idea de la inferioridad de éstos, que al ser tratados como menores requerían de medidas proteccionistas de la Corona española.

controlaran, rotativamente, la economía, la administración y los puestos públicos de la misma. Igual intención participativa aparece, y quizás con mayor fuerza, en la Colonia Cecilia en la que los asuntos delicados y de mayor trascendencia se remitían a la asamblea anarquista, la instancia de mayor peso en la toma de decisiones.

Aun en las reducciones del Paraguay se mantenían ciertas estructuras formales de raíz democrática: caciques, corregidores, regidores, alcaldes, si bien, como señala Suzanne Carter, "los deberes de estos funcionarios no están aclarados suficientemente, aunque es un hecho que los jesuitas gobernaban completamente dentro del sistema de estas reducciones, hasta el extremo de no enseñar a los naturales a hablar español y de guiar personalmente al través de las ciudades a los visitantes"⁷⁹.

Pero ciertamente, unos son los deseos y otros los resultados. En la práctica el régimen participativo no alcanzó siempre los niveles deseados. El prestigio, las habilidades, la ascendencia del líder, el temor y el respeto hacia alguno de los miembros de la comunidad, influían en la toma de decisiones y en la designación de las personas que deberían desempeñar determinado cargo. Los representantes de la autoridad no siempre estuvieron a la altura de los deseos formulados en los principios por los que se debería regir la comunidad. De todas formas, la aspiración de democracia participativa estaba ahí, en forma de principio, y no fue modificada a pesar de los resultados prácticos en contrario.

El énfasis que el ejercicio utópico pone en las formas de vida comunitaria, en el trabajo como actividad autónoma, en la igualdad de derechos y deberes de sus integrantes y en los cauces que abre a la participación, lleva a pensar en el ideal de una sociedad para todos, como una sociedad posible en la que las necesidades humanas de toda índole, entre ellas la necesidad de la comunicación, puedan ser satisfechas. Aunque en los tres casos de

79) Suzanne Carter, "Planes utópicos y conflictos epistemológicos", Revista Comunidad, Vol. 12, No. 62, México, UIA, 1977, p. 534.

ejercicio utópico aquí analizados, la comunicación no se hace explícita ni aparece como asunto prioritario, las medidas que se toman, los principios que se establecen y las normas que se adoptan en orden a desarrollar esos cuatro elementos de contexto, hace que éstos contribuyan a crear las condiciones para que la comunicación se desarrolle, al interior de esas comunidades utópicas, sobre la base del diálogo o la diásemia, de la simetría y de la libertad.

En referencia a las reducciones jesuíticas del Paraguay, Suzanne Carter afirma que "en virtud de que... las ciudades eran interdependientes y comerciaban libremente entre ellas, se puede suponer que existían redes de comunicación establecidas entre los nativos de diferentes ciudades"⁸⁰. Suposición razonable si se acepta que toda actividad de intercambio de productos materiales requiere de la comunicación como actividad que se lleva a cabo a través de productos simbólicos. Y si bien, como señala la misma autora, "la existencia de estas redes no puede determinarse por el registro histórico"⁸¹, ello no niega la existencia de las mismas en el caso que la autora analiza, como tampoco en los intercambios que se daban al interior de las tres experiencias utópicas aquí presentadas.

En el caso de la experiencia quiroguiana cada pueblo era autosuficiente y se especializaba en determinados productos que eran intercambiados por productos de otros pueblos, acciones que implicaba la comunicación entre sujetos que se movían en condiciones de simetría social; en el ideal de Giovanni Rossi, por otra parte, "el trabajo y el permanente diálogo"⁸² ocupaban un lugar importante como recurso para encontrar solución a los problemas de la Colonia Cecilia. Y A.K. Owen tuvo cuidado en asentar en los principios por los que debía regirse la Comunidad de Topolobampo que ésta debería disponer de medios eficientes para la comunicación y que en las publicaciones

80) *Ibid.*, p. 536.

81) *Ibid.*, p. 536.

82) Newton Stádlér de Sousa, *Op. cit.*, p. 38.

las críticas al gobierno o a particulares deberían aparecer siempre con la firma del autor. Topolobampo tuvo, en efecto, esos medios eficientes de comunicación en el semanario CFS que se publicó ininterrumpidamente, bajo la dirección de Marie Howland, durante los diez años de vida de la comunidad, aunque en sus páginas no siempre apareciera la comunicación como proceso dialógico, simétrico y libre, debido a las fuertes presiones internas y externas a que estuvo sujeta la comunidad y que dieron pie para que interviniera la censura contra las opiniones contrarias al líder.

Pero también en las acciones y actividades y acontecimientos que formaban el entramado de la vida cotidiana de la comunidad aparecía el modo de comunicación que se vivenciaba, o podía vivenciarse, al interior de esas comunidades. Una jornada humanizada de trabajo dejaba espacio para un tiempo libre también humanizado. La fiesta, el esparcimiento, recuperaban su sentido liberador en cuanto permitían la expresión de los sentimientos, emociones e ideas de los integrantes de la comunidad. Y todo ello no únicamente a través de la palabra y en los encuentros formales, en las asambleas donde se trataban los grandes asuntos, sino también en la simple conversación de amigos cuando "la austeridad de la vida de trabajo" se entreveraba "con reuniones de esparcimiento, como las veladas sabatinas en que los colonos daban alegremente al son de la música ejecutada por la banda de la familia Stanley"⁸³ o cuando "la seriedad cedía ocasión a los entretenimientos, a la risa fácil, al movimiento del cuerpo, al brinco ejecutado por los compañeros"⁸⁴.

También esa vida cotidiana, como "verdadera esencia de la sustancia social"⁸⁵ es parte de la historia de la comunidad. Si política, económica o aun ideológicamente cualquier o todo ejercicio utópico ha terminado en fracaso, en caso de que así haya sido, desde el punto de vista de la experien-

83) Sergio Ortega Noriega, Op. cit. p. 134.

84) Newton Stadler de Sousa, Op. cit., p.73.

85) Agnes Heller, Historia y vida cotidiana, Barcelona, Grijalbo, 1972, p. 42.

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

cia cotidiana en aquéllos que lo vivieron no necesariamente debió haber sido así. Clarissa Kneeland, una de las personas que vivió toda la experiencia de Topolobampo, escribía, cincuenta años después, a una amiga: "La colonia Credit Foncier de Topolobampo falló -Anita- pero no de manera tan terrible, terrible, terrible, como los Estados Unidos de América han fracasado... La colonia Credit Foncier fracasó y mi corazón sufre con su fracaso; mi alma aún canta con el recuerdo de su ocaso y de su gloria, y doy gracias a mi Padre Celestial porque yo fui, por algunos años y hasta el final, uno de sus miembros"⁸⁶.

Ortega Noriega, historiador de la comunidad de Topolobampo, al hacer el balance de esa experiencia señala que "los relatos de la Logia (uno de los asentamientos de la comunidad) están llenos de anécdotas personales y comunitarias que nos ponen en contacto humano con aquellos esforzados y laboriosos colonos, que si en lo económico no pudieron consolidarse a pesar de sus generosos esfuerzos, como comunidad humana alcanzaron alto grado de integración y su calor irradió a sus vecinos mexicanos"⁸⁷. Y en ese alto grado de integración como comunidad humana están imbricados el modo y los niveles de comunicación que pudieron haberse alcanzado a pesar de los hechos en contrario.

No se trata de idealizar las propuestas del ejercicio utópico y menos aún sus logros, pues mucho de ello ha quedado sólo en aspiración. Quienes se han empeñado en 'vivir la utopía' han resentido el peso de los condicionamientos individuales y sociales que reciben en la permanente interacción social. Los reclamos individualistas, las diferencias por motivos de saberes, prestigio, autoridad, etc. estuvieron siempre presentes y ello contribuyó, sin duda, al debilitamiento y a la ruina de la comunidad o al ejercicio sostenido de una comunicación auténtica. Con todo, si bien los resultados invitan a la cautela sobre un optimismo desbordado, los esfuerzos realizados han de provocar también, por relativos que hayan sido sus logros, un fortalecimiento del deber ser frente a lo que aún-no-es.

86) Clarissa Kneeland, *Letters to Anita*, Fresno Clarion 15 (XIII), 8 de abril 1940: p. 11.

87) Sergio Ortega Noriega, *Op. cit.*, p. 133.

La relatividad de los logros, imprimen a este tipo de ejercicio utópico histórico dos rasgos comunes: el carácter marginal de los grupos o comunidades que han adoptado ese estilo de vida y el carácter efímero de su existencia frente a la forma de organización social a la que han cuestionado no sólo teóricamente sino en la práctica. Ha significado, además, un modo de resistencia activa, propositiva y dinamizada por la esperanza que ha hecho explícita la voluntad de quienes se han involucrado en él de demostrar, en los hechos, la posibilidad de 'otras' formas de vida, de producción, de organización social y de relación interhumana. Por ello, por encima de su carácter marginal y efímero, la lección que ha dejado no es del todo desdeñable.

En este ejercicio utópico se precisa la intención utópica como negación y rechazo de lo existente, pero aparece también la propuesta de construir, sobre la marcha y con los hechos, la sociedad del mañana que sea capaz de satisfacer las necesidades de todos. Ironizado, ninguneado, por considerarlo fracasado, muestra al menos su validez como 'herejía' que reniega "del sistema de valores imperantes y de la ideología dominante en un momento determinado"⁸⁸. Frente a las fuerzas de la inmovilidad, sus propuestas y lecciones siguen, por ello, teniendo vigencia. La sociedad actual presencia el surgimiento de nuevos colectivos emparentados con ese ejercicio histórico de la utopía. Se agotan, pues, algunas formas de utopías, pero la función utópica no puede ser relevada como impulso esperanzador de la historia porque "cuando los oasis utópicos se secan, se difunde un desierto de trivialidad y de desencanto"⁸⁹.

Por el contrario, cuando el hombre es considerado como el fin máximo del hombre, preocupación y aspiración que constituye el telón de fondo del ejercicio utópico, la visión sobre la vida y sobre el mundo y su historia se ensancha. El hombre se concibe a sí mismo como un ser capaz de desplegar

88) Amadeo Bertolo, citado por Fernando Ainsa, Op. cit., p. 63.

89) Jürgen Habermas, "El fin de una utopía", en La Jornada Semanal, México, Año uno, No. 23, domingo 25 de febrero de 1985, p. 3.

sus potencialidades si cuenta para ello con un tipo de organización social que lo permita. Organización social, por otra parte, que él mismo ha de crear y cuyo anticipo quiere ser el ejercicio utópico. De ahí la insistencia de los promotores de éste por recuperar, ahí donde se han perdido, o por mantener, ahí donde existan, las formas de vida comunitaria humanizada, el trabajo como actividad autónoma, la igualdad social y la participación de todos que, como elementos humanizados y humanizadores, permitirían también relaciones de auténtica comunicación.

Ninguna de las grandes utopías ha traído consigo la respuesta y la solución definitiva a los problemas de la humanidad. La duda y la incertidumbre están por doquier. Dejarse impregnar hoy por la función utópica parece ría una temeridad. Pero una cosa es cierta. No se puede vivir dignamente en la parálisis. Menos en América Latina, continente en el que todo, o casi todo, está por hacer.

El pensamiento y las prácticas de ese ejercicio utópico histórico aquí revisado forma parte ya de su herencia cultural. Los llamados actuales Movimientos Sociales recogen esas herencias y las plasman, profundizándolas, en sus planteamientos y demandas, y las dotan, cada uno desde su pro pia problemática sectorial, de nuevos y radicales contenidos utópicos. Estas nuevas formas de entender y vivir la utopía es el objeto de las siguientes reflexiones.

2.2. Comunicación y movimientos sociales en América Latina.

Tres hechos, entre otros, de proyección continental, recogen, en el si glo XX, la intención utópica en América Latina y sirven de nexo, desde nuevas perspectivas, entre el ejercicio utópico histórico del siglo XIX y las formas de entender e ir realizando la utopía. Las revoluciones mexicana, cubana y nicaragüense condensan, en sus respectivos momentos y especificidades, la necesidad de negación de la sociedad presente y las aspiraciones comunes de los pueblos latinoamericanos de afirmar la posibilidad de una sociedad para todos.

Las tres revoluciones aludidas tuvieron una marcada orientación de clase aunque el sujeto central de la acción política haya sido un sector pluriclasiista en el que destacaba, por otra parte, el campesinado con sus demandas de solución al problema de la tierra: la revolución debía rescatar y hacer efectiva la propiedad comunal y el trabajo comunitario de la tierra. El caso del zapatismo es aquí paradigmático, pero otro tanto podría decirse de la organización en cooperativas en el caso de las revoluciones cubana y nicaragüense. La exigencia de esas demandas se dio, por otra parte, no sólo a través de las armas, sino también por la vía de los hechos. Prueba de ello fueron el establecimiento de la Comuna de Morelos*, inspirada en un milenarismo guadalupano, con sus reivindicaciones de la tradicional comunidad democrática y, en el caso de Cuba y Nicaragua, la repartición y ocupación de tierras y su organización en cooperativas.

Ninguno de estos hechos revolucionarios partió de la nada en cuanto a sus contenidos utópicos. Sus ideas motrices tomaron su origen de las necesidades materiales no satisfechas en su sociedad, pero también de la tradicional resistencia india, mambisa y campesina contra el sistema colonial, la oligarquía terrateniente y, en sentido más amplio, contra el imperialismo.

* En opinión de Adolfo Gilly "los zapatistas crearon en su territorio una sociedad igualitaria, con un igualitarismo de raíz campesina y colectiva muy diferente de la utopía individualista de la 'democracia rural'" (Cfr. La revolución interrumpida, México, El Caballito, 1971, p. 246).

Es un "anhelo sustancial de justicia"⁹⁰ el que carga a este 'ciclo revolucionario' de significados de intención utópica.

Quizás el concepto que liga los elementos utópicos de este "ciclo revolucionario" con las utopías indo y latinoamericanas sea el de la autoctonía. Y lo autóctono en América Latina no hace ya referencia sólo a lo indígena, sino también a aquellos factores étnico-raciales, culturales e ideológicos que conforman al hombre latinoamericano como, en palabras de Bolívar, una "especie media"⁹¹. Esta mezcla de elementos confiere a lo autóctono no un "carácter peculiar"⁹² que proporciona a cada país los instrumentos adecuados para "hacer la crítica de su vida pasada"⁹³ y para crear "su vida nueva"⁹⁴. Pero la autoctonía en este sentido no es, en modo alguno, una fuerza centrípeta que obligue a los pueblos latinoamericanos a cerrarse en sus particularidades, sino una fuerza centrífuga en tanto considerada "como fundamento de la universalidad"⁹⁵.

La autoctonía de los movimientos revolucionarios en cuestión se nutre así, básicamente, de las ideas y prácticas de intención utópica generadas en su respectivo país, pero como parte de la realidad más amplia que es América Latina con sus "utopías magnas", para sí, sin olvidar la influencia que recibieron de las utopías del cristianismo social, del socialismo utópico y marxista y del anarquismo*.

90) Cintio Vitier, *Ese sol del mundo moral*, México, S.XXI Edit., 1975, p.190.

91) Simón Bolívar, "Carta de Jamaica", en *Latinoamérica: cuadernos de cultura latinoamericana*, No. 1, México, UNAM, 1978, p. 17.

92) Pedro Henríquez Ureña, "la utopía de América", en *Latinoamérica: cuadernos de cultura latinoamericana*, No. 25, México, UNAM, 1978, p.6.

93) *Ibid.*, p. 5.

94) *Ibid.*, p. 5.

95) Cintio Vitier, *Op. cit.*, p. 8.

* Cristian Ferrer Ioro sugiere que la idea de autogestión "es descendiente directa y albacea actual aunque modernizada de las experiencias utópicas del socialismo consejista y libertario" (Cfr. C.Ferrer Ioro, "Autogestión: filosofía de la libertad y práctica de la autonomía", en *Comunidad*, Estocolmo-Montevideo, 4/5:88, Nov.-Dic. pp.6-12) del siglo XIX. De la misma manera considero que los diferentes ejercicios utópicos del siglo XIX influyen en los contenidos utópicos de este "ciclo revolucionario" aun cuando cambien sus formas de ejercicio. Las cuatro constantes del ejercicio utópico latinoamericano reseñadas antes siguen siendo planteadas y ejercidas, a su modo, en el ejercicio utópico actual.

Este "ciclo revolucionario", quizás todavía inconcluso, ha sido fuente, por otra parte, de un discurso político y éste, a su vez, de una práctica política, que se ubica en lo que Cerutti llama horizonte utópico en tanto presenta alternativas "que se proponen como lo axiológicamente deseable, como lo nuevo, el cambio, la transformación ineludible"⁹⁶. El discurso y la práctica políticos que se desprenden de estos tres jalones de la historia latinoamericana se tornan, por lo demás, radicales, en la medida en que demandan la distribución justa de los bienes materiales, pero también, y con la misma fuerza, la distribución equitativa de los bienes del espíritu*. De ahí la exigencia de democracia participativa que brinde, a todos, los bienes necesarios para una vida digna y el acceso a la toma de decisiones en cuanto a la organización de la sociedad y de sus procesos productivos .

La consecución de esos objetivos utópicos requiere de la recurrencia a instrumentos adecuados que garanticen, a todos, la satisfacción de esa radicalidad. Para el caso de la revolución mexicana, Pedro Henríquez Ureña señalaba, entre esos instrumentos, la cultura, pero no la alta cultura, sino "la cultura social, ofrecida y dada realmente a todos y fundada en el trabajo: aprender no es sólo aprender a conocer sino igualmente aprender a hacer"⁹⁷, y el nacionalismo, pero no sólo el nacionalismo político, sino el nacionalismo espiritual, "el que nace de las cualidades de cada pueblo cuando se traducen en arte y pensamiento..."⁹⁸.

En esa misma tesitura de radicalidad, y más todavía, se desarrolla la intención utópica de la revolución cubana que sin dejar de ser martiana avanzó hacia el socialismo en un afán por construir una sociedad para todos. De ella escribía Cintio Viter a mediados de los años setenta: "Para

* La acción educativa y cultural de Vasconcelos en el caso de la revolución mexicana y las campañas de alfabetización y la revaloración de la cultura popular, después del triunfo de las revoluciones cubana y nicaragüense, son muy elocuentes al respecto.

97) Pedro Henríquez Ureña, Op. cit., p. 7.

98) Ibid., p. 7.

la revolución triunfante el bien es el bien común, comunitario; hacer el bien es hacer lo que es bueno para la comunidad, no abstracta sino viviente, formada por individuos que se realizan en cuanto contribuyen desinteresadamente a la realización de los otros; pero no sólo a la realización como satisfacción actual, aunque también a ese nivel se produce una hermosa sorpresa: crear bienes materiales, de cualquier clase que sean, se convierte ahora en una actividad moral. Sin embargo, la satisfacción, incluso de las necesidades de aprendizaje o culturales, no constituye un fin en sí misma, sino el presupuesto para servir* de un modo cada vez más lúcido y activo a los otros, a todos"⁹⁹.

Y de la última revolución triunfante en esta "magna patria", de la que habla P.H. Ureña, la revolución nicaragüense, se desprenden también los sueños y la lucha misma cargados de significados de intención utópica. Se sueña y se lucha pensando en una sociedad democrática en la que sea posible el amor y la libertad para todos. Sobre la marcha se va destruyendo "lo viejo" que mata y se aspira a construir "lo nuevo" que da vida. Y así, en referencia al Comandante Carlos Fonseca Amador, el pueblo empezó a cantar:

Quando los affiches del tirano/ sean insepultas huellas de la escoria/
cuando los traidores y cobardes/ sean referencia de una vieja historia/
las generaciones venideras/ de la Nicaragua libre y luminosa/ van a recordarte eternamente/
con tu carabina disparando aurora.

O bien las aspiraciones supremas expresadas en el poema Cuando Venga la Paz, en el que se señala:

Quando sea el poder/ de obreros y campesinos/ nos podremos querer,
amor/ con plena libertad/ Viviremos en paz/ amor, en la montaña/ vamos a envejecer/
cargados de vida/ viviremos en paz/ viviremos felices/ ¡pueblo libre, por fin!/
como siempre soñamos.

* subrayados míos.

99) Cintio Vitier, Op. cit. p. 191.

¿Sueño o realidad las imágenes que suscitaron en su momento estos hechos con los que se ha querido refundar la sociedad sobre nuevas bases? Tal vez las dos cosas a la vez porque, en medio del acoso y de las limitaciones, se va avanzando hacia lo nuevo que no acaba de llegar. Con todo, los anhelos de justicia se van haciendo concretos. El pueblo, como actor social heterogéneo, va aprendiendo a reclamar derechos, a asumir responsabilidades, a brindar solidaridades y relacionarse con formas nuevas en la calle, en la fábrica, en el sindicato, y hasta en el hogar y en la iglesia. La revolución triunfante, o en el mismo proceso de lucha, se va haciendo de sus medios de información/comunicación para educar política e ideológicamente al pueblo. Lo viejo que muere y los gérmenes de lo nuevo ha sido recogido por las diversas manifestaciones de la cultura popular. La tradición oral, la poesía y la música, las artes plásticas y visuales, la cinematografía y el video registran esos hechos que anuncian, y empiezan a realizar, sobre la marcha, la nueva sociedad para todos.

El triunfo de este ciclo revolucionario no fue, ciertamente, la traducción puntual de una sola clase social aunque el énfasis del mismo se haya puesto en la opción de clase. Otros hechos revolucionarios del mismo signo ideológico tuvieron lugar en otros países del área. Unos y otros despertaron, en su momento, la esperanza y movilizaron los espíritus. Su suerte histórica ha sido diferente, y sus logros concretos han resultado insuficientes en relación a sus propósitos originales. Con esa insuficiencia se sepultaron muchas utopías, pero no la función utópica que, desde la década de los sesenta, empezaba a manifestarse en otras direcciones y a hacer surgir nuevos actores sociales.

En el largo período del ciclo revolucionario latinoamericano lo que está en juego como preocupación prioritaria es la utopía de la democracia y el papel que en ella debía desempeñar el Estado en relación con la sociedad. Con excepción de México, en donde el Estado populista se extiende hasta los años ochenta, en el resto de los países de la región éste empezó a ser sustituido, en forma por demás violenta, a partir de los sesenta, por el Estado neoliberal controlado por regímenes burocrático-autoritarios.

Si en aquél quedaba un margen para el ejercicio de la política mediante la participación pluriclasista y para el gasto social, en el Estado neoliberal se cancelan esos espacios políticos y las instituciones de participación pública, y se restringe el gasto social.

El tránsito del Estado populista al Estado neoliberal incidirá en forma determinante en el surgimiento de nuevos sujetos sociopolíticos y en las formas de acción que emprenderán para construir sociedades democráticas. Esta "franca entrada en la etapa neoliberal de aquellos países no tuvo como correlato un fortalecimiento de la acción clasista por parte de los sectores asalariados o respuestas masivas desde lo propiamente popular. En lugar de las amplias identidades socio-ocupacionales y las organizaciones políticas o sindicales correlativas, las formas de participación política tendieron a buscar canales más restringidos y basistas"¹⁰⁰.

Entran en crisis, así, las tradicionales formas de organización ciudadana y la representación política, y aparecen las "nuevas sociabilidades", en las que la acción sociopolítica adopta la forma de a) identidades restringidas orientadas a "la solución de problemas más cercanos a la vida cotidiana"¹⁰¹ más gradualistas, desideologizadas, y democráticas y, b) "apoyo irrestricto a una figura todopoderosa", entre cuya figura y la del poblador "no existen mediaciones partidistas, sindicales, unionistas, clasistas, etcétera"¹⁰².

Estas fuerzas sociales constituyen, en conjunto, lo que se ha dado en llamar Nuevos Movimientos Sociales a los que Alain Touraine ha definido como "las acciones colectivas orientadas hacia el control social de los recursos culturales centrales en un tipo societal específico"¹⁰³. De acuerdo a la tipología de Melucci, algunos movimientos de este tipo ponen el acento en la reivindicación de derechos en cuanto a la redistribución de recursos; otros están marcados por el carácter político de su lucha por el de-

100) Sergio Zermeno y Aurelio Cuevas, presentación al libro *Movimientos Sociales en México*, México, UNAM, 1990, p. 8.

101) *Ibid.*, p. 16.

102) *Ibid.*, p. 16.

103) Alain Touraine, *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*, Suiza, PREAIC-DII, 1978, p. 44.

recho a la búsqueda y utilización de mecanismos de participación que garanticen el acceso a la toma de decisiones políticas y, finalmente, hay también movimientos de carácter clasista cuando su acción se dirige prioritariamente al logro del control y dirección de los medios de producción social¹⁰⁴.

Con todo, sobre esas causas que originaron el surgimiento de esos nuevos sujetos sociales está el problema irresuelto entre capital y trabajo que ha inspirado por más de un siglo la gran utopía del trabajo autónomo y que ha acelerado, también en América Latina, la aparición de otros problemas y necesidades inherentes al desarrollo del capitalismo industrial. Estos problemas atañen no sólo a la posibilidad de existencia de la especie humana: hambre, enfermedades, analfabetismo, guerra, deterioro ambiental, sino también a la posibilidad de realización de su esencia, de su ser. Lo primero se da en la medida en que a mayor creación de riqueza material y mayor acaparamiento por parte de unos pocos individuos y países, corresponde de menor distribución equitativa de esa riqueza y, por tanto, menor capacidad y voluntad para satisfacer las necesidades sociales básicas de la población total, particularmente en la población del Tercer Mundo. Lo segundo se presenta porque el capitalismo, por su dinámica misma, se ha evidenciado como un sistema social basado en relaciones de dominio y subordinación que, sacralizando el mercado, pasa por encima de lo específicamente humano: el trabajo, la socialidad, la conciencia, la universalidad y la libertad.

Esa heterogeneidad de problemas y necesidades que se ha acentuado en el capitalismo industrial: económicos, políticos, ecológicos, de género, de etnia, de nacionalidad, etcétera, y que van más allá de los conflictos puramente de clase, son como el telón de fondo de la aparición de esa multiplicación también heterogénea de sujetos y actores sociales que enfrentan a aquéllos desde utopías específicas, dependiendo de las necesidades

104) Alberto Malucci, "La teoría de los movimientos sociales", en *Estudios Políticos*, México, No. 2, Vol. 5, abril-junio de 1986, p.74-75.

sentidas, y por tanto reales, por cada individuo, grupo, sector o clase sociales. En América Latina estas nuevas fuerzas sociales vienen ejerciendo, a partir del decenio de los sesenta, una acción colectiva, radical y autonómica, opuesta a la acción aislacionista, alienante y de subordinación y explotación propiciada por el capitalismo.

Desde esa variedad de acciones, la utopía de la lucha contra el trabajo heterónimo no desaparece, al menos en las sociedades del Tercer Mundo, pero se fracciona, por así decir, en utopías específicas de cada movimiento y éstas confluyen, a su vez, en un gran objetivo común. En esta "suma creciente de voluntades"¹⁰⁵ existe la tendencia a considerar que los problemas de cualquier índole a que se enfrenta hoy la sociedad mundial, y en particular América Latina, podrían tener una solución racional, y por ello humana, sólo dentro de los marcos de la democracia, aunque se asume que la democracia no sea necesariamente una panacea a los mismos.

La necesidad de la lucha por la democracia convierte a ésta en la gran utopía posible y sirve de marco orientador de esa acción colectiva, radical y autonómica que, en la medida en que apunta al futuro, está dotada de una intención utópica en cuanto negación de lo malamente existente y representación de la sociedad deseable.

Los enunciados anteriores nos llevan a hablar del papel que han venido desempeñando los llamados Nuevos Movimientos Sociales en esas búsquedas e ideas sobre nuevos modos de asociación, de convivencia y de relación humanas, mismos que llevan implícitas ciertas formas alternativas de comunicación más que una comunicación alternativa, entendida ésta como un enfrentamiento directo y violento, aunque siempre en desventaja y marginal, con el Goliat de los medios. Las siguientes reflexiones están orientadas al análisis de las posibilidades de una comunicación otra que ofrece esa triple vertiente de la acción de los nuevos movimientos sociales.

105) César Delgado Ballesteros, presentación de Acta Sociológica, México, UNAM, vol. VIII, No. 2, mayo-agosto de 1990, p. 6.

a. En un contexto social permeado por los efectos de políticas autoritarias, y neoliberales, en América Latina, el discurso dominante sigue siendo aquel que enfatiza la necesidad de que los sujetos se configuren aislada mente, vinculados entre sí sólo a través del mercado. Estas relaciones mercantiles, mantenidas al amparo de la ley de la competencia, conforman a los individuos, élites y países excepcionales que habrán de salvar al resto de los hombres y países.

La respuesta reiterada de los movimientos sociales latinoamericanos a este proyecto ha sido de resistencia, pero también de búsqueda de nuevas identidades y nuevos modos de asociación y sociabilidad. Esta resistencia y esta búsqueda han significado una doble ruptura. Primero, con la tendencia aislacionista de los individuos, como lo propone la derecha, y de ahí la integración de grupos comprometidos en acciones comunitarias o colectivas y, segundo, con la rígida estructuración jerárquica de las organizaciones tradicionales de la izquierda, y de ahí el carácter democrático de los nuevos colectivos.

Esta acción colectiva está en correspondencia, por otra parte, con la tradición utópica universal, con el ejercicio utópico histórico de América Latina y, en particular, con la tradición comunitaria de los pueblos indios del continente que, en opinión de Eduardo Galeano, es "la más antigua y obstinada tradición de las Américas" y "la voz que más porfiadamente anuncia otra América posible"¹⁰⁶.

Asociados en pequeños grupos, en esos espacios exclusivos los sujetos individuales van aprendiendo a construir y vivir la democracia en el ejercicio de los derechos a pensar, a hablar, a decidir a partir de la reflexión sobre la propia experiencia. En esas nuevas sociabilidades, significadas por la horizontalidad, aparece una "semiótica social"¹⁰⁷ en la que aunque subsista aún la reproducción de conductas y discursos autoritarios

106) Eduardo Galeano, "Apuntes sobre la memoria y el fuego", en *La Jornada Semanal*, (Nueva Época), México, No. 55, 10. julio de 1990, p. 23.

107) Eduardo Nivón, "La perspectiva cultural de los movimientos sociales", en *Topodrillo*, México, UAM, No. 15, enero-febrero de 1991, p. 17.

e impositivos, se expresa también "la existencia de prácticas solidarias y fraternas"¹⁰⁸.

Vistos desde la comunicación, lo nuevo en esos movimientos sociales está justamente en esas formas de identidades, de relación, de organización social y de acción comunitaria con las que se pretende ir creando las condiciones para una sociedad nueva, democrática. En esas formas de asociación y acción se instituyen ciertas prácticas comunicativas cotidianas en las que se acude al mensaje de boca en boca, al video difundido de mano en mano, al volante mimeografiado, a la llamada telefónica, etc.

"En las cooperativas, el trabajo colectivo hace que el grupo alcance niveles profundos de comunicación y ésta se da fundamentalmente cara a cara en los recesos o durante el almuerzo y como parte de la integración en el proceso productivo", señala Mario Lanao, asesor de la cooperativa Candela, en Nicaragua. Trinidad Camposeco Montejano, coordinador de cooperativas de pequeños productores en la zona de Huehuetenango, Guatemala, señala por su parte que los mejores niveles de comunicación se logran en "las asambleas de los grupos, en el intercambio de experiencias y sobre todo cuando esas asambleas e intercambios se hacen en el idioma propio de cada grupo". Lucas Decomnick, asesor de Máquina Cushundive Comercializando como Hermanos, Organización no Gubernamental, del Ecuador, que se dedica a la comercialización de víveres básicos y artesanías de grupos de mujeres, hace hincapié en que lo que permite un buen nivel de comunicación en el grupo es "un cierto espíritu de compañerismo y motivación para el trabajo" y señala la necesidad de implementar mecanismos para elaborar boletines y programas radiales que permitan mejorar la comunicación entre las organizaciones de base afiliadas¹⁰⁹.

Si las prácticas comunicativas intragrupales adquieren nuevos modos y niveles, lo mismo puede decirse de las intergrupales. La dinámica misma de los grupos estimula la apertura y la necesidad de intercambiar las experiencias propias con la de otros grupos de iguales o diferentes objetivos,

108) *Ibid.*, p. 17.

109) Opiniones recogidas entre asesores de cooperativas de comercialización en varios países de América Latina, reunidos en la ciudad de México en febrero de 1990.

pero cuya meta última es ampliar los espacios de reflexión y participación de la sociedad civil para la construcción de la democracia. De ahí la vinculación, por ejemplo, de grupos feministas o de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) con el Movimiento Urbano Popular (MUP) y los movimientos sindicales, de los grupos indios y campesinos con los grupos ecologistas, etc.

Esta acción inter-grupos va potenciando el movimiento de la sociedad civil. Al iniciar el decenio de los setenta surgen en Brasil las CEBs. Al concluir ese período había en todo el país cerca de 80 mil CEBs "y en algunas regiones fue por medio de esas comunidades que nacieron los movimientos populares, en la medida en que ellas se empeñaban en reivindicaciones de intereses no solamente de los cristianos, sino también de todo el pueblo de la región. La relación con el movimiento sindical se da, en general, a través de los movimientos eclesiales especializados"¹¹⁰.

Una cosa parecida sucede con la vinculación del movimiento feminista con otros movimientos sociales: MUP, CEBs, grupos de derechos humanos y movimientos étnicos, "en los que la presencia femenina es dominante y muy extendida", vinculación "donde las perspectivas y demandas de género se articulan con otras en función de la situación de cada grupo específico"¹¹¹.

b. La segunda modalidad que adopta la acción de los movimientos sociales se refiere al carácter radical de la misma. Nos referimos con ello al rescate de la esfera que está a la base de la vida social y en la que se decide el tipo de relaciones sociales: el mundo de lo cotidiano y de lo personal. Hasta ahí debe llegar, o por ahí debe empezar, la democracia.

Hay en esto una nueva percepción de lo político, no siempre comprendida por las organizaciones sociales tradicionales (partidos, sindicatos, etc.) porque viene a romper los esquemas desde los que se había planteado la utopía de la revolución política merced a la cual desaparecerían los conflic

110) Frei Beto, citado por Christa Berger, "Movimientos Sociales y comunicación en Brasil, en *Comunicación y Sociedad*, Guadalajara-México, U. de G., No. 9, mayo-agosto de 1991, p. 19.

111) Teresita de Barbieri, *Movimientos Feministas (Col. Grandes Tendencias Políticas Contemporáneas)*, México, UNAM, 1986, p. 15.

tos cuando se instaurara la sociedad sin clases.

Desde la perspectiva de la acción radical de los movimientos sociales el asunto aparece más complejo. No son la clase social (burguesía-proletariado) ni la eliminación posible de sólo los conflictos de clase los determinantes únicos para el cambio radical. El conflicto puede provenir también del género, de la edad, de la etnia, de la nacionalidad, etc. Y aunque estos problemas no aparezcan explícitamente como de índole política, sí lo son debido a que en ellos juega el deseo que, como parte de la realidad humana, está involucrado en la vida cotidiana.

Relacionar la política con la vida cotidiana "es reconocer con honestidad la idea tan estrecha que la izquierda ha tenido de lo político, de lo que cabía en lo político, y descubrir entonces que la política no pasa solamente por el mundo de la fábrica sino también por el del barrio, no sólo por la plaza sino también por la casa, no sólo por la conciencia sino también por el sexo"¹¹².

En este punto ha sido muy claro sobre todo el movimiento feminista que desde sus orígenes entró en conflicto con la izquierda por su planteamiento radical de que había que cambiar la vida antes o simultáneamente, que las estructuras sociales. La experiencia de los países de socialismo real, en donde toda forma de organización autónoma de la sociedad civil era reprimida, estaba detrás de este planteamiento del feminismo.

Ahora se va entendiendo mejor el llamado que se hacía a todas las mujeres "a construir una gran hermandad que permitiera cambiar de raíz las relaciones entre los seres humanos"¹¹³ porque es, en efecto, la esfera de la vida cotidiana la que exhibe al hombre total con sus instintos, ideas, emociones, afectos y proyectos y es en ella en donde las prácticas individuales y colectivas (religiosas, artísticas, políticas, etc.) se fraguan

112) Jesús Martín Barbero, *Procesos de comunicación y matrices de cultura*, México, FELAFACS-Gustavo Gili, s/a, p. 205.

113) Ieresita de Barbieri, *Op. cit.*, p. 5.

y adquieren su densidad real. Las energías ahí acumuladas pueden permanecer latentes y reprimidas por factores surgidos de esa misma cotidianidad alienada que impiden hacerlas conscientes, pero que influyen decisivamente en el comportamiento.

Esas prácticas individuales y colectivas han sido catalogadas, con frecuencia, como alienadas en sí y, por tanto, políticamente improductivas en orden a la transformación de las estructuras sociales. No se ha visto el potencial humanizador que ellas encierran ni el significado político que esconden. Cuando esas prácticas, que forman a fin de cuentas la experiencia concreta del hombre de la calle, de la plaza, del hogar, van haciéndose conscientes, cuando su significado empieza a compartirse en la relación interindividual o grupal y a verbalizarse en las palabras propias de sus autores, se visualiza entonces que no son necesariamente alienadas ni alienantes; encierran todo un modo de ser, una cultura que no aflora porque no tiene los espacios requeridos para hacerlo. Pero cuando esos espacios aparecen y son aprovechados la situación se invierte.

Empezar a verbalizar esas prácticas individuales y colectivas es el inicio de un proceso para cambiar la vida. Y ésta ha sido una de las acciones en la que se han empeñado los diferentes movimientos sociales. El pequeño grupo feminista, la comunidad eclesial de base, el grupo gay, etc., cada uno con su propia problemática y dinámica, han demostrado su eficacia, a pesar de sus limitaciones, como espacios para que quienes han vivido en el mutismo empiecen a ejercer el derecho a la palabra en un contexto de simetría que permite la libertad. Y esto que suena romántico, responde a una realidad.

En el grupo feminista "se establece una comunicación en base a la identificación por el hecho de ser mujeres. Se comparten experiencias familiares, sexuales, laborales, y se busca el hilo conductor que explica por qué, mujeres de diferentes orígenes, condiciones sociales y edades, viven ciertas situaciones de idéntica manera. Esto es por el hecho de ser mujeres. Un ejemplo: el miedo ante la agresión sexual lo tiene la jovencita que va en el metro y la señora que va en su coche, la vieja y la adolescente.

A partir de ese proceso de identificación se establece la posibilidad de una comunicación nueva, diferente, entre mujeres, fuera de los marcos convencionales de competencia y envidias. No es que éstas no existan entre las feministas, sí existen, pero el tipo de comunicación no es ese prioritariamente"¹¹⁴.

Otro ejemplo de ello es el ejercicio del derecho a la palabra en el espacio que los cristianos encuentran en las CEBs para reflexionar sobre su cotidianidad a la luz de su fe y a partir del método de ver, juzgar y actuar. Una lectura de la Biblia sirve de inicio para confrontar la propia experiencia. Después, el animador invita a la participación. Al principio la gente no habla. La lectura puede sugerirles muchas cosas para entender y explicar su vida, pero se impone el peso de la cultura del silencio, elocuente por otra parte. Nueva invitación del animador. Lo hacen una o dos personas, pero el silencio generalizado continúa. Poco a poco van recuperando la confianza, la participación se va imponiendo y ellos mismos van desencadenando la palabra. Empieza entonces a fluir una comunicación circular, fresca y espontánea. Nadie se siente excluido para poner en común, en sus propias palabras, su experiencia personal. El proceso es lento, difícil, pero tiene la virtud de partir de la base misma de la experiencia cotidiana de la gente. Y el mundo, la vida y las prácticas mismas empiezan a verse con nuevos ojos y a vivirse de distinta manera. Sobre este punto volveremos después con más detenimiento.

c. La búsqueda de nuevas formas de asociación, de convivencia y de relación entre los hombres plantea a los movimientos sociales la necesidad de una nueva ética social*. Enfrentados a una sociedad que para reproducirse requiere necesariamente del ejercicio permanente de la subordinación y el dominio de sus miembros, los movimientos sociales reclaman el reconocimiento y el ejercicio del derecho a la toma de decisiones. Este reclamo se extiende al conjunto de sistemas de valores vigente: políticos, económicos,

114) Entrevista realizada por la estudiante del CCH-UNAM Cristina Viruega a la antropóloga y feminista Marta Lamas en 1990.

* Sugiero al respecto la lectura del hermoso libro de Fernando Savater, *Ética para Amador*, Barcelona, Ariel, 1991.

religiosos, morales, etc. y se expresa en la exigencia de respeto a la autonomía del individuo y del grupo al que éste pertenezca, frente a lo institucional: gobierno, iglesia, partido, sindicato, etc.

Los movimientos sociales se han mostrado particularmente sensibles en este punto. Ninguna institución de poder está legítimamente capacitada para decidir por todos. De ahí la urgencia de revitalizar a la sociedad civil para que sus miembros vayan siendo capaces de tomar por sí mismos sus propias decisiones. Cuando las instituciones deciden por todos es porque consideran a éstos en minoría de edad. Ello explica también la búsqueda de nuevas representaciones, por parte de estos movimientos, en las que se respete el derecho a la diferencia a ser, a producir, a organizarse autónomamente y por encima de toda manipulación política, religiosa y corporatista.

Y lo que vale o se exige para la sociedad civil frente al poder, vale y se exige también para el individuo frente al individuo. Nadie puede obligar a otro a pensar, a decir, a hacer lo que no quiere. El respeto a la libertad del otro es un principio que si bien no siempre se cumple cabalmente, sí se exige como una *conditio sine qua non* para una sociedad pluralista y, por tanto, más igualitaria. La mayor permisividad y tolerancia en la sociedad actual, conseguida no como graciosa concesión de arriba hacia abajo, sino por la presión de abajo hacia arriba, es un ejemplo de lo que se ha logrado con la lucha de la sociedad civil por sus derechos.

Al interior del pequeño grupo, el respeto a las decisiones del otro se manifiesta desde la forma y el fondo mismos en que se plantean los puntos a debate, hasta el ejercicio de la difícil democracia que ahí se quiere empezar a construir. Empresa tanto más difícil en cuanto que si bien "nuestra pertenencia social no determina por sí nuestras acciones... ciertamente las influye muy de cerca"¹¹⁵. En la sociedad presente ¿cómo debatir dialógica, simétrica y libremente y cómo ser capaces de decidir autónomamente si las relaciones sociales mercantilizadas permean de individualismo y heteronomía la mente y el comportamiento humanos y si desde la infancia no se ha reci-

115) Agnes Heller, *Para cambiar la vida*, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1981, p. 161.

bido una educación adecuada para el debate y la decisión personal? En tales circunstancias ¿qué posibilidades hay para una comunicación auténtica?

La acción de los movimientos sociales en orden al reconocimiento y ejercicio de la autonomía apuntan, por el contrario, a la construcción de una sociedad democrática en la que pueda darse un redimensionamiento del individuo y del grupo, como sujeto, y no como objeto manipulable, y de las posibilidades de la sociedad civil para darse también nuevas formas de organización social que permitan, a su vez, nuevas formas y modos de asociación, de convivencia y de relación y, por ende, de comunicación.

La autonomía, entendida como la capacidad del individuo para decidir por él mismo, fija a éste sus responsabilidades concretas ante la sociedad. Para quien es capaz de decidir autónomamente, la suerte de la sociedad donde vive no le resulta, al menos no necesariamente, indiferente. La autonomía crea mayores espacios para contraer, al menos como posibilidad, compromisos desinteresados en favor de su sociedad. Y desde esa autonomía, el individuo puede entender mejor que su personalidad "es una personalidad social, capaz de establecer una perfecta comunicación con cualquier otra personalidad", que sus sentimientos, su sistema conceptual, su lenguaje, "son también frutos sociales", que su posición respecto a su sociedad "no puede ser considerada un destino ontológico" y que es precisamente eso lo que le impone la tarea de comunicarse, de reflexionar, de participar y de ser solidario¹¹⁶. Las decisiones heterónomas son, por el contrario, el marco propicio para la postergación, por tiempo indefinido, de la democracia prometida por las élites en el poder o del poder difundido en todo el tejido social.

De lo dicho hasta aquí sobre la acción colectiva, radical y autónoma de los movimientos sociales se desprenden las posibilidades de una comunicación 'otra', más acorde a las necesidades humanas. Estas posibilidades se van haciendo concretas sobre la marcha.

La movilización de la sociedad civil latinoamericana, aun cuando sea

116) Ibid., p. 174.

a partir de "identidades restringidas"¹¹⁷ "sumamente frágiles y transitorias"¹¹⁸ es un mentís a la voluntad de pocos de globalizar hoy las relaciones sociales mercantiles como expresión del fin de la historia. Al margen y en oposición a este proyecto que aísla al sujeto para alienarlo mediante la subordinación, la sociedad civil se mueve en busca de un tipo de organización social solidaria.

Con la voluntad colectiva y el empeño por instituir relaciones horizontales intra e intergrupales, los movimientos sociales han impulsado nuevas prácticas comunicativas más dialógicas, simétricas y libres. Con esas prácticas, que responden a una necesidad social, "la sociedad humana rescata la comunicación para conocerse, para tocarse, para entenderse, para comprenderse, y también para amarse"¹¹⁹.

Lo anterior no es nada desdeñable si se toma en cuenta la energía social invertida para difundir a través del tejido social la humanización de las relaciones sociales. Con todo, esas prácticas de comunicación, en sus diversos tipos, niveles y formas, se ven bloqueadas, como ya se dijo, cuando se les quiere trasladar a espacios sociales abiertos, públicos, es decir, cuando se les quiere "politizar", "civilizar". Entonces el coeficiente comunicativo desarrollado en el pequeño grupo, las energías de comunicación acumuladas por amplios sectores sociales y la necesidad radical misma de una comunicación dialógica, simétrica y libre, se ven constreñidas a permanecer en reserva, a ser reprimidas.

Si lo cotidiano y lo personal es, desde la acción radical de los movimientos sociales, también político, lo propiamente político se refiere al poder, cuyo ejercicio se desenvuelve normalmente en el ámbito de lo público. Si bien son incuestionables el dinamismo y la capacidad de movilización de estos movimientos en torno a demandas específicas de género, de etnia, de servicios, de derechos sindicales, de respeto a los derechos huma-

117) Sergio Zermeño, "La tentación posmoderna", en Nexos, No. 124, México, abril de 1988, p. 6.

118) *Ibid.*, p. 6.

119) Jesús Galindo Cáceres, "En la voz y la garganta del futuro. Comunicaciones, culturas y movimientos emergentes", en *Comunicación y Sociedad*, U.deG. Guadalajara-México, No.9, mayo-agosto de 1991, p. 32.

nos, de un medio ambiente sano, etc., de manera que la sociedad civil muestra hoy mayor fuerza participativa, esa fuerza social transformadora no se ha traducido siempre, al menos no en los niveles necesarios, en cambios políticos que afecten sustancialmente la organización social en su conjunto.

Con todo, aun en el ámbito público se registran hoy ciertos puntos de avance en América Latina. Los militares han vuelto a sus cuarteles aunque siguen tutelando las instituciones democráticas (Argentina, Chile, Uruguay). Los partidos únicos o de Estado, rara avis en extinción, están en descrédito (Cuba, México); los gobiernos conservadores y el ejército se han sentado a la mesa de la negociación política con las fuerzas insurgentes que buscan el cambio (El Salvador, Colombia, Guatemala); gobiernos elegidos democráticamente requieren del apoyo de la oposición para mantenerse en el poder (Nicaragua, Perú). En contextos tan diferentes existen algunas constantes: el deshielo del socialismo real ha impulsado la ola democratizadora; la sociedad civil presiona, de diferente manera en cada país de América Latina, para lograr la paz; el diálogo como mecanismo civilizado para la superación de los conflictos y la búsqueda de acuerdos que permitan la convivencia de las diferentes fuerzas en pugna.

Pero profundizar la democracia requiere de una presencia aún mayor de la sociedad civil en la esfera de lo político. Esto plantea la necesidad de hacer confluír, dentro de la acción colectiva, radical y autónoma de los movimientos sociales, la transformación de las relaciones sociales y la transformación política que se juega, visible y decisivamente, en el ámbito público. Transformación de las relaciones sociales y transformación política son dos aspectos del mismo proceso de la acción de transformación social total si de lo que se trata es de construir una democracia que se extienda a todos los ámbitos de la vida y en la que el actor central sea el individuo y la sociedad misma.

Hacer confluír esos dos aspectos en una sola acción parece ser uno de los retos que se les plantea hoy a los movimientos sociales, en la medida en que esto supone la capacidad de revisar lo que les ha impedido plantearse

también como objetivo prioritario la lucha por el poder, sin renunciar a la autonomía y a las demandas específicas. La factibilidad de una sociedad sin subordinaciones pasa necesariamente, en la situación actual, por la democratización del poder.

En un régimen político de contenido democrático la sociedad se haría del poder y el estado dejaría de ser un aparato separado de ella. En tal contexto, las formas, tipos y niveles de comunicación, como conjunto de relaciones a través de las cuales los sujetos se influirían mutuamente, adquirirían también un nuevo sentido, es decir, se expresarían como relaciones dialógicas, simétricas y libres. En la situación actual lo que resulta evidente es "cómo el paradigma dialógico se acomoda mejor a pequeños espacios sociales, y cómo el paradigma autoritario tiene aún una presencia extensa en los espacios sociales colectivos"¹²⁰.

Pero lo que hemos venido diciendo, que lo que es válido y aplicable para los pequeños espacios sociales debe serlo también, y es el sentido utópico de la propuesta, para los espacios amplios y públicos. Y esto porque la comunicación, por los alcances semánticos y antropológicos del concepto, o es dialógica, simétrica y libre, es decir, democrática*, o es una comunicación deforme, empobrecida y degradada por estar sujeta a la heteronomía. Pugnar por una comunicación que sea causa y efecto de la democratización de la sociedad es una tarea que compete a las organizaciones y movimientos sociales comprometidos en la transformación social total.

Una obsesión ha perseguido, de la independencia a acá, a las élites gobernantes de los países latinoamericanos. Han prometido, y se han obstinado en ello, modernizar a estos países. Y modernizar ha significado aquí 'occidentalizar' o meter a América Latina en la dinámica de 'progreso' de los países de Europa y, más recientemente de Estados Unidos. Pero ha significa-

120) *Ibid.*, p. 31.

* El boliviano Luis Ramiro Beltrán define la comunicación como "el proceso de interacción social democrática, basada en el intercambio de símbolos, por la que los seres humanos comparten voluntariamente experiencias en condiciones de acceso, diálogo y participación libres e igualitarios" (Cfr. José Mtz. Terrero, *Comunicación grupal liberadora*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1986, p. 157 (Los subrayados son míos).

do también privatizar la actividad económica, retener para sí el control de la actividad política, lugar de la energías sociales que deben ser contenidas, si es necesario, aun por la fuerza.

La última ola modernizadora se está gestando en estos años. Pero una vez más esa modernización se está llevando al cabo por fuera de las necesidades y carencias, de las aspiraciones y anhelos de los amplios sectores empobrecidos de América Latina. En una sociedad mundial en la que la interdependencia de los países aparece como una necesidad para mantenerse en la modernidad, cabría preguntarse si en el caso de los países latinoamericanos esta situación no se está traduciendo en mayor dependencia en relación a los centros de poder económico, político y de conocimientos.

Pero en ese marco habría que ubicar también la inconformidad y resistencia críticas y la creatividad propositiva de los diversos movimientos y organizaciones sociales que, en situación de desventaja, actúan hoy en el continente y en la medida en que, en función de sus utopías, busquen con su acción plegar a su favor las medidas económicas de reprivatización y nieguen la negativa de las élites a renunciar al control político de los procesos sociales.

Con su acción colectiva, radical y autónoma, los actuales movimientos sociales entroncan, así, desde su propia experiencia histórica, con la herencia y tradición de inconformidad, resistencia y creatividad, del ejercicio utópico histórico de América Latina iniciado en pleno siglo XVI por Vasco de Quiroga y, más en particular, con la "riquísima experiencia acumulada por sucesivos intentos horizontalistas, igualitarios y colectivistas en los últimos 100 años"¹²¹ de dolorosa historia. Se trata, por cierto, de una vertiente de la historia con escasa o nula presencia en los libros de texto* y que convendría rescatar no como ejercicio de arqueología, sino co

121) Cristian Ferrer Toro, "Filosofía de la libertad y práctica de la autonomía", en Comunidad, Estocolmo-Montevideo, No. 66-67, noviembre-diciembre de 1988, p. 7.

* Lo ha expresado certeramente Eduardo Galeano: "La historia real de América Latina, y de América toda, es una asombrosa fuente de dignidad y de belleza; pero la dignidad y la belleza, hermanas siamesas de la humillación y el horror, rara vez asoman en la historia oficial" (Cfr. "Apuntes sobre la memoria y el fuego", en La Jornada Semanal, (Nueva Epoca), México, No. 55, 10. de julio de 1990, p. 19).

mo recuperación de la memoria colectiva de estos pueblos y del sentido de la lucha, de muchos hombres y mujeres, por recorrer un camino, que sería propio de "este pequeño género humano"¹²², que hasta hoy les ha sido negado.

Un jalón más de esa lucha por recorrer un camino propio se ha plasmado en los esfuerzos de los estudiosos latinoamericanos de la comunicación, de los educadores-comunicadores de base y de algunos gobiernos nacionalistas por reclamar y abrir espacios de participación en los grandes medios de difusión, esto es, por democratizar los medios, para ponerlos al servicio de los intereses y necesidades de estos países y de las mayorías nacionales silenciadas. ¿Cómo surgen esos proyectos? ¿Qué mecanismos se implementan para lograrlo? ¿Qué obstáculos encuentran? ¿Qué resultados se obtienen?

122) Simón Bolívar, Op. Cit. Vol. I p. 164.

2.3. Democratización de los medios en América Latina: una utopía postergada.

Frente al sueño bolivariano de unidad continental se ha levantado, desde la primera etapa de vida independiente de estos países, la idea de que "América Latina no existe"¹²³. No es propósito de este trabajo zanjar esta cuestión. Ello no impide, sin embargo, tomar partido por una u otra posición. Con las objeciones que se quiera, la historia parece estar de lado de quienes hablan de América Latina como del conjunto de países que, por encima de sus diferencias particulares, han recorrido un camino parecido en el ámbito de la política, la economía y la cultura.

Y como bloque más o menos homogéneo de países, América Latina ha buscado, de varias maneras y en repetidas ocasiones, su inserción en el mundo, en la historia. Estos intentos, examinados retrospectivamente, han resultado fallidos. En el fondo de ese fracaso ha estado la ausencia de un proyecto único, propio, dentro de cada país o en conjunto, que recoja y armonice los elementos básicos de las diferentes tradiciones civilizatorias que hacen de este "pequeño género humano", lo que Bolívar llamaba una "especie media", ni puramente india ni sólo europea.

En esos sucesivos intentos de América Latina por encontrar su lugar en el mundo se han hecho evidentes por lo menos dos proyectos, hasta hoy irreconciliables, que, parafraseando a Guillermo Bonfil Batalla, podrían denominarse el de la América imaginaria, alentado por las élites que se han esforzado por modernizar a estos países ajustándolos al modelo occidental, y el de la América profunda que, centrado en la base social india (y minorías étnicas), portadora de tradiciones, creencias, valores, modos de vida y organización no occidentalizados, ha logrado sobrevivir hasta hoy a partir de la resistencia que ha ofrecido el proyecto de las élites.

El hecho de que hasta hoy, a 500 años de historia, en el conjunto de países latinoamericanos, no haya habido lugar para "una convergencia de civilizaciones que anuncie su paulatina fusión para dar paso a un nuevo proyec-

123) Mauricio Bares, "Entrevista con Guillermo Cabrera Infante", en La Jornada Semanal, Nueva Época, No. 155, 31 de mayo de 1992, México, p.19.

to, diferente de los dos originales, pero nutrido de ellos"¹²⁴, ha cargado la historia de América Latina, ya desde la Colonia, pero particularmente de la Independencia a acá, de un carácter trágico que la ha imposibilitado para autodefinirse y autodeterminarse política, económica y culturalmente. Este desencuentro de proyectos ha generado también una suerte de esquizofrenia social por la que los diferentes universos socioculturales que integran cada país se interrelacionan sólo para utilizarse unos a otros y no para comunicarse unos con los otros, lo cual explica, y justifica en buena medida, el empleo de la paráfrasis a las categorías bonfilianas.

En lo que va del siglo XX, América Latina intentó su primera inserción en el mundo en la década de los veinte, mediante la adopción de la política de sustitución de importaciones. Esta exigía la creación de un sólido mercado interno y el empleo de suficiente mano de obra, pero también su incardinación al mercado internacional... Con ello, América Latina iba adquiriendo una nueva configuración social y cultural. Como actores sociales destacados las "burguesías nuevas"¹²⁵, no necesariamente nacionales, se hicieron presentes en el mundo de la política, de las finanzas y de los negocios. Como consecuencia de lo anterior, las élites y grupos de poder adoptaron los mecanismos necesarios para impulsar o reforzar al Estado-nación.

Medidas de tales proporciones para modernizar a estos países e insertarlos en el mundo del progreso, afectaron también el ámbito de la cultura. Se planteó la necesidad de una cultura nacional que englobara, y absorbiera, las diferentes culturas étnicas y regionales. Se implementó para ello un doble mecanismo: el fortalecimiento del centralismo para asegurar la unidad, o mejor, la uniformidad de lo disperso y heterogéneo, de manera que por esa vía se pudiera llegar a la formación del sentimiento nacional, y el reconocimiento del papel protagónico del Estado, que, en la reorganización y orientación de las nuevas sociedades, mantendría la hegemonía. Esta última atribución derivaría, en las décadas siguientes, en las políticas

124) Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo*, CNCA, México, 1990, p. 10.

125) José Luis Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, México, Siglo XXI Editores, 1976, p. 268.

populistas del Estado.

Estas transformaciones iniciales desde el poder, abrieron el camino para la irrupción de las masas en las ciudades. Aquéllas invadieron los espacios urbanos, aprendieron nuevas formas de comportamiento, levantaron demandas de vivienda, salud, educación y tiempo libre. La sola presencia de las masas hablaba de un nuevo tipo de sociedad que empezaba a emerger. Las ciudades se llenaron de lo que J. Luis Romero ha descrito como "proletariado de formación aluvial"¹²⁶. Los sistemas tradicionales de participación y representación empezaron a resquebrajarse. "La masa fue -señala J. Martín Barbero- durante un tiempo marginal. Era lo heterogéneo y lo mestizo frente a la sociedad normalizada. Al complejo de extraño que sufre no únicamente pero sí especialmente la gente venida del campo - "fue necesario aprender a tomar un bus, a conocer las calles, a gestionar un documento de identidad" - responderá la vieja sociedad con el desprecio en que se oculta más aún que el asco el miedo. La masa más que un ataque era la imposibilidad de seguir manteniendo la rígida organización de diferencias y jerarquías que armaban a la sociedad. Por eso la agresividad de las masas aparecía más blanda pero también peligrosa, no era el levantamiento de una clase sino la liberación de una energía incontrolable... que no encontraba su lugar político ni en los partidos ni en las organizaciones tradicionales de la clase obrera, pero cuyas expresiones de violencia dejaban ver la fuerza de que era capaz"¹²⁷.

En ese marco sociocultural de la nueva sociedad de masas hay que ubicar también la aparición y el rápido desarrollo de los medios masivos de difusión en América Latina. Esto no fue una coincidencia sino un síntoma social en cuanto que no fue un hecho fortuito, sino provocado en tanto que exigido por el proceso de modernización industrializadora cuya consecuencia última fue la vinculación de las economías latinoamericanas al mercado internacional y, por tanto, de los medios de difusión de los países lati

126) José Luis Romero, *Las ideologías de la cultura nacional*, Buenos Aires, CEDAL, 1982, p. 54.

127) Jesús Martín Barbero, *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*, Gustavo Gili, México, 1987, p. 172.

noamericanos a los medios foráneos, sobre todo estadounidenses. Estos afanes modernizadores tuvieron un doble efecto, sobre todo al término de la Segunda Guerra Mundial cuando Estados Unidos se consolidó como primera gran potencia. A ella se vincularía definitivamente la suerte de los países latinoamericanos en lo económico, político y cultural.

El primer efecto de la modernización fue el incuestionable avance de la industrialización que, llevada a cabo a costa del abandono del campo, cuyos pobladores empezaron a emigrar a las ciudades, permitió crear el mercado interno. La industrialización así concebida trajo como consecuencia el ahondamiento de la desigualdad social, reflejo de la cual eran los mismos contrastes sociales que aparecían aun en el aspecto físico de los centros urbanos de mayor importancia: varios Méxicos, Ríos de Janeiro, Buenos Aires, etc. en una misma ciudad, es decir, zonas residenciales en contraste con ciudades perdidas, favelas, callampas o villas miseria.

A la desigualdad social se sumó, como segundo efecto, una suerte de recolonización, más sutil pero más eficaz, que alcanzaba la estructura mental de los distintos sectores sociales latinoamericanos. La crónica exopía de las élites gobernantes se dirigían ahora hacia el nuevo centro de poder: Estados Unidos. Los programas de 'ayuda' del gobierno y de las instituciones estadounidenses implicaron la sumisión y la parálisis de los gobiernos latinoamericanos. Estados Unidos se presentó y pasó a ser el país modelo y, por tanto, necesariamente imitable, para llegar a ser moderno. Sobre el sentido de esa recolonización cultural, Carlos Monsiváis señala atinadamente que "en lo básico, el triunfo mundial de la americanización depende de un convenio que es psicológico y comercial: que las otras sociedades admitan que el sentido de lo contemporáneo se decide en Estados Unidos. Y en términos de las clases medias latinoamericanas, preguntarse: ¿qué tan contemporáneo soy? equivale a decirse: "Qué tan cerca o qué tan lejos estoy de lo que ocurre en Estados Unidos?. Así de colonizado, y así de inevitable"¹²⁸.

128) Carlos Monsiváis, "Saldos de la revolución sexual", en *Nexos*, Año XII, No. 139, Junio de 1989, México, p. 72.

Las masas estaban ahí. Si bien es cierto, como sostiene J.M. Barbero, que no es la degradación de la cultura por los medios la que constituye históricamente a lo masivo, sino que este fenómeno surge a partir de que en los países latinoamericanos se va formando el mercado, el Estado, las culturas nacionales y todo el conjunto de "dispositivos que en ese proceso hicieron entrar a la memoria popular en complicidad con el imaginario de masa"¹²⁹, es difícil pasar por alto el impacto cultural de los medios sobre ese nuevo tipo de sociedades atezadas por las actitudes y acciones recolonizadoras del nuevo centro de poder político, económico y cultural, por un lado, y la voluntad modernizadora de las élites gobernantes latinoamericanas, por el otro. Los medios dejaban ver, por distinto motivo para las élites y para las masas, la fascinación de la tecnología como expresión del progreso que venía del norte.

Y del norte vinieron también los modelos teóricos de análisis, los contenidos de la programación de los medios latinoamericanos y el mismo modelo legal regulador de éstos en casi todos los países del área. Desde fechas tempranas la presencia-influencia, cuantitativa y cualitativa, de los monopolios estadounidenses ligados a la comunicación se hizo evidente en los medios latinoamericanos. Desde la década de los treinta la CBS, la NBC, la ABC, aparecieron como muletas de apoyatura de estos últimos. Según Edward J. Epstein, al finalizar la Segunda Guerra Mundial el 75 por ciento de las noticias internacionales difundidas en América Latina procedían de Washington y más de 1200 periódicos y 200 estaciones radiofónicas latinoamericanas surtían ya sus informaciones de un servicio informativo diario proporcionado por el Office of Coordination of Interamerican Affairs¹³⁰.

La política del "new deal", superación de la política del "big stik", tenía su expresión en el flujo de capital y tecnología hacia los países de América Latina para que éstos alcanzaran su modernización. En cuanto a los

129) Jesús Martín Barbero, Op. cit., p. 95.

130) Edward J. Epstein, "Los Rockefeller: La familia y el imperio", en *El Tiempo*, 18 de enero de 1976, Bogotá, pp. 1-7.

medios, los programas de la Cadena de las Américas y de la Cadena Panamericana eran fácilmente reconocibles en casi todos los países de la región. Una presencia así de avasalladora no podía carecer de influencia sobre la nueva sociedad de masas en América Latina. Y esto a pesar de la resistencia y de las resemantizaciones que la masa ofreciera frente a los mensajes.

Con este nuevo tipo de sociedad de masas tuvieron que vérsela los gobiernos. El populismo se erigió como forma de gobierno, más o menos generalizada en el continente, y adoptó una serie de medidas tendentes a contrarrestar y regular las acciones del sector privado ligado a los medios. Las medidas sobre los medios se ajustaban a la política general adoptada por los gobiernos latinoamericanos de corte populista. Para el caso de México, "la preocupación del gobierno cardenista, como la de sus predecesores, giró en torno al desarrollo económico del país. Sin embargo, a raíz de los acontecimientos políticos y económicos que se sucedían en el ámbito nacional y mundial, Cárdenas llegó a considerar que estaba en posibilidad de optar entre dos alternativas para ese desarrollo. Imitar la estructura del modelo capitalista seguido por las sociedades industrializadas o intentar un camino diferente que combinara el crecimiento de la producción con el desarrollo de una comunidad (el subrayado es mío) más integrada y más justa. La utopía propiamente cardenista consistía en ir más allá del capitalismo y del fascismo, sin desembocar en el modelo soviético"¹³¹.

Pero aun bajo el populismo, los medios de carácter público, pocos y débiles, tuvieron que ceder ante el empuje de los medios privados o comerciales vinculados, en cuanto al contenido y modelo legal regulador de operación, a las empresas estadounidenses de comunicación. Lo que vino después en materia de reglamentación sobre la posesión y uso de los medios no fue sino la oficialización "de iure" sobre esa situación "de facto". En América Latina la costumbre, en cuanto a la posesión de los medios, se hizo ley. Estos quedaron en poder del sector privado, a diferencia de lo que sucedió en Europa, África y Asia en donde han existido monopolios de servicio público. De ahí

131) Héctor Aguilar Canín y Lorenzo Meyer, *A la sombra de la revolución mexicana*, México, Cal y Arena, 1991, p. 156.

que Rafael Roncagliolo hable de la "atipicidad" de América Latina desde el punto de vista de la comunicación.

Pero no fueron sólo los gobiernos quienes debieron hacer frente a las nuevas situaciones que planteaba la sociedad de masas con sus imaginarios y demandas. Debieron hacerlo también los grupos sociales tradicionales que conformaban la sociedad normalizada. La irrupción de las masas en las ciudades vino a afectar y modificar no sólo el orden externo de la ciudad, sino también el orden y organización sociales previamente conformados. Las élites de derecha temieron perder sus privilegios ante las insistentes demandas de las masas, y las élites de izquierda cayeron en el desaliento al despojar a las masas de la posibilidad de conciencia. Movidas por una razón ilustrada, izquierda y derecha se mostraron incapaces de ver y aceptar el potencial cultural de las masas. Las juzgaban desde su propia fortaleza y desde ahí les atribuyen gratuitamente el carácter de ineludible manipulación que se puede ejercer sobre ellas. Ni una ni otra se dieron cuenta que las masas realizan, desde su experiencia, sus propios procesos culturales en los mismos modos de recepción y reelaboración de los mensajes masivos de los medios.

Si ello es así, lo masivo no implica necesariamente la imposición de la cultura dominante a la cultura dominada, sino "la hibridación de lo nacional y lo extranjero, del patetismo popular y la preocupación burguesa por el ascenso"¹³².

El rápido desarrollo de los medios, con sus virtuales potencialidades, no dejó insensibles a las élites políticas, económicas y religiosas. Eran la panacea para superar los rezagos en materia de salud, educación, alimentación y reforma agraria. El extensionismo en esas áreas proliferó en toda América Latina como expresión de las políticas desarrollistas impulsadas en la década de los sesenta, bajo la égida del gobierno estadounidense (ALPRO, Cuervos de paz), de los organismos internacionales y de las iglesias. Para la perspectiva desarrollista la situación de atraso de América Latina no era una cuestión estructural. Ella tenía su causa en la falta de capital y tecnología y, entre ésta, la referida a los sistemas de comunicación. Los progra-

132) Jesús Martín Barbero, Op. cit., p. 173.

mas sociales diseñados para tal efecto "vertieron sumas enormes en equipos y proyectos de comunicación para utilizar la radio, la televisión y otros medios en el desarrollo sanitario, educativo y agrario. Los programas incluían sistemas educativos de radio y televisión, satélites y programas de extensión agrícola"¹³³.

Este empeño del desarrollismo-difusionismo mediocéntrico, legitimado por una multitud de modelos teóricos explicativos de los procesos de comunicación, no rindió, como se esperaba, los frutos superadores del atraso. El desarrollo y el progreso siguieron vedados para América Latina. El desarrollismo-difusionismo mediocéntrico y el peso de los modelos explicativos sobre la teoría y la práctica de la comunicación massmediática empezaron a ser advertidos y cuestionados a) por los estudiosos latinoamericanos, b) por los agentes de educación y comunicación popular, c) por algunos gobiernos latinoamericanos que aplicaron medidas específicas en el campo de los medios. Unos y otros centraron sus preocupaciones no ya sólo en los medios en sí, sino en las implicaciones y alcance del concepto mismo de comunicación y en la necesaria democratización de ésta, entendida como diálogo.

a) En el ámbito exclusivo de la teoría sobre los medios, la crítica central apuntaba al crecimiento incontrolado de los medios comerciales como obstáculo para el desarrollo y a la ausencia de medios de interés público que coadyuvara a desarrollar la democracia política en América Latina. En esa situación, en la que, por lo demás, el anticomunismo era moneda corriente, los estudiosos latinoamericanos empezaron a hablar de los medios como vehículos de la penetración imperialista que en complicidad con las burguesías internas, y por la vía de la ineludible manipulación, mantenía adormecida la conciencia de las masas.

Fue entonces también cuando el análisis de los procesos sociales, la mayor parte desde una perspectiva de clase, generó algunos productos intelectuales de sello latinoamericano, tales como la Teoría de la Dependencia, la

133) Elizabeth Fox, "Las políticas de los mass-media en Latinoamérica", en *Medios de Comunicación y política en América Latina*, Gustavo Gill, México, 1989, p. 33.

Pedagogía del Oprimido y la Teología de la liberación. Sus aportes teóricos contribuyeron sensiblemente a que las fuerzas políticas de izquierda, y en particular los grupos con trabajo de base, de todo el continente, dirigieran sus esfuerzos a la elaboración de una utopía liberacionista, seguida de cerca por una utopía de comunicación liberadora, como parte sustantiva de la revolución política general. Una revisión somera de la literatura sobre comunicación, producida a finales de la década de los sesenta y principios de los setenta, deja ver la carga utópica que animaba el pensamiento y la acción de sus autores y de los grupos de base que se ínspiraban en ella. Antonio Pasquali, Rafael Roncagliolo, Oswaldo Capriles, Paulo Freire acentuaron, en sus planteamientos, el necesario carácter dialógico, simétrico y libre de la comunicación, concepto, por lo demás, diferente al de información.

La reacción de los teóricos latinoamericanos era básicamente de denuncia contra los mensajes de la industria cultural y contra los tentáculos de un ubicuo imperialismo que agredía a los países latinoamericanos no sólo en lo económico, político e ideológico, sino también en lo cultural. Y esto valiéndose de sus aliados internos en cada país. La única salida, en cuanto a posibilidades de cambio en los medios, era, como primer paso, la negación del orden existente (topía) de propiedad y uso de los mismos, cada vez más penetrados por los medios estadounidenses ahora transnacionalizados y, como segundo paso, la negación de la negación (utopía) en tanto aspiración a una sociedad estructuralmente "otra", una sociedad para todos, en la que pudieran tener acceso a los medios los sectores y clases sociales hasta entonces excluidos de ellos. Este segundo momento significó el abandono total, por parte de los teóricos latinoamericanos de la comunicación, del paradigma lasswelliano, y aun de otras escuelas y esquemas de comunicación de las que se tomó distancia, en un esfuerzo por analizar el fenómeno de la comunicación desde la realidad de dependencia de América Latina.

Una vez dado ese paso, los estudiosos de la comunicación advirtieron la necesidad de superar el nivel de la denuncia y de pasar a la acción para democratizar los medios. En 1972, al referirse a esa necesidad, Armand Mattheart introducía su ensayo Comunicación y cultura de masas con las siguientes

palabras: "Hasta hace poco, los objetivos en materia de investigaciones sobre comunicación masiva, informadas por un criterio político, se podían resumir en denunciar, desde cátedras individuales, la carga ideológica de los mensajes objetivos del poder burgués. De lo que se trata ahora es de poner el aparato de comunicación al servicio de la creación y de la vivencia de otra racionalidad, amén de otra cultura"¹³⁴.

b) Un segundo nivel de rechazo al paradigma lasswelliano lo constituye la búsqueda, por parte de los grupos de educación y comunicación de base que proliferaron en todo el continente, de formas más fecundas y humanas de comunicación. Dadas las condiciones represivas que en esas fechas privaban en la mayor parte de los países latinoamericanos, gobernados por militares bajo el prisma de la Doctrina de la Seguridad Nacional, la praxis revolucionaria se realizaba en condiciones por demás desventajosa. El acceso a los grandes medios era impensable. Pero en estos grupos las preocupaciones centrales eran de otra índole. El problema de la inaccesibilidad a los grandes medios fue encarado con imaginación para crear medios alternativos que les permitiera burlar la censura y realizar así su trabajo. Estos medios circulaban de grupo en grupo: sindicatos, uniones de vecinos, partidos de izquierda y sectores progresistas de las iglesias, cuyo punto de confluencia para un trabajo común, por encima de su adscripción ideológica, era su oposición a los regímenes autoritarios.

Sin embargo, en oposición a los teóricos de la comunicación que enfatizaban la importancia de los medios, estos grupos de base ponían el acento en la necesidad de repensar la estructura misma de la comunicación, pasando el problema de los medios a un segundo plano. Indagaban, sobre la práctica misma, tipos de comunicación superadores del verticalismo y de la unidireccionalidad que se desprendían del modelo de Lasswell. En los grupos de base, términos como concientización, diálogo, liberación, etc. penetraron, sobre la marcha, en los sectores populares que empezaron a concebirlos como inseparables de la comunicación y como elementos indispensables para la orga

¹³⁴) Armand Mattelart, "Comunicación y cultura de masas", en *Comunicación Masiva y revolución Socialista*, Diógenes, México, 1972, p. 13.

nización popular porque -se empezaba a decir- sólo el pueblo organizado es el sujeto colectivo potencial de la revolución que, a pesar de la represión de los regímenes autocráticos, parecía estar al alcance de la mano.

Poco a poco se fue perfilando y afianzando esa nueva concepción de comu
nicación que recupera su original contenido semántico al reclamar, como ele-
mentos inherentes a ella, el diálogo, la horizontalidad y la participación.
Pero al mismo tiempo que se iba sistematizando teóricamente este 'modo de co
municación', alternativo al modo de comunicación generalizado, y que se iba
realizando en los grupos, emergía también la necesidad de atribuírsele como
'propio' al pueblo. Tal fue el origen, a partir de 1975, del concepto comuni
cación popular con el que se quiere significar a aquellos procesos de comuni
cación que surgen al interior de los movimientos populares como prácticas
culturales de resistencia a los intentos de dominación estructural en cual-
quier esfera de la vida social: economía, política, cultura, vida cotidiana.
Esta resistencia se explica porque en la heterogeneidad propia de la socie-
dad de masas, en el caso concreto de América Latina, las clases popu
lares (grupos, comunidades, clases, sectores y hasta individuos) tienen su propias
formas culturales, en conflicto y tensión con las de la otra clase y secto-
res, y de ahí la urgencia de buscar la hegemonía de lo popular.

De momento no se percibió la ambigüedad del término comunicación popu
lar porque nació atado al concepto de clase social como única fuente de con
tradiciones. Ahora estamos en mejor posición para afirmar que esa ambigüe-
dad puede ser sobrepasada si se le ubica dentro del conflicto que significa
el hecho de que el pueblo, no como concepto sino como realidad concreta, ac
túa y produce cultura en una situación de permanente tensión entre la cultu
ra que le da identidad como tal y las complicidades en que suele incurrir
al tomar elementos culturales de la otra clase.

Con todo y esas contradicciones y ambigüedades, los grupos de educa-
ción y comunicación de base dieron a ese tipo de comunicación un gran impul
so de manera que el término aparece ligado a la suerte de la amplia base
social latinoamericana. "En América Latina -señala J.M. Barbero- la comuni
cación popular es comunicación planteada en términos de las mayorías; de las

mayorías dominadas, y por tanto ligada no solamente a un fenómeno de contra cultura, y mucho menos a un fenómeno de marginalidad, sino ligada a los movimientos sociales, a los procesos de dominación, y por tanto atravesado por un proyecto, o al menos, por un movimiento de lucha política"¹³⁵.

c) La denuncia a través de la cátedra y de la producción bibliográfica, y el entusiasmo de la praxis revolucionaria de los grupos de educación y comunicación popular que proliferaron en todo el continente, eran reforzados, de tiempo en tiempo, por "símbolos utópicos" de otra naturaleza que hacían renacer la esperanza en cuanto a las posibilidades de cambio en los medios. Símbolos utópicos tanto más valorados en cuanto eran tenidos como concreción a nivel nacional o continental del derecho de los pueblos latinoamericanos a ser, a pensar y a decidir por ellos mismos.

El triunfo y la consolidación de la revolución cubana dio a los medios de ese país una configuración radicalmente diferente a los de los demás países de América Latina. Controlados por el gobierno, los medios cubanos cortaron de tajo con la dependencia en relación a la industria cultural foránea y fueron puestos al servicio de los programas oficiales destinados a resolver los problemas nacionales. En la geografía política latinoamericana, definida nítidamente, en ese momento, entre izquierda y derecha, Cuba se convirtió, para unos, "en un motivador símbolo de los peligros del control gubernamental de las comunicaciones. Para otros, sin embargo, Cuba representaba los beneficios sociales y educativos de la reforma de los mass media privados y comerciales"¹³⁶.

Un nuevo aliciente encontraron las fuerzas contestatarias del statu quo latinoamericano en el ámbito de los medios al finalizar la década de los sesenta, con el ensayo iniciado en Perú por el gobierno militar progresista de Velasco Alvarado. Dicho gobierno tomó una serie de medidas de corte nacionalista en relación a 'nacionalizar' las empresas ligadas a las co-

135) Jesús Martín Barbero, "Comunicación popular y los modelos transnacionales", en *Chasqui*, No. 8 octubre-diciembre, 1983, Quito, p. 5.

136) Elizabeth Fox, *Op. cit.*, p. 36.

municaciones (agencias publicitarias y de información y radiodifusión) y a conferir la propiedad y gestión de los diarios a organizaciones sociales.

El intento del gobierno militar revolucionario de Perú por socializar los medios tuvo una corta duración debido fundamentalmente a problemas financieros y políticos. "El gobierno se mostró inepto, poco deseoso o demasiado lento para aceptar a los representantes existentes de la sociedad peruana, y creyó que debía formar él mismo a los representantes que le convenían. La contradicción entre la participación democrática y el control gubernamental de los medios de comunicación era de imposible resolución"¹³⁷.

Más expectativas despertó aún el caso chileno durante el gobierno de la Unidad Popular (1970-1973) en cuyas metas estaba realizar "una política de nacionalización del contenido y de propiedad estatal de algunos medios"¹³⁸. Ya antes, los gobiernos demócratacristianos habían ampliado la propiedad y el control estatales sobre los medios electrónicos con el objeto de dar a los sectores menos favorecidos la posibilidad de participación. Los socialistas, llegados al poder por la vía electoral, intentaron dar un paso más con la nacionalización de los contenidos y la propiedad estatal de los medios. La rápida polarización política impidió al gobierno de la Unidad Popular consolidar esos intentos debido al bloqueo legal y político de la derecha y de los mismos demócratacristianos cuyos medios contaban con el apoyo económico del gobierno estadounidense¹³⁹.

La ausencia de un consenso político en la sociedad chilena y aun dentro de la misma Unidad Popular contribuyó decisivamente a la debacle del ensayo de la democracia socialista chilena y, por ende, de la democratización de los medios. En agosto de 1973 la Cámara de Diputados, bajo control de la oposición, acusó de totalitario al gobierno socialista de Salvador Allende. El camino estaba abierto para justificar legalmente el golpe mili-

137) Juan Gargurevich y Elizabeth Fox, "Revolución y prensa en Perú", en *Medios de Comunicación y política en América Latina*, Gustavo Gill, México, 1989, p. 89.

138) Carlos Catalán, "Los mass-media y el colapso de una sociedad democrática", en *Medios de Comunicación y política en América Latina*, Gustavo Gill, México, 1989, p. 66.

139) *Ibid.*, p. 77.

tar que tendría lugar el mes siguiente. Con ello, "habían fracasado todas las utopías: la prensa libre y el periodismo objetivo de la derecha, la radiodifusión pública, de servicio y participación del centro, y la estructura antimonopolista y anticapitalista de los media dirigidos por el gobierno de izquierda. Ninguno de ellos fue capaz de resistir las presiones de los crecientes conflictos políticos o de negociar un compromiso que, una vez más, fuese aceptable para la sociedad chilena en su conjunto"¹⁴⁰.

Estos cuestionamientos teóricos, experiencias de educación-comunicación popular e intentos de reforma de los medios surgieron a raíz de la constatación del fracaso del desarrollismo-difusionismo que hizo ver que el problema fundamental de América Latina no era tanto ni principalmente de orden tecnológico sino de carácter estructural. Por ello, frente a la evidencia de la creciente monopolización, transnacionalización de la industria cultural, el sector latinoamericano ligado a la comunicación centró su atención en la lucha por lograr el reconocimiento del derecho de estos pueblos a la información-comunicación (Nuevo Orden Informativo Internacional: NOII) y, al interior de cada país, por el acceso y participación de todos a los medios (Políticas Nacionales de Comunicación: PNC).

Tanto el NOII como las PNC fueron impulsadas por la UNESCO a partir de 1970. En octubre de 1974, los especialistas latinoamericanos se sumaron a esta iniciativa cuando, bajo la égida de la UNESCO, se llevó a cabo una reunión de especialistas en París que dio como resultado la elaboración de un documento sobre Planificación y Políticas de Comunicación en América Latina.

El periodista boliviano Luis Ramiro Beltrán tuvo un papel destacado en la elaboración de ese documento. Consultor de la UNESCO y encargado por ese organismo para llevar a cabo dicha tarea, Beltrán definió, en 1973 las Políticas Nacionales de Comunicación como "un conjunto integrado, explícito y duradero de políticas parciales de comunicación armonizadas en un cuerpo coherente de principios y normas dirigidos a guiar la conducta de las instituciones especializadas en el manejo del proceso general de un país"¹⁴¹.

140) Ibid., p. 77.

141) Luis Ramiro Beltrán, "No renunciemos jamás a la utopía", (Entrevista de Patricia Anzola) en Chasqui, No. 3, abril-mayo-junio, 1982, Quito, p.7.

El documento elaborado por Beltrán sirvió de base para la discusión en la Reunión de Expertos para la Planificación y las Políticas de Comunicación en América Latina (Bogotá, 4-13 de julio de 1974). Después de sucesivas reuniones internacionales sobre el tema, en las que se hizo evidente la oposición decidida de organismos privados tales como la Asociación Interamericana de Radiodifusión (AIR) y la Sociedad Interamericana de Prensa (SIP), los representantes de los gobiernos de los Estados de América Latina y el Caribe, miembros de la UNESCO, reunidos en la Conferencia Intergubernamental sobre Políticas de Comunicación en América Latina y el Caribe firmaron la llamada Declaración de San José (12-21 de julio de 1976)¹⁴².

El documento es un modelo acabado, a nivel de declaraciones y recomendaciones, de lo que deben ser las relaciones de comunicación entre los hombres y los pueblos. Recoge las aspiraciones de igualdad, libertad y justicia social que en materia de comunicación dan sentido a la resistencia de los hombres y pueblos de América Latina frente a un modo de organización social y a un sistema de comunicación que no les favorece. El documento establece claramente la distinción entre relaciones de comunicación y relaciones de información; habla de las primeras como de un derecho "que se deriva del derecho universal a la libre expresión del pensamiento en sus aspectos de acceso y participación" y explica la libertad de información como la circulación equilibrada de información entre países con distinto grado de desarrollo y considera a ambos como "una reivindicación justa y necesaria de los países latinoamericanos y del Caribe, y que como tal debe ser objeto de precisas disposiciones legales a nivel nacional".

En esa misma tesitura, el documento presenta el derecho de todo hombre a expresarse como una "necesidad vital" para cuya satisfacción plena debe garantizarse "la facultad libre y espontánea de relaciones dentro de la comunidad" y esto, "en todo tiempo y lugar y en toda clase de organización social". Firmado por los representantes de los gobiernos de los Estados Lati-

142) Las partes medulares del documento que interesan en este trabajo están citadas de Informe ILET No. 1: La noticia Internacional, México, ILET, 1978, pp. 79-89. Véase también Oswaldo Capriles "Acciones y reacciones en San José: el debate de las comunicaciones en la UNESCO", en El desafío jurídico de la comunicación internacional (compilado por Alberto Ruiz Eldredge), México, ILET-Nueva Imagen, 1979, pp. 79-124.

noamericanos miembros de la UNESCO, reconoce, además, como "un derecho humano el acceso a todos los bienes de la cultura y la participación libre y democrática" en las diferentes manifestaciones del espíritu, y señala que las "necesidades espirituales y materiales" de la población pueden ser satisfechas gracias a que "el talento científico del hombre ha creado medios e instrumentos cada vez más eficaces que facilitan el acercamiento y la comunicación de la especie".

No es posible negar las buenas intenciones de los impulsores latinoamericanos de las Políticas Nacionales de Comunicación. En el contexto político del momento, sin embargo, esa intencionalidad estaba de antemano condenada al fracaso. Los regímenes autárquicos de las dictaduras militares caminaban en sentido contrario. ¿Hasta dónde podían llegar estos gobiernos en cuanto a dar "estímulo, apoyo, promoción y difusión de bienes de la comunidad para el desarrollo integral y colectivo", lo cual suponía un impulso a la democratización en general, y de los medios en particular? Dado el carácter supranacional de la UNESCO, impulsor del proyecto, este organismo no podía intervenir coactivamente en la política interna de cada Estado en materia de comunicación. Por encima de las buenas intenciones, la redacción del documento adolece de una retórica desmedida que refleja los deseos justicieros de sus autores por romper el monopolio privado de los medios, a partir del enfrentamiento directo con quienes los detentaban, para imprimirles una orientación social. Con ello se pasaba por alto el problema central para que las Políticas Nacionales de Comunicación, como eran planteadas en la Declaración de San José, se llevaran a la práctica: la no existencia de un mínimo de voluntad política, por parte de quienes en ese momento encarnaban el poder político y económico, para democratizar los medios.

El mismo mes y año en que los representantes de los gobiernos de los Estados de América Latina y el Caribe miembros de la UNESCO, suscribieron el texto final, Luis Gonzaga Motta y Ubirajara da Silva señalaban la gran debilidad del documento en cuanto a sus posibilidades de aplicación. "La intención de la UNESCO en el citado documento -señalaban- fue la de presentar su propuesta de implantación de políticas nacionales de comunicación

bajo una forma aparentemente neutra. Pero ninguna política, ningún planteamiento puede ser políticamente neutro. Detrás de cada planteamiento hay siempre un Estado... este parece ser el punto sustancial. Antes de optar por una política, es necesario definir el Estado que va a implantarla: ¿quién domina el Estado? ¿a qué grupos sociales sirve? ¿quién participa y quién queda excluido? ¿quién toma la mayoría de las decisiones?..."¹⁴³.

El escepticismo de estos autores se comprobó pronto. Seis años después de la Declaración de San José ningún país de América Latina había instrumentado políticas de comunicación. La razón de esa negativa la expuso el mismo Luis Ramiro Beltrán al afirmar que "el planteamiento en pro de la existencia de políticas como instrumento de cambio legal y pacífico hacia la democratización hiere e irrita el omnímodo poderío secular de los dueños de los medios de comunicación y de los anunciantes comerciales"¹⁴⁴.

Era obvio, entonces, que las Políticas Nacionales de Comunicación quedaban sólo como un ideal no realizable en ese momento sino a futuro. De su planteamiento se derivaron, sin embargo, algunos resultados positivos que, aunque modestos cuantitativamente, contribuyen a replantear ese ideal. Entre estos resultados cabe mencionar el reforzamiento de las prácticas de comunicación participativa, dialógica y liberadora, consideradas por L.R. Beltrán como "otra de las creaciones de la justiciera imaginación latinoamericana"¹⁴⁵; el surgimiento de dos agencias informativas (ASIN y ALASEI) regionales con las que se pretendía superar el carácter mercantil de la noticia; el replanteamiento del derecho a la comunicación¹⁴⁶ que se hace explícito a partir de la Declaración de San José; finalmente, el aporte que dieron muchos especialistas latinoamericanos de la comunicación al proyec-

143) Luis Gonzaga Motta y Ubirajava da Silva, "Crítica a las políticas de Comunicación: entre el estado, la empresa y el pueblo, en *Comunicación y cultura*, No. 7, enero 1982, UAM, México, p. 13.

144) Luis Ramiro Beltrán, *Op. cit.*, p. 10.

145) *Ibid.*, p. 11.

146) Sobre estos puntos véase Alberto Ruiz Eldredge (compilador), *El desafío jurídico de la comunicación internacional*, México, ILFI-Nueva Imagen, 1979.

to del Nuevo Orden Informativo Internacional impulsado, con el apoyo de la UNESCO, por el Movimiento de Países no Alineados (NOAL).

Visto, pues, el proyecto de las Políticas Nacionales de Comunicación de arriba hacia abajo, esto es del poder del Estado a la Sociedad, la factibilidad del ideal era poco menos que una locura; visto, por el contrario, de abajo hacia arriba, es decir, de la base social hacia el poder, sigue manteniendo su validez, a pesar de sus limitaciones, en cuanto impulso para avanzar en los cuatro rubros arriba mencionados. "Forjar una política democrática -como la propuesta en San José, señala L.R. Beltrán- involucra las complejidades y dilaciones propias de los procedimientos de consulta y conciliación, legales y pacíficos. No es, por tanto, cosa fácil. Pero ello no debería llevar a descartar el ideal porque, como diría Freire, no podemos renunciar a la utopía. Aguardemos, pues, con fe y perseverancia. Insistamos en todo lo posible. Aprovechemos coyunturas. Ganemos terreno así sólo sea paso a paso"¹⁴⁷.

Lo anterior significa que a más de una década de su formulación, el contenido de las Políticas Nacionales de Comunicación ha potenciado y sigue potenciando, enriqueciendo con los nuevos aportes teóricos y prácticos, a la sociedad civil en la acción de los diversos movimientos sociales. Es, por cierto, una acción política que centra sus afanes en construir desde abajo, esto es desde lo cotidiano, una sociedad para todos en donde sea posible establecer entre los hombres, nuevos y más humanos tipos de relación social.

La segunda parte de la década de los ochenta empezó a configurar, en efecto, en América Latina nuevos escenarios económicos, políticos y culturales con nuevos actores políticos: agobiante deuda externa, retorno de los regímenes civiles, descomposición de las organizaciones sociales tradicionales, reforzamiento y revaloración de las expresiones culturales populares, etc. que se constituyen en fuente de nuevas contradicciones. Todo ello crea un ambiente en el que las ideas sobre comunicación y democracia

147) Ibid., p. 10.

manejadas en la década anterior son, en buena medida, emborronadas por los procesos de la vida social¹⁴⁸.

Las Políticas Nacionales de Comunicación habían acentuado la importancia del medio como espacio público que debía ser democratizado. Este énfasis en el medio, aunado a la confusión entre lo público y lo estatal, que "acabaría congelando la reforma, más allá de los objetivos de desarrollo social y cultural que la inspiraron, en otro modo de control político de los medios por el Estado"¹⁴⁹, hizo que se dejara de lado "la situación política y la representatividad social de las voces que por el medio hablan"¹⁵⁰.

Ya en 1976 Luis Gonzaga Motta había señalado algunas limitaciones a las PNC y presentaba una propuesta alternativa, que fijara una tercera posición, "entre estatización y privatización de los medios y mensajes y que debería incluir "la participación independiente de sectores e intereses populares" cuyo compromiso sería con la cultura popular entendida como "lo que emana de abajo hacia arriba, aquello que corresponde a las clases que históricamente estuvieron siempre subyugadas"¹⁵¹. Se insinuaba con ello la necesidad de volver la mirada a la forma de sociedad y a todos los procesos que en ella se desarrollaban, antes que a la institución-estado.

En los ochentas, dados los cambios sociales en el mundo, y en particular en América Latina, el énfasis en el estudio y las propuestas sobre comunicación cambiaron de rumbo. En cuanto al estudio, J.M. Barbero, y con él otros, empezaron a analizar la comunicación no desde "su objeto propio", sino desde sus vinculaciones "con las preocupaciones y búsquedas de las ciencias sociales"¹⁵², tematizando "las mediaciones que articulan las prácticas de comunicación con las dinámicas culturales y los movimientos socia

148) Jesús Martín Barbero, *El tejido comunicativo de la democracia*, ponencia presentada en el VI Encuentro del CONEICC, marzo de 1990, Tampico, México, p. 2 (mimeo).

149) *Ibid.*, p. 3.

150) *Ibid.*, p. 4.

151) Luis Gonzaga Motta y Ubirajara da Silva, *Op. cit.* pp. 13-14.

152) Jesús Martín Barbero, "De los Medios a las prácticas", en *La comunicación desde las prácticas sociales* (Cuadernos de comunicación y prácticas sociales 1), México, UIA, 1990, p. 9.

les"¹⁵³. Este cambio de método supone, como lo hace Barbero, una triple ruptura: con el comunicacionismo, con el mediacentrismo y con el marginalismo de lo alternativo.

En cuanto a las propuestas sobre la necesaria democratización de los medios el enfoque también ha cambiado a partir de lo que Armand Mattelart llama la lógica de la desterritorialización - reterritorialización en la que han empezado a actuar los medios gracias al actual proceso de globalización que desabsolutiza el estudio, por otra parte necesario, de los medios como sistemas exclusivos del estado-nación¹⁵⁴. Esto hace que las propuestas democratizadoras de los medios hayan derivado hacia lo cultural desplazando lo político entendido como la toma del poder y que sean menos excluyentes en cuanto a los actores sociales dado que éstos no se reducen al binomio estado-iniciativa privada, sino que intervienen también los profesionales del audiovisual, los educadores, los distintos movimientos sociales, los críticos y los organismos internacionales.

Sobre el sentido de los cambios de las propuestas democratizadoras de los medios es pertinente citar a Rafael Roncagliolo que al referirse a la utopía del Nuevo Orden Informativo Internacional, impulsado por la UNESCO en los setenta, pero válido también para las Políticas Nacionales de Comunicación, dentro de las cuales se ubica aquél, señala: "Los nuevos signos son los de la concertación. Tenemos que ser capaces de dialogar estado, sector privado, profesionales y educadores, para diseñar un proyecto común latinoamericano"¹⁵⁵.

153) Jesús Martín Barbero, *Ibid.*, p. 9. Los estudiosos de la Comunicación en América Latina empiezan a orientar sus investigaciones en esa dirección

154) Armand Mattelart, "Necesario reflexionar sobre los nuevos espacios globales de comunicación", en *Revista Mexicana de Comunicación*, Año 3, No. 15, enero-febrero de 1991, México, p. 16.

155) Rafael Roncagliolo, "Los grandes ideales de NOMIC son hoy más vigentes que nunca", en *Revista Mexicana de Comunicación*, Año 3, no. 17, mayo-junio de 1991, p. 15.

Bajo nuevas estrategias se sigue manteniendo, pues, la necesidad de democratizar la comunicación dando ahora mayor espacio de participación a la sociedad civil "que emerge de la base y necesita conquistar el derecho a expresarse"¹⁵⁶. La exigencia de un Nuevo Orden Mundial de la Información y de la Comunicación (NOMIC) enfatiza hoy el diálogo y no el enfrentamiento y para ello es preciso "sustituir el radicalismo retórico, imbuido de una cierta dosis de prisa transformadora, por un lenguaje pacífico, capaz de aprehender contradicciones, pero también de respetar divergencias"¹⁵⁷.

El fracaso de las Políticas Nacionales de Comunicación, cuya aplicación correspondía a los gobiernos de la región, provocó el desplazamiento hacia la sociedad civil de los contenidos utópicos que las animaban. A partir de la última década es indudable la prioridad que se le otorga a la comunicación como instrumento privilegiado para dirimir conflictos entre las naciones, los grupos y los individuos y para la participación de éstos en los asuntos públicos. Al tiempo que crece, en efecto, el nivel de conciencia de la sociedad civil, se registra también un incremento de la necesidad de comunicación en los diferentes grupos que la integra. Mediante estrategias propias de comunicación, los integrantes de esos grupos se van constituyendo en sujetos que reclaman el derecho de ser tomados en cuenta y de participar en las decisiones que afectan a todos; quieren, en síntesis, hablar y ser escuchados y, en el contexto de la lucha por la democratización de la sociedad, se van expresando a través de sus propias formas y canales de comunicación.

Ejemplo de lo antes dicho son las prácticas de comunicación que emprenden las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) tanto hacia adentro, para lograr y reforzar la integración de sus miembros, como hacia afuera, para articularse con otros grupos sociales. El siguiente inciso tiene por objeto ejemplificar, como en una recapitulación de este trabajo sobre la comunicación en el ejercicio utópico, la existencia y la eficacia política y civil de esas formas alternativas de comunicación que expresan la aspiración y, simultáneamente, la lucha por una sociedad nueva.

156) *Ibid.*, p. 16.

157) José Marques de Melo, "UNESCO, NOMIC y América Latina: De la Guerra Fría al espíritu de buena voluntad de McBride", en *Comunicación y Sociedad*, No. 12, mayo-agosto de 1991, U.de G. Guadalajara, México, p. 17.

2.4. Alternativas de las CEBs a la comunicación realmente existente.

Para comprender el dinamismo de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) en América Latina y su articulación con otros movimientos sociales, y en particular, con el Movimiento Urbano Popular, es conveniente tomar en cuenta al menos tres elementos explicativos. a) Es preciso hacer resaltar primero que la historia de las CEBs ha estado atravesada por el conflicto, mismo que si por un lado ha frenado su desarrollo, por otro ha funcionado como acicate para abrirse espacios dentro de la Iglesia institucional. b) Como segundo elemento habría que señalar cómo las CEBs, fieles a su naturaleza y origen luchan por ser fermento transformador de la masa, poniendo la Iglesia al servicio del Mundo y de sus mejores causas, en función del Reino como utopía. c) Y, como síntesis y consecuencia de lo anterior, las CEBs mantienen viva la intención de re-inaugurar un antiguo, y nuevo a la vez, modo de vivir la Iglesia a partir de un modo de relación comunicativa entre los hombres, mediado por la reproducción, de alguna manera, de "la estrategia pastoral de la Iglesia primitiva y (de) algunos rasgos de la primera evangelización latinoamericana" ¹⁵⁸.

a) El origen de las CEBs arranca propiamente de la renovada eclesiología que aparece en los documentos oficiales del Concilio Vaticano II. Por primera vez la Iglesia se presentó en ellos a sí misma no como institución perfecta, sino como Pueblo de Dios que tiene "por condición la dignidad y la libertad de los hijos de Dios... por ley el mandato del amor... como fin la dilatación del Reino de Dios"¹⁵⁹. Ese nuevo enfoque eclesiológico rehabilitó e impulsó la condición y las tareas de los laicos como posibilidad para evangelizar las realidades temporales a partir de una adecuada articulación entre las tres instancias que definen la vida del cristiano: la Iglesia, como "la congrega-

158) Gregorio Iriarte, *¿Qué es una Comunidad Eclesial de Base?*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1989, p. 7.

159) Vaticano II (Documentos), *Lumen Gentium*, No. 9.

ción de todos los creyentes que miran a Jesús como autor de la salvación y principio de la unidad y de la paz"¹⁶⁰; el Mundo, como "la entera familia humana con: el conjunto universal de las realidades en que ésta vive;...teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias"¹⁶¹.y el Reino que como utopía suscita en el cristiano la espera de una tierra nueva que "no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo"¹⁶².

Esa nueva visión conciliar sobre la Iglesia cobró fuerza y se difundió a través de todo el tejido social de los cristianos de base, sobre todo en aquellos sectores que habían venido luchando por una renovación bíblica, litúrgica y de participación en la problemática social. Militantes cristianos obreros, estudiantes, campesinos y de sectores urbanos populares empezaron a reagruparse en pequeñas comunidades. En el mundo industrializado y no industrializado. Así tomaron forma las Comunidades Eclesiales de Base como núcleo de evangelización profética.

La aplicación de las disposiciones conciliares en América Latina arranca propiamente en 1968 a partir de la celebración de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), en Medellín, Colombia. En el Documento final sobre pastoral de conjunto quedó consignado que "el primero y fundamental núcleo eclesial que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión", es la CEB, a la que entiende, además, como "célula inicial de estructuración eclesial y foco de evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo"¹⁶³.

Medellín significó una primavera para la Iglesia latinoamericana. Pronto las CEBs se extendieron por todo el continente. Eran los años en que una parte significativa de los sectores sociales de América Latina, entre ellos el académico, cuestionaban el desarrollismo como vía adecuada para romper el círculo de la dependencia. Interpelados por la situación de pobreza estructural de estos países muchos teólogos latinoamericanos empezaron también a reclamar

160) Ibid., No. 9

161) Vaticano II, *Gaudium et Spes*, No. 2

162) Ibid., No. 39

163) Medellín (Documentos), *Pastoral de Conjunto*, No. 10

su derecho a hacer teología, desde la realidad de pobreza en que se movían las CEBs, rompiendo con los modelos europeizantes. Surgió, así, la Teología de la liberación. Pronto el trabajo teológico desde la praxis liberadora de las CEBs y la vinculación orgánica de éstas con los movimientos populares se tradujo en conflicto. Las CEBs y la Teología de la Liberación fueron puestas bajo sospecha por quienes desde dentro y desde fuera de la Iglesia defendían las estructuras de poder.

"Todo este proceso de crecimiento y desarrollo de las CEBs se dio -señala Camilo Maccise- en medio de no pocas polémicas y conflictos intraeclesiales. Sectores renovados de la Iglesia chocaron con otros más conservadores. El asumir o dejar de asumir la opción por los pobres y explotados causó no pocas tensiones. Se comenzó a utilizar la expresión "Iglesia popular" que se prestaba a interpretaciones diversas y contradictorias. Así se llegó a la Asamblea de Puebla (1979), que clarificó las cosas consolidando el movimiento de las CEBs y orientándolo teológica y pastoralmente"¹⁶⁴.

La vinculación CEBs-Teología de la Liberación agudizó el conflicto. Se temía la desaparición, o al menos, la domesticación de unas y otra. La tercera CELAM, sin embargo, ratificó en sus documentos oficiales la existencia de las CEBs y su necesidad en la Iglesia como "focos de Evangelización y motores de liberación y desarrollo"¹⁶⁵. Todo ello enmarcado en el aporte más específico de Puebla sobre "la opción preferencial por los pobres"¹⁶⁶ al considerar a éstos no como objetos sino como sujetos de la praxis eclesial.

Si Medellín fue "una expresión contundente del cambio en la Iglesia latinoamericana, una voz clara en favor de la justicia y en contra de la injusticia y violencia institucionalizada" y Puebla "confirmó seriamente Medellín a la vez que... enfatizó la opción preferencial por los pobres y la atención prioritaria a los jóvenes y la familia"¹⁶⁷, la Cuarta CELAM de Santo Domingo (12-28 de octubre de 92) se realizó entre el temor y la esperanza, respecto a las CEBs y otros temas de la praxis eclesial latinoamericana, como se despreñ

164) Camilo Maccise, *Palabra y comunidad en San Pablo y en las comunidades Eclesiales de Base en América Latina*, (tesis doctoral), Bogotá, 1988, p. 166.

165) Puebla (Documentos), *Ante el clamor de la justicia*, No. 96.

166) *Ibid.*, *Opción preferencial por los pobres*, Nos. 1134-1147.

167) Pablo Richard y Carlos Zarco, *Para entender Santo Domingo*, Centro de Estudios Ecuénicos, México, 1992, p.4.

día de varios hechos que tuvieron lugar, dentro y fuera de la Iglesia, en la década de los ochenta. "Muchos de esos acontecimientos estaban enmarcados en la política de intervención y control, por parte del Vaticano, hacia diversas manifestaciones de la Iglesia latinoamericana"¹⁶⁸.

Después de forcejeos entre los representantes de la Curia romana y los del sector comprometido del Episcopado latinoamericano, y en lo que se refiere concretamente a las CEBs, la Cuarta CELAM habla de ellas en el Capítulo I de la Segunda Parte del documento final al abordar el tema de la Nueva Evangelización. Después de considerar a la parroquia como una red de comunidades, el documento habla de las CEB como "célula viva... integrada por pocas familias... llamada a vivir como comunidad de fe, de culto y de amor... animada por laicos, hombres y mujeres adecuadamente preparados en el mismo proceso comunitario..."¹⁶⁹.

Así, entre oposiciones y aceptaciones, las CEBs han ido ganando terreno en la conciencia de la Iglesia latinoamericana. Por ahora siguen siendo un signo de esperanza, sobre todo si se toma en cuenta el proceso de involuación de la Iglesia y de la sociedad, en los últimos años.

b) La aparición de las CEBs, como fenómeno eclesial y social, sugiere de inmediato la idea y la práctica misma del cristianismo primitivo como se desprende del libro de los Hechos de los Apóstoles 2, 42-47 y, para el caso de América Latina, de las experiencias alternativas de evangelización llevadas a cabo por algunos misioneros en varias partes del continente: Verapaz, Michoacán, Paraguay, etc. En ese intento por recoger las experiencias del pasado, las CEBs reactualizan la liberación integral de Cristo que se realiza a partir de una adecuada articulación entre la misión de servicio, y no de dominio, de la Iglesia con el Mundo, teniendo como horizonte último el Reino "ya misteriosamente presente en nuestra tierra; (pero que)⁺ cuando venga el Señor, se consumará su perfección"¹⁷⁰. De esa adecuada articulación depende, en buena medida, la eficacia de las CEBs. Ese es su reto fundamental, su razón de ser.

168) Ibid., p. 4.

169) Santo Domingo (Documentos), Nueva Evangelización, No. 61

170) Vaticano II (Documentos) Gaudium et Spes, No. 39.

+ paréntesis nuestro.

Como comunidades, en efecto, las CEBs establecen compromisos profundos, hacia adentro y hacia afuera, de convivencia, solidaridad, participación y crecimiento individual y social, a partir de un mínimo de estructuras con el máximo de interrelación personal y de un mínimo de dirección y de verticalidad con el máximo de participación igualitaria¹⁷¹.

La eclesialidad les viene de la convicción de la fe en Cristo y el deseo de ajustar a ella su práctica cotidiana. Convocada por la Palabra de Dios, y nutrida por ella, la Comunidad Eclesial se deja interpelar por la palabra y el acontecer del Mundo, a quien también interroga desde los valores del Evangelio. Es el anuncio del Reino, pero también la denuncia contra el poder del autoritarismo, del elitismo y de las componendas de la Iglesia institución con los poderes establecidos y de la legitimación de la Iglesia del injusto orden social y económico.

Las CEBs derivan su carácter de base del hecho mismo de su composición humana y programática: la base social de los excluidos, los marginados, los no instruidos, etc., integrados a la comunidad no como objetos, sino como sujetos históricos de su propia liberación, a ejemplo de Cristo que se encarnó en "la base". Programáticamente las CEBs recogen las aspiraciones de salvación ultraterrena que anidan en el corazón de esos sujetos históricos, pero también sus anhelos de liberación de las opresiones históricas a partir de su participación en sus propias organizaciones sociales y políticas.

De esa manera, en tanto comunidad psicológica (Comunidad), teológica (Eclesial) y sociológica (de base), estos tres aspectos les son consustanciales a las CEBs. Olvidar alguno de ellos o diluir alguno de ellos no es un derivado necesario del Evangelio, sino de la ideología de los agentes de Pastoral.

El compromiso concreto de las CEBs es, entonces, ir haciendo realidad en el Mundo, y esto desde los escenarios mismos de la vida cotidiana, la radicalidad de la utopía del Evangelio según la praxis del Jesús histórico, de la que se desprende una visión integral del hombre, es decir, la conjunción armónica de las áreas de la fe, de lo humano y de lo material. Esto implica, por

171) Gregorio Iriarte, Op. cit., p. 13.

tanto, la negación de cualquier tipo de dicotomía entre la fe y la vida, entre lo natural y lo social, entre lo individual y lo social, entre lo religioso y lo político, asumiendo los riesgos que eso signifique y aunque se deba, al mismo tiempo, mantener y respetar la autonomía relativa de cada uno de esos campos para no desfigurar la naturaleza misma de las CEBs. Bajo esta premisa, las CEBs afirman que todo es uno y diferente a la vez, cuando se entiende que "el Evangelio es anuncio y es denuncia: anunciando que este mundo y esta sociedad en que vivimos no corresponden a las promesas de Dios, se acentúa la esperanza y el dinamismo para luchar por un mundo y una sociedad nueva"¹⁷².

c) En la década de los sesenta, la sociedad de masas era ya una realidad tanto en el mundo industrializado como en aquellos países que recién habían iniciado sus procesos de industrialización. La configuración de los centros urbanos era tal que la calidad de vida y de relaciones interpersonales se habían degradado no en razón de las masas en sí, sino del modo de organización social y de instituciones sociales incapaces de evolucionar al ritmo de los procesos sociales. La situación hizo crisis. Decir sociedad de masas equivalía a reconocer, como situación normal o permanente, el anonimato y el aislamiento de los individuos. Sobre el miedo y el asco que provocaban, esas masas, que Elias Canetti llama "abiertas", iban en aumento con sus "cristales de masa" y sus "símbolos de masa"¹⁷³.

Por otra parte, el rechazo social generalizado al capitalismo y a las diversas formas en que se manifestaba el autoritarismo, estuvo también presente en algunos sectores de la Iglesia del Concilio Vaticano II. Estos encontraban asfixiante el peso de las estructuras eclesiológicas y se ligaban, en ese sentido, con el movimiento social antiautoritario propio del momento. En el centro de la protesta estaba el anonimato de los individuos sofocados por la burocracia y el autoritarismo, y la reivindicación de la libertad. "Esos movimientos buscaban una nueva configuración social a partir de grupos pequeños, de comunidades donde desaparecieran el anonimato y la imposibilidad de decir la propia palabra y de vivir relaciones más cercanas con las personas"¹⁷⁴.

172) *Ibid.*, p. 78.

173) Elias Canetti, *Masa y poder*, Muchnik Editores, Barcelona, 1982, p. 11.

174) Camilo Maccise, *Op. cit.*, p. 155.

Esa fuerte tendencia al comunitarismo, tanto fuera como dentro de la Iglesia, estaba marcada, en su afán por buscar nuevas formas de vida, por la contestación y la crítica. Dentro de la Iglesia, uno de los rasgos específicos de las CEBs europeas era el de resaltar la validez del mensaje del Evangelio en un mundo arreligioso en tanto permeado por la ciencia y la técnica. En América Latina, por el contrario, su rasgo específico era el intento por convalidar ese mismo mensaje en un contexto cultural cargado de religiosidad, pero cuyas masas humanas, ricas en cultura y formas de comunicación, vivían (viven) en condiciones infrahumanas. En este caso se trataba también no sólo de rescatar, sino de preservar el sentido y el valor de la comunidad como forma de vida considerada como propia por amplios sectores sociales: indios, campesinos, sectores populares, etc. Desde las perspectivas de las CEBs latinoamericanas, la preservación de la comunidad y la renovación de la vida comunitaria es un medio prioritario para lograr una vivencia fuerte y auténtica del Evangelio con nuevos actores sociales. De ahí la necesidad de "identificar las comunidades naturales e iniciar el trabajo a partir de la realidad que presentan"¹⁷⁵.

La lectura y reflexión de la Biblia confrontada con la vida, dispone a las personas de fe a introducir cambios en su concepción del mundo, de la Iglesia y de la vida misma. Estos cambios van más allá de una conversión religiosa, producto de una iluminación repentina, en la que lo propiamente religioso actuara al margen de la vida concreta de los hombres. El mensaje religioso del Evangelio no produciría su efecto en la dirección deseada por las CEBs si no tomara en cuenta otras dos referencias: la realidad social y la realidad humana personal, lugares también de la epifanía de Dios. Articuladas estas tres di mensiones (la fe, lo psicológico y lo socio-político), la conversión deja de ser exclusivamente religiosa, en el sentido tradicional del término, y llega a ser algo integral en tanto abarca a todo el hombre. Las motivaciones iniciales que mueven a los integrantes de las CEBs son religiosas, y pueden seguirlo siendo, pero lo decisivo son sus incidencias y efectos sociales que por su amplitud y duración tocan las fibras más sensibles de la problemática humana des de la base, esto es, desde los propios sujetos sociales que singularizan a las CEBs y desde las pequeñas situaciones de su propia vida cotidiana. Esta pers-

175) CNBB, *Comunidades eclesiais de base na Igreja do Brasil*, Sao Paulo, 1984 p. 7

pectiva imprime a las CEBs un carácter doblemente basista que no debe pasarse por alto cuando se las trata de analizar sociológicamente.

Los sujetos sociales de las CEBs: obreros, campesinos, indios y sectores populares han contribuido a inaugurar en América Latina nuevos modos de asociación, convivencia y relación entre sí, y entre ellas y los integrantes de otras comunidades con parecidos objetivos en virtud de necesidades y aspiraciones comunes. Esos nuevos modos de asociación, convivencia y relación implican ya nuevos modos de comunicación dado que ésta no se da en un vacío o en un apartado al margen de la vida concreta o de las actividades humanas, sino entrelazada con ella. La vida misma, o esas actividades, es ya comunicación en tanto condensación de necesidades, expectativas, anhelos y tareas expresadas por la comunidad.

Abordar el estudio de la comunicación desde el doble carácter basista parecería académicamente ocioso; ello representa, en verdad, el lado más humilde y trivial de la realidad social y de la praxis humana. No lo es, sin embargo, si se toma en cuenta que la base social y su carga de cotidianidad están ahí, como lo más empírico, plural y jerárquico, para impedir, frenar o promover el cambio o la permanencia de la actual forma de organización social¹⁷⁶. Más aún, sujeto social y vida cotidiana no caminan en líneas paralelas, sino convergentes, y de esa convergencia o no de lo subjetivo y de lo objetivo dependerán las posibilidades de cambio. Y en esto la comunicación tiene una tarea concreta: la comunicación como expresión de la vida cotidiana de sujetos sociales determinados. Es ésta, principalmente, la vertiente de la comunicación que aquí interesa analizar.

Un elemento central e indispensable para una CEB es la unidad entre sus miembros, pero no como principio teórico, sino como principio hecho vida. Y la unidad conlleva compromisos concretos asumidos por convicción y con libertad por los integrantes de la comunidad. En un proceso de continuo aprendizaje-desaprendizaje, los miembros de la comunidad van aprendiendo a poner en práctica el compartir: lo que se tiene, se sabe, se quiere; el apoyo y cariño a quien está en problemas; la alegría o la tristeza según el acontecimiento; la necesidad de la acción frente a lo que en un sentido o en otro afecte a la

176) Manuel Corral, *Comunicación Popular y necesidades radicales*, Premio Editora, México, 1988, p. 70.

colonia, el pueblo o el barrio: servicios comunitarios, acciones político-electorales, etc.; el valor de su palabra para contribuir a la toma de decisiones comunitaria frente a un asunto en cuestión. Sobre la marcha y al tiempo en que se actúa en esa dirección, los integrantes de la comunidad van aprendiendo a desaprender lo que niega los valores de la comunidad: el individualismo, la competencia, la indiferencia, la apatía. Estos son considerados como signos de muerte por la comunidad, en contraposición a los primeros que, como signos de vida, producen "efectos de convivencia" en la comunidad y anuncian lo nuevo en la sociedad.

Estos aprendizajes-desaprendizajes constituyen un proceso de larga duración. La comunidad, que ha pasado por etapas previas (reunión, grupo, equipo) para su integración, se constituye como tal cuando "existe una común unidad", es decir, cuando "hay una plena identificación de los miembros con los objetivos del grupo y una disposición a caminar juntos para alcanzar el ideal que los unifica. Esta disposición se expresa en una participación total de los miembros en las discusiones y en las tareas de la comunidad. Se entiende más claramente que es una comunidad para la misión, abierta y consagrada al servicio del proceso popular. Los diversos roles que se asumen son entendidos como servicios y son controlados por el conjunto de los miembros" ¹⁷⁷.

La fuerza del sentido comunitario, como posibilidad para la práctica de un modo de comunicación diferente al modo de comunicación hegemónico, tiene, en el caso de las CEBs latinoamericanas, una doble matriz. Por una parte, la esencial dimensión comunitaria de la fe como razón última de la existencia de la Iglesia según se desprende del mismo Evangelio. Por otra parte, está la matriz que proviene del sentimiento comunitario de los indios que a pesar de los embates modernizadores sigue arraigado en los sectores populares. Desde esa doble matriz los integrantes de las CEBs se sienten motivados para entender y vivir lo comunitario en el acto del compartir y en la participación. En tales condiciones no es tan difícil trascender la división artificial entre emisores y perceptores para dar paso al cumplimiento de la ley de bi-valencia en comunicación: todo emisor puede ser perceptor y todo perceptor puede ser emisor.

177) Carlos Jarco y Rogelio Gómez H., La CEB: vida en comunidad, Centro de Estudios Ecueménicos, México, 1993, p.25.

De esa manera, la comunicación, y todo lo que ella implica como puesta en común: historia, necesidades, problemas, anhelos, intereses de los miembros de la comunidad, ocupa así el centro de las preocupaciones de ésta. Su composición no vertical ni autoritaria permite la participación libre, y, después de vencidos los explicables temores, espontánea, de cada uno de sus miembros. Todos tienen las mismas oportunidades de expresarse e interactuar. El compartir a través de la palabra -como acto de comunicación- las opiniones, experiencias y propuestas propias va creando en las CEBs sus "efectos de convivencia". Cuando sus integrantes han asimilado el principio de que la comunidad es un espacio de diálogo, simetría y libertad, todos asumen sus tareas de emisores y perceptores que los comprometen en acciones de cooperación y de ayuda mutua y no de subordinación y competencia que inhiben la participación en función de objetivos comunes.

El nivel de integración de una CEB se decide entonces por su modo y nivel de comunicación y de ahí que aquélla tenga como núcleo a un grupo que se define a sí mismo como la "unión de varias personas que se comunican entre sí en una relación de amistad (intercomunicación) para cooperar y actuar organizadamente (interacción) con vistas a conseguir un objetivo común"¹⁷⁸. Esas capacidades de amistad, cooperación y acción son exploradas y explotadas a partir de la utilización de instrumentos que facilitan al grupo la reflexión sobre la realidad social en que vive y sobre las acciones que esa realidad le plantea, pero también sobre la realidad personal de cada uno de sus miembros en cuanto a sus posibilidades para expresar sus afectos y emociones. Algunos de esos instrumentos son, además del tema o "moral" que utiliza la comunidad en su reflexión semanal, los talleres de comunicación popular o los referidos al conocimiento y manejo de sentimientos.

Como parte de los primeros cabe señalar, entre otros, la utilización de dinámicas tales como los llamados juegos cooperativos, dinámicas en las que el juego, además de su dimensión didáctica, ofrece un lenguaje en el que se resaltan los valores de la cooperación, el compartir, la comunión, la fraternidad como antítesis de aquellos antivalores que ensalzan la competencia como única vía para llegar al éxito fomentando el individualismo, la agresión y el maltrato. En los juegos competitivos siempre hay ganadores y perdedores individuales, en los juegos cooperativos si se pierde o se gana, es el grupo el que se ve

178) *Ibid.*, p. 21.

comprometido. En contraposición a los primeros, en los que muchos se excluyen por temor al ridículo, en los segundos, después de las primeras resistencias, las personas se motivan a la participación porque el fracaso, cuando lo hay, es atribuido al grupo. La experiencia de estos talleres de comunicación en iglesias presbiterianas, colegios católicos, grupos juveniles o de adultos, comunidades cristianas de base, impulsados por el Centro de Comunicación Popular GUARURA, de Venezuela, ha confirmado que "estos juegos cooperativos son liberadores. Liberan de la agresión física... liberan de la inflexibilidad, es decir, liberan para crear, liberan en el sentido de que fomentan la comunicación, la simpatía, la solidaridad..."¹⁷⁹.

El origen de carácter religioso de las CEBs y el cúmulo de urgencias sociales inaplazables que les plantea la realidad social hizo que en un tiempo se enfatizara en el trabajo con las CEBs los aspectos religioso y sociológico a través de cursos y talleres sobre la fe o de análisis de la realidad o de coyuntura. De un tiempo a la fecha se ha intensificado el interés por atender también el ámbito de lo psicológico. La no solución de los conflictos internos de las personas frenan la integración y el crecimiento del grupo y de los individuos y restan eficacia a sus compromisos. Los talleres sobre el conocimiento y manejo de sentimientos han sido una herramienta útil para subsanar esta deficiencia. Un ejemplo de ello son los talleres sobre el particular que se ha experimentado en el Cerro del Judío, en el Distrito Federal. En esos talleres se parte de la premisa de que la primera necesidad que toda persona debe satisfacer es la de amarse, aceptarse y apreciarse a sí misma. Pero por esa misma actitud de amor y autoestima ha de estar abierta a los demás y esto se realiza a través del acto de compartir; es la comunicación entendida como diálogo (sen timientos y emociones) y discusión (ideas, juicios, valores).

El enfoque psicológico de estos talleres sitúa en el centro de la comunicación a los sentimientos, sin cuya expresión las personas no pueden conocerse a profundidad. El aprendizaje del manejo de sentimientos es un proceso lento, pero que tiene que afrontarse hasta llegar a las experiencias cumbres que son aquéllas en las que "alguien se comunica tan abiertamente que el otro se sien-

179) Guillermo Brown, Los juegos cooperativos, CELADEC-EDUCACION, NO. 20, Guadalupe-Costa Rica, junio de 1993, p. 22.

te invitado a salir de sí mismo (y a dejar ver sus posturas tomadas) hacia una nueva experiencia"¹⁸⁰. Se trata, entonces, de ir abriendo los sentimientos y emociones frente al otro para confiar en él y para ello es básica la comunicación o el diálogo que supone una "actitud de colaboración y no de competencia"¹⁸¹ y ha de entenderse como "el deseo de dar al otro lo más precioso que puede darle: a mí mismo en la auto-revelación y en la transparencia"¹⁸². Estas ideas son vivenciadas después por la comunidad a partir de ejercicios y dinámicas que hacen referencia a la naturaleza y bondad de los sentimientos, a las razones de por qué se les oculta y cómo manejarlos, y al aprendizaje y comunicación de los mismos. De esa manera, en una CEB la comunicación intragrupal o intergrupala que motiva a la cooperación, y no a la competencia, aparece como un elemento básico para la organización, la emotividad y las acciones de la comunidad.

La integración comunitaria y la dinámica misma de las CEBs demanda un modo de comunicación diferente cualitativamente al modo dominante y generalizado de comunicación en la sociedad y en la misma iglesia. Este tipo de comunicación es entonces una forma de resistencia y de lucha, en el caminar concreto, contra las concepciones verticalistas y unidireccionales de la comunicación y, como tal, es una propuesta de comunicación horizontal, que promueve la participación, y bi-direccional, en tanto conlleva el diálogo. Es por tanto, una propuesta de contenido democrático en la medida en que quienes se ven involucrados en el proceso son considerados como sujetos y no como objetos. En este sentido, las CEBs son promotoras también de cultura democrática.

Por otra parte, esa búsqueda y práctica de nuevos modos de comunicación en las CEBs se enmarca también en la lucha por la democratización de la comunicación que ha estado siempre presente en el debate de la comunicación alternativa y, quizás más aún, de la comunicación popular dentro de la que se inscriben propiamente las estrategias de comunicación de las CEBs. Al referirse a éstas, Jorge Cela señala que "el verdadero reto de la comunicación popular no

180) Luis Valdés Castellanos, *Comunicación y manejo de sentimientos, Apoyo Educativo*, México, 1993, p. 23.

181) *Ibid.*, p. 35.

182) *Ibid.*, p. 36.

consiste únicamente en orientarse a fortalecer la organización popular. Se trata de hacer de tal forma de organización popular que la misma estructura de la comunicación sea un modelo de organización popular¹⁸³. Este planteamiento ubica así al modo de comunicación como el elemento definitorio del modo de organización social. Cuando ese nuevo modo de comunicación ha sido entendido y asimilado por los miembros de la organización popular, en este caso las CEBs, la comunicación aparece como una necesidad para el grupo y éste va generando, con ingenio, trabajo y creatividad, los canales adecuados para satisfacerla. Expresión de esas necesidades de comunicación en las CEBs son, entre otros, los boletines, periódicos murales, folletos, revistas, diaporamas y, últimamente, el recurso al video, en los que se plasman los mensajes no para los sectores de la base social, sino los mensajes de esos sectores. Sin descartar lo primero, se enfatiza la prioridad de lo segundo.

Ilustrativo a este respecto es la revista mensual ENCUENTRO, órgano de comunicación popular de larga trayectoria y aceptación en los barrios marginales de la ciudad de Santo Domingo y especialmente en las CEBs locales. Por su forma, contenido, propiedad y emisores, la publicación en cuestión reúne las características de un órgano de comunicación popular: lenguaje, tipo de letra, elementos icónicos, contenido concientizador que recoge la problemática de sus destinatarios y la cuestiona, autofinanciable y con la garantía de que los perceptores de los mensajes sean también emisores de los mismos, han asegurado, desde 1975, la aparición puntual de la revista manteniendo siempre la calidad.

ENCUENTRO ha sido un proyecto pensado y realizado comunitariamente desde la base social a partir de la participación y de la representación comunitaria, de la formación permanente para ampliar las posibilidades de participación, de la promoción constante de relación con otras organizaciones populares y de la búsqueda de estructura legal y económica de acuerdo con el carácter propio del proyecto original¹⁸⁴.

Esta estrategia de comunicación ha originado otras acciones colaterales como la creación de una editorial, EDICIONES POPULARES, y un programa de formación permanente para cada subcomité local de barrio y para el conjunto de sub-

183) Jorge Cela, "De la organización a la comunicación popular", en *Misiones*, No. 73, Madrid, enero-febrero de 1983, p. 55.

184) *Ibid.*, p. 57.

comités que funcionan en la zona. El contenido de esos cursos, talleres y charlas sobre comunicación popular ha estado orientado a la capacitación del personal necesario para todo el proceso de las publicaciones.

En México una experiencia de comunicación popular que se ha prolongado por diecisiete años es el periódico MARIA, LIBERACION DEL PUEBLO, en Cuernavaca, Morelos. Se trata de una publicación mensual, tipo tabloide, hecha por un equipo de mujeres formadas en las CEBs que, además de sus tareas como amas de casa, y vinculadas al movimiento popular, se desempeñan también como médicas del pueblo, educadoras, promotoras, enseñan a cocinar la soya o "simplemente se mueven como MARIAS"¹⁸⁵. Fue fundado el 12 de diciembre de 1975 y de ese año a 1978 pasó de mil ejemplares a dos mil. Actualmente tiene un tiraje registrado de cinco mil ejemplares mensuales.

En sus páginas combina el texto con la imagen dando amplia cabida a la historieta y a la fotonovela cuyo argumento era inicialmente ficticio y más tarde empezó a confeccionarse a partir de experiencias de personas o acontecimientos de las colonias. La distribución del periódico se asegura, en la zona del estado de Morelos, gracias a la red de encargadas que se ofrecen voluntariamente dentro de las mismas CEBs para esa tarea, así como a personas e instituciones populares y democráticas que se encargan de su difusión y venta en otros estados del país y en varios países de América Latina en donde también su contenido es motivo de reflexión en grupos y comunidades.

Los objetivos de MARIA... fueron definidos, a iniciativa del Centro de Información y Desarrollo para América Latina (CIDHAL), con mujeres de las CEBs del estado de Morelos para hacer de él no un periódico sólo para mujeres, sino de ellas. Son, en efecto, mujeres de esas comunidades las que han aprendido, a partir de su propia experiencia y de talleres de capacitación sobre comunicación popular, a dibujar, a diagramar, a escribir a máquina una nota informativa, una entrevista, una crónica periodísticas. En ese sentido, MARIA... ha sido una verdadera escuela de periodismo popular. Sus reporteros han estado presentes en luchas populares, en huelgas sindicales, en el apoyo a refugiados e

185) Gabriela Videla, *María, liberación del pueblo a 17 años*, Ed. Sur, Comunicación y Medios, Cuernavaca, 1993, p. 9.

indígenas y en la defensa de los derechos humanos.

MARIA... se ha convertido, así, en un medio de educación popular para la comunicación y ha sido generador de acciones sociales más amplias desarrolladas por el equipo responsable y por las CEBs, tales como, las actividades con trabajadoras domésticas, cooperativas, guarderías, trabajo de base con mujeres, cursos de alfabetización. "Hemos sido -dicen ellas mismas- las MARIAS del equipo y las MARIAS de la base que nos movemos sin ambiciones de crear otros movimientos"¹⁸⁶.

Por todo lo anterior, "MARIA... no es un fin en sí mismo. Sus responsables la definen como un instrumento de colaboración directa al desarrollo del proceso organizativo de ese pueblo; es un instrumento para la organización en las colonias populares de Cuernavaca, y también un medio de educación popular"¹⁸⁷. En sus diecisiete años de vida este periódico ha utilizado siempre un lenguaje sencillo acomodado a las circunstancias de sus lectores y se ha inspirado para ello en los géneros del corrido, de los poemas populares, de la fotonovela y de la conversación coloquial. Por sus contenidos y por su esfuerzo por generar y adecuar estos lenguajes populares, el Instituto de Estudios Transnacionales (I.I.E.T) clasificó a MARIA... como un órgano periodístico típicamente alternativo en cuanto que "alimenta y se alimenta con los problemas, las dificultades y los éxitos del pueblo"¹⁸⁸.

Los casos de ENCUENTRO, en Santo Domingo en 1976, y de MARIA, en Cuernavaca en 1975, no son aislados ni los primeros; ellos se enmarcan y recogen la tradición de una amplia gama de experiencias realizadas antes o simultáneamente a lo largo y ancho de América Latina dentro y fuera de la Iglesia. "Ya en la década del 60", además de pastorales y liturgias renovadoras, aparecen hojas parroquiales y boletines, que se van transformando en órganos de comunicación comunitaria y en instrumentos al servicio de los marginados"¹⁸⁹.

En esa misma época, al tiempo que se cuestionaba el desarrollismo y, en el

186) Ibid., p. 91.

187) Ibid., p. 117.

188) Ibid., p. 31.

189) José María Ferrero, "Iglesia y comunicación popular", en *Comunicación-UNDA-AL*, No. 7, Bogotá, noviembre de 1982, p. 52.

campo de la comunicación, el difusionismo, el Movimiento de Educación de Base (MEB) generó en Brasil un amplio movimiento de comunicación liberadora; en Bolivia, junto con las radios mineras, destacó, en el ámbito eclesial, la programación de las estaciones Pío XII y Radio San Gabriel; en República Dominicana, sobresalen las actividades de Radio Enriquillo y Radio Santa María; en Ecuador, Radio Riobamba, en Chile, La Voz de la Costa; y en Colombia Radio Sutatenza; en México, además del trabajo radiofónico de Huayacocotla y Teocelo, en Veracruz, las experiencias de Teatro Popular y con varios medios simultáneamente, en la colonia Santa Cecilia (Guadalajara). Y en el Distrito Federal el trabajo de acompañamiento al pueblo que se hace en la Parroquia de San Pedro Mártir.

En esa misma línea de comunicación pueden ubicarse también las experiencias del Servicio Radiofónico para América Latina (SERPAL) con sus cassettes Jurado 13; los Cassettes-Foro, en Uruguay; el Centro Pellín, en Venezuela y PPH, en Osorno, Chile. Las experiencias antes citadas son sólo una muestra de lo mucho que se ha venido haciendo, con aciertos y errores, en América Latina para la base social, pero también y sobre todo desde y conjuntamente con amplios sectores de ella ¹⁹⁰.

190) La riqueza de estas experiencias, cuya historia, contenidos y consecuencias no entran propiamente en los objetivos de este trabajo, ha sido recogida ya por autores interesados en el tema de la Comunicación Alternativa y Popular. Señalamos sólo algunos de esos trabajos:

- Alcocer Warnholtz, Marta, "De las radios culturales a las radios participativas", en *Diagnóstico de la comunicación social en México*, Premio México, 1990.
- Berger, Christa, "Movimientos sociales y comunicación en Brasil", en *Comunicación y Sociedad*, No. 9, mayo-agosto 1990, CEIC-U.deG., Guadalajara.
- Cedolasi: *Bibliografía No. 1 (Comunicación Popular)*, Centro de Estudios Ecueménicos, México, 1993.
- Correa, Javier, "Crecen el protagonismo y la radio popular en Perú y Bolivia", en *Ideas y Acción*, No. 159, Acción pro-desarrollo-ONU, Italia, Junio, 1984.
- Cuadernos del Centro de Estudios de la Comunicación, No. 4, FCPS-UNAM, México, 1979.
- González Casanova, Pablo, "La comunicación alternativa", en *Proceso* No. 463, 16 de septiembre 1981, México.
- Del mismo autor Cfr. también: *Méndez Arceo y las comunidades eclesiales de base (testimonios)*, ponencia presentada en marzo de 1993 con motivo del primer aniversario luctuoso de Dn. Sergio Méndez Arceo (inédito).
- IPAL: *Materiales para la comunicación popular*, No. 12, Julio de 1988, Lima.
- Kaplún, Mario, "La comunicación popular ¿alternativa válida?" en *Revista Chasqui*, No.7, CIESPAL, Julio-septiembre, 1983, Ecuador.

En otras muchas ocasiones, algunas CEBs, carentes de posibilidades económicas, técnicas y humanas, para diseñar estrategias y emprender acciones de grandes alcances en materia de comunicación, puesto que el trabajo rebasa con mucho a quienes participan en ellas, salen al paso de esas necesidades de comunicación con recursos tales como el mensaje boca en boca, la llamada telefónica, el toque de las campanas del templo, los cohetes, los pequeños volantes y otros medios sencillos para convocar a una reunión urgente o para informar sobre una marcha que por la premura del tiempo o por falta de recursos económicos no pudo anunciarse por otros canales.

Sea en las acciones cotidianas, sea en las estrategias y realizaciones de comunicación popular intracomunitaria, en las CEBs existe la preocupación por rescatar el derecho de todos a decir su palabra y por crear los medios para satisfacer las necesidades de comunicación existentes dentro, y fuera, de ellas. Lo anterior se desprende de las conclusiones a que se ha llega-

-
- López Zavala, Eduardo, "El video popular en Bolivia", en Materiales para la comunicación popular, No. 11, Centro de Estudios sobre cultura transnacional, diciembre 1987, Perú.
 - Mattelart, Armand, "Comunicación y nueva hegemonía" en Comunicación y nueva hegemonía, CELADEC-CEDDE, Junio, 1981, Perú y República Dominicana.
 - Nethol, Ana María, "El papel de la comunicación y los procesos populares, en Comunicación y cultura, No. 9, México.
 - Ossandon, Fernando et al, "La comunicación audiovisual y los procesos de recuperación de la memoria histórica", en Comunicación y Solidaridad, Julio, 1981, Eco, Chile.
 - Prieto Castillo, Daniel, "Bolivia: comunicadores en idiomas nativos" en Chasqui, No. 18, Abril-Junio, 1986, Ecuador.
 - Revista Chasqui, No. 8, Octubre-diciembre, 1983, Ecuador (No. especial).
 - Revista María-Liberación del Pueblo, Sur-Comunicación y Medios, Cuernavaca, 1993.
 - Reyes Matto, Fernando (comp.), "Comunicación alternativa y búsquedas de democráticas, ILEI, México, 1983.
 - Simpson Grinsberg, Maximo (comp.), "Comunicación alternativa y cambio social en América Latina", FCPS-UNAM, México, 1981.
 - Ferrero, José María, Comunicación grupal liberadora, Edic. Paulinas, Buenos Aires, 1986.
 - Trejo Delarbre, Raúl, La prensa marginal, edic. El caballito, México, 1975.
 - Villalobos, G. Jorge y Felipe Espinosa G., "Huayacocotla y Teocelo. Camino hacia la emisora horizontal", en Fomento Cultural y Educativo, Agosto, 1987, México.

do en los Encuentros Nacionales y Latinoamericanos de CEBs. En éstos se ha hecho hincapié, por ejemplo, en la necesidad de que "se haga investigación y análisis desde la gente y que se devuelva la información a la misma gente"; que se establezca "una red de comunicación para que haya intercambio de relaciones, de información, de apoyo, de celebraciones y de materiales"; que se mantenga "una comunicación constante por medio de un boletín mensual que recoja las experiencias de todas las regiones" y que se fortalezca "la comunicación entre las comunidades más cercanas y se apoyen sus luchas y acciones" ¹⁹¹.

Esas necesidades latentes o manifiestas de nuevos modos de comunicación en las CEBs, y en otros sectores sociales fuera de ellas, fueron expresados por una de sus integrantes cuando señalaba: "Hemos pasado de la Iglesia del silencio a la Iglesia de la palabra".

191) XIV Encuentro Nacional de CEBs, 19-23 de febrero de 1992, Cd. Guzmán, Jalisco-México, (mimeo), p. 20.

A MODO DE CONCLUSIONES PROPOSITIVAS

El recorrido por el ejercicio utópico latinoamericano a partir de preocupaciones e intereses de comunicación nos ha mostrado facetas del mismo que podrían ser en lo sucesivo motivo de investigaciones más profundas para lograr una visión completa y acabada sobre lo que ha sido, es y puede ser América Latina desde esa vertiente. La sociedad latinoamericana sufrida, soñada y deseada, en síntesis utopizada teóricamente pero también con una utopía ejercida, vivida por tantos hombres y mujeres, sigue siendo una interpelación a la conciencia de los hombres y mujeres latinoamericanos de hoy.

En el actual contexto mundial, de incertidumbres y contradicciones, a pesar de o por la hegemonía neoliberal, América Latina aparece de nuevo como un continente con posibilidades. Ir haciendo realidad esas posibilidades dependerá, en buena medida, del lugar que se le dé a la función utópica en las concepciones teóricas y de la intensidad y pasión con que se asuma y se ejercite la utopía como representación de lo deseable en tanto posible. Los sueños y deseos del pasado que han ido en esa dirección ¿habrán sido estériles, marginales, pintorescos, como los ha considerado la historia oficial, y no aleccionadores y productivos como lo sintieron quienes, desde la resistencia a lo malamente existente, gastaron y desgastaron su vida imprimiéndole a su acción una intención utópica en aras de una futura sociedad digna y justa para todos? La segunda parte de esta pregunta aparece con claridad a lo largo de este trabajo que trata de rescatar los valores y principios del ejercicio utópico como fundamento para una comunicación, también digna y justa, es decir, regida por el diálogo, la simetría y la libertad entre sujetos autónomos.

Los valores y principios vividos en el ejercicio utópico ofrecen las bases para afirmar que ese modo de comunicación es posible y que éste no puede realizarse, como modo de comunicación generalizado, en los límites de la sociedad presente. La comunicación dialógica, simétrica y libre apa-

rece hoy como una necesidad radical, posible de ser satisfecha sólo en los marcos de una organización social diferente y superior a la actual. Etnias, sectores, grupos y clases sociales aspiran hoy a ese modo de comunicación y luchan por 'politizar' y 'civilizar' sus prácticas comunicativas. El logro de este objetivo dependerá, con todo, del cumplimiento de algunos pasos previos o simultáneos dentro de la marcha general de las sociedades latinoamericanas. Mencionaremos solamente tres de esos elementos.

Si queremos evitar el error de considerar a la comunicación como una esencia que nada o poco tiene que ver con las realidades humanas y, por tanto, sociales, es preciso ubicarla, para su estudio, como inherente a los procesos socio-culturales que es donde adquieren toda su densidad y donde se definen sus tipos, formas, e índole que conformarán el modo generalizado de comunicación en una determinada sociedad.

Es aquí donde el problema de la comunicación se vincula directamente, para su estudio y comprensión, con la problemática más amplia de la sociedad, en este caso la sociedad latinoamericana, con las diferencias y semejanzas de y entre cada país del área, en lo económico, político y cultural, con las fuerzas o movimientos sociales que ahí actúan y con los condicionamientos externos e internos que influyen en la región. Desesencializado el fenómeno, es más fácil percibir los límites y posibilidades que ofrece un determinado modo de organización social para la práctica de la comunicación expresada en el conjunto de las demás prácticas sociales como partes de la cultura general de un pueblo. Esto imprime a la comunicación un necesario tinte social y político en tanto expresión concreta de las opciones de los diferentes actores sociales.

Por sus imbricaciones con lo histórico social, el problema de la democratización de la comunicación, y de los medios de difusión, no podrá alcanzarse cabalmente sin una previa o simultánea democratización de todos los ámbitos de la vida social así públicos (economía, político, cultura y vida cotidiana) como, hasta donde sea posible, privados (temas y asuntos de lo íntimo e interpersonal). Sólo el deseo y la lucha por el descongelamiento de estructuras sociales y mentales opresivas y represivas garantiza

rá un avance hacia tipos, formas e indoles de comunicación democrática en tanto dialógica, simétrica y libre. Si comunicación, como necesidad humana, y medios, como instrumentos de apoyo, no se identifican sin más, conviene caer en la cuenta que el acento de la democratización ha de ponerse en la primera sin olvidar, obviamente, lo segundo. Esto es así porque una sociedad civil, consciente de sus responsabilidades sociales, con prácticas comunicativas democráticas y movilizadas en reclamo de sus derechos comprenderá que entre éstos está también el derecho de todos a expresarse o comunicarse a través de los medios, y actuará en consecuencia evitando la retórica y los enfrentamientos estériles y promoviendo el diálogo que involucre a todos los sectores sociales ligados con la comunicación. Demandar la democratización de los medios sin una conciencia y sin una práctica de comunicación democrática, es seguir reproduciendo en la realidad el mito de Sísifo en sus repetidos e inútiles esfuerzos por alcanzar su libertad.

Del punto anterior se desprende la urgencia de incrementar, cada uno en sus propios ámbitos, las acciones de educación para la comunicación dialógica, simétrica y libre. Y esto aun en condiciones sociales, y mentales, adversas para la mayoría. Hoy más que nunca esta tarea es impostergable en América Latina que, para su fortuna, tiene ya una rica tradición de comunicación alternativa: liberadora, participativa y popular que habría que mantener y reforzar creando e impulsando redes de comunicación en y entre los grupos populares y movimientos sociales. Mientras la sociedad para todos, la sociedad de democracia participativa, no sea una realidad en América Latina es preciso ir ejerciendo la utopía actuando como si se viviera en una sociedad democrática. El más auténtico deseo no se goza sólo cuando ya se posee el objeto deseado, sino también cuando se lucha por él por la convicción y el aprecio que se le tiene. No pensar y actuar democráticamente por que no se vive en un régimen democrático es quedarse convertido en estatua de sal, es decir, condenado a la parálisis.

Como conclusión adicional habría que decir que en las luchas liberadoras de Nuestra América, el problema teórico de la comunicación a veces se ha hecho

explícito y otras veces no dependiendo de las preocupaciones y prioridades de cada momento histórico. Siempre, sin embargo, frente a las formas y canales de comunicación de los grupos, sectores y clases hegemónicas en la sociedad, han aparecido las formas y canales de los grupos, sectores y clases subalternas. En este sentido se puede decir que en esas luchas liberadoras ha estado siempre presente la aspiración a una comunicación más dialógica, simétrica y libre, y sus correspondientes intentos por llevarla a la práctica, como modo generalizado de comunicación, de convivencia y de relación que se establecen hoy en los diferentes grupos de los movimientos sociales, y en concreto en las Comunidades Eclesiales de Base, formas todas ellas de comunicación que hay que consolidar en cada grupo e impulsarlas hacia fuera para ir ganando espacios en los que ese sea el modo generalizado de comunicación.

La tarea del establecimiento de nuevas relaciones de comunicación apunta hacia una sociedad también nueva. No se puede concebir una sin la otra. La conciencia que se tenga de esta relación será el termómetro para valorar la resistencia a los proyectos de dominación-exclusión con la que muchos hombres y mujeres latinoamericanos han dado sentido a su vida, y los niveles de resistencia que se imponen hoy a la conciencia latinoamericana para enfrentar los nuevos proyectos de dominación-exclusión con proyectos alternativos propios y válidos.

BIBLIOGRAFIA

- Aguilar Camín, Héctor y Meyer, Lorenzo, A la sombra de la revolución mexicana, México, Ediciones Cal y Arena, 1991.
- Ainsa, Fernando, Necesidad de la utopía, Buenos Aires-Montevideo, Túpac-Nordau ediciones, 1990.
- Anne y Jacqueline, "De un grupo a otro", en La liberación de la mujer: año cero, Barcelona, Gránica editor, 1977.
- Barbero, Jesús Martín, De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía, México, Gustavo Gili Editores, 1987.
- Proceso de comunicación y matrices de cultura: Itinerario para salir de la razón dualista, México, FELAFACS-Gustavo Gili, s.f.
- "De los medios a las prácticas", en La comunicación desde las prácticas sociales (Cuadernos de comunicación y prácticas sociales 1), México, UIA, 1990.
- Bateson, Gregory y Ruesch, J., Comunicación, matriz social de la psiquiatría, Buenos Aires, Paidós, 1965.
- Bertolo, Amadeo, citado por Fernando Ainsa en: Necesidad de la Utopía, Buenos Aires-Montevideo, Túpac-Nordau ediciones, 1990.
- Bolívar, Simón, Obras completas (compilación y notas de Vicente Lecuna) 2a. edición, Vol. I y II, Ed. LEX, La Habana, 1950.
- Bonfil Batalla, Guillermo, México profundo, CNCA, México, 1990.
- Canetti, Elías, Masa y poder, Muchnik Editores, Barcelona, 1982, p. 11.
- Catalán, Carlos, "Los mass-media y el colapso de una sociedad democrática", en Medios de comunicación y política en América Latina, México, Gustavo Gili, 1989.
- Cerutti Guldberg, Horacio, De varia utópica (Ensayos de Utopía III), Bogotá, Universidad Central, 1989.
- Corral C., Manuel, Comunicación popular y necesidades radicales, Premio Editorial, México, 1988, p. 70.
- De la Torre, Jesús Antonio, El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas, Aguascalientes, UAA, 1991.

- Dri, Rubén, "Identidad, memoria histórica y utopía", en Nuestra América frente al V centenario: emancipación e identidad de América Latina (1492-1992), México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1989.
- Fernández Christlieb, Pablo, "Psicología social de la cultura cotidiana", en Psicología colectiva y cultura cotidiana, México, UNAM, s/a.
- Fox, Elizabeth, "Las políticas de los mass-media en Latinoamérica", en Medios de Comunicación y Política en América Latina, Gustavo Gili, México, 1989.
- Freire, Paulo, ¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural, México, Siglo XXI Editores, 1975.
- Gilly, Adolfo, La revolución interrumpida, México, El Caballito, 1971.
- Girardi, Giulio, "La lucha popular de Sandino: del realismo a la utopía", en La esperanza en el presente de América Latina, San José, DEI, 1983.
- Gómes Moreira, José Aparecido, Conquista y conciencia cristiana: el pensamiento indigenista y jurídico teológico de don Vasco de Quiroga, México, ABYA-YALA-CENAMI, 1990.
- González Pedrero, Enrique, La riqueza de la pobreza, México, Joaquín Mortiz-SEP (Segunda serie de Lecturas Mexicanas, No. 17), 1985 (Hay edición más reciente en Editorial Cal y Arena).
- Gargurevich, Juan y Elizabeth Fox, "Revolución y Prensa en Perú", en Medios de Comunicación y Política en América Latina, Gustavo Gili, México, 1989.
- Habermas, Jürgen, Teoría de la acción comunicativa, Madrid, Taurus, 1988.
- Heller, Agnes, Teoría de las necesidades en Marx, Barcelona, Ediciones Península, 1978.
- Para cambiar la vida (Entrevista de Ferdinando Adornato), Barcelona, Grijalbo, 1972.
- Historia y vida cotidiana, Barcelona, Grijalbo, 1972.
- Hinkelammert, Franz, Crítica a la razón utópica, San José, DEI, 1984.
- Iriarte, Gregorio, ¿Qué es una comunidad eclesial de base?, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1989.
- Kneeland, Clarissa, Letters to Anita, Fresno Clarion 15 (XIII) 8 de abril, 1940.
- Krotz, Esteban, Utopía, México, UAM-Iztapalapa, 1986.

- Lewin, Boleslao, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana*, Buenos Aires, Hachette, 1957.
- Maccise, Camilo, *Palabra y comunidad en San Pablo y en las comunidades eclesiales de base en América Latina*, (tesis doctoral), Bogotá, 1988, p. 166.
- Martí, José, *Cuba, nuestra América, los Estados Unidos* (prólogo y selección de R. Fernández Retamar) 1a. edición, México, Siglo XXI Editores, 1973.
- Martínez Terrero, José, *Comunicación grupal liberadora*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1986.
- Mattelart, Armand, "Comunicación y cultura de masas", en *Comunicación masiva y revolución socialista*, Diógenes, México, 1972.
- Marx, Carlos, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Gijalbo, México, 1985.
- Monclús, Antonio, *El pensamiento utópico contemporáneo*, Barcelona, Ediciones CEAC, 1981.
- Monsiváis, Carlos, *Entrada Libre: crónicas de la sociedad que se organiza*, México, ERA, 1987.
- Neusüss, Arnheim, *Utopía*, Barcelona, Barral Editores, 1971.
- Nougier, Louis-René, *En los orígenes del trabajo*, México, Grijalbo, 1974.
- Ortega Noriega, Sergio, *El edén subvertido*, México, SEP-INAH, 1978.
- Owen, A.K., *Extracts from newspaper exploratory of Credit Foncier Company*, New York, The Credit Foncier, 1887.
- Pasquali, Antonio, *Comprender la comunicación*, Caracas, Monte Avila Editores, 1990.
- Comunicación y cultura de masas*, Caracas, Monte Avila Editores, 1986.
- Picard, Roger, *El romanticismo social*, México, FCE, 1987.
- Richard Pablo y Carlos Zarco, *Para entender Santo Domingo*, México, Centro de Estudios Ecueménicos, México, 1992, p. 4.
- Romero, José Luis, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, México, Siglo XXI Editores, 1976.
- Las ideologías de la cultura nacional*, Buenos Aires, CEDAL, 1982.
- Ruiz Eldrege, Alberto (compilador), *El desafío jurídico de la comunicación internacional*, México, ILET-Nueva Imagen, 1979.

- Serrano López, Augusto, "Un lugar para las utopías", en La esperanza en el presente de América Latina, San José, DEI, 1983.
- Stadler de Sousa, Newton, O Anarquismo da Colonia Cecilia, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1970.
- Terrero, José Martínez, Comunicación grupal liberadora, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1986.
- Touraine, Alain, Actores sociales y sistemas políticos en América Latina, Suiza, PREAIC-DIT, 1978.
- Túpac Amaur, Juan Bautista, Memorias del hermano de Túpac Amaru, Buenos Aires, Boedo, 1976.
- Ungers, Liselotte y O.M., Comunas en el Nuevo Mundo 1740-1971, Barcelona, Gustavo Gili, 1978.
- Valdés Castellanos, Luis, Comunicación y manejo de sentimientos, México, Apoyo Educativo, 1993.
- Vidales, Raúl, Utopía y Liberación: el amanecer del indio, San José, DEI, 1983.
La esperanza en el presente de América Latina, San José, DEI, 1983.
- Videla Gabriela, María, liberación del pueblo a 17 años, Cuernavaca, Ed. Sur Comunicación y Médios, 1993.
- Vitier, Cintio, Ese sol del mundo moral, México, Siglo XXI Editores, 1975.
- Zarco, Carlos y Rogelio Gómez H., La CEB: vida en comunidad, México, CEE, 1993.
- Zavala, Silvio, La utopía de Tomás Moro en la Nueva España, México, Porrúa, 1937.
- Zermeño, Sergio y Cuevas, Aurelio, Movimientos Sociales en México, México, UNAM, 1990.

HEMEROGRAFIA

- Aguayo Quezada, Sergio, "Misterios y regocijos televisivos", en La Jornada, México, sábado 12 de septiembre de 1992.
- Barbero, Jesús Martín, "Comunicación Popular y los modelos transnacionales", en Chasqui, No. 8, Quito, octubre-diciembre, 1983.
- El tejido comunicativo de la democracia, ponencia presentada en el VI Encuentro del CONEICC, marzo de 1990, Tampico, México, (mimeo).
- Barbieri, Teresita de, Movimientos feministas (Col. Grandes Tendencias Políticas Contemporáneas), México, UNAM, 1986.
- Bares, Mauricio, "Entrevista con Guillermo Cabrera Infante", en La Jornada Semanal, México, Nueva Epoca, No. 155, 31 de mayo de 1992.
- Beltrán, Luis Ramiro, "No renunciemos jamás a la utopía", en Chasqui, No. 3, Quito, abril-mayo-junio, 1982.
- Berger, Christa, "Movimientos sociales y comunicación en Brasil", en Comunicación y Sociedad, No. 9, Guadalajara-México, Universidad de Guadalajara, mayo-agosto, 1990.
- Brown, Guillermo, "Los juegos cooperativos", en Celadec-Educación, No. 20, Guadalupe-Costa Rica, junio de 1993.
- Carter, Suzanne, "Planes utópicos y conflictos epistemológicos", Revista Comunidad, Vol. 12, No. 62, México, UIA, 1977.
- Cela, Jorge, "De la organización a la comunicación popular", en Misiones, No. 73, Madrid, enero-febrero 1983.
- Cerutti Guldberg, Horacio, "Presagio y tópicos del descubrimiento", en Cuadernos Americanos (Nueva época), No. 21, México, UNAM, mayo-junio, 1990.
- "Itinerarios de la utopía en Nuestra América", en Nuestra América, (No. 12), México, CCYDEL-UNAM, sept-dic., 1984.
- Delgado Ballesteros, César, Acta Sociológica, México, UNAM, Vol. VIII, No. 2, mayo-agosto, 1990.
- Epstein, Edward J., "Los Rockefeller: La familia y el imperio", en El tiempo, Bogotá, 18 de enero de 1976.

- Fernández Retamar, Roberto, "Nuestra América y el occidente", en *Latinoamérica: cuadernos de cultura latinoamericana*, No. 10, México, UNAM, 1978.
- Ferrer Toro, Christian, "Filosofía de la libertad y práctica de la autonomía", en *Comunidad*, Estocolmo-Montevideo, No. 66-67, nov-dic. 1988.
- Franco, Carlos, "El fenómeno Fujimori, reacción popular de rechazo a la oligarquía peruana", en *Proceso*, México, No. 702, 16 de abril de 1990.
- Galeano, Eduardo, "Apuntes sobre la memoria y el fuego", en *La Jornada Semanal*, Nueva Epoca, México, No. 55, 1º de julio de 1990.
- Galindo Cáceres, Jesús, "En la voz y la garganta del futuro. Comunicaciones, cultura y movimientos emergentes", en *Comunicación y Sociedad*, Guadalajara, México, No. 9, Universidad de Guadalajara, mayo-agosto de 1991.
- Gonzaga Motta, Luis y Ubirajara da Silva, "Crítica a las políticas de comunicación: entre el estado, la empresa y el pueblo", en *Comunicación y cultura*, N° 7, enero 1982, UAM, México.
- González Casanova, Pablo, "La crisis del mundo actual y las ciencias sociales en América Latina", en *La Jornada (6º Aniversario)*, México, 19 de septiembre de 1990.
- Habermas, Jürgen, "El fin de una utopía", en *La Jornada Semanal*, México, Año uno, No. 23, domingo 25 de febrero de 1985.
- Henríquez Ureña, Pedro, "La utopía de América", en *Latinoamérica: cuadernos de cultura latinoamericana*, No. 25, México, UNAM, 1978.
- ILET: Informe ILET No. 1: La noticia internacional, México, ILET-Nueva Imagen, 1978.
- Marques de Melo, José, "UNESCO, NOMIC y América Latina: De la Guerra Fría al espíritu de buena voluntad de McBride", en *Comunicación y Sociedad* N° 12, Guadalajara-México, U. de G. mayo-agosto de 1991.
- Márquez Ayala, David, "Los retos de la marginalidad", en *La Jornada (6º Aniversario)*, México, miércoles 19 de septiembre de 1990.
- Martínez Terrero, José, "Iglesia y comunicación popular", en *Comunicación-UNDA-AL*, N° 7, Bogotá, noviembre 1982.
- Mattelart, Armand, "Necesario reflexionar sobre los nuevos espacios globales de comunicación", en *Revista Mexicana de Comunicación*, Año 3, N° 15, enero-febrero de 1991.
- Melucci, Alberto, "La teoría de los movimientos sociales", en *Estudios Políticos*, México, N° 2, vol. 5, abril-junio de 1986.

- Menchú, Rigoberta, "Nuestras costumbres nunca han sido estatuas", en Ojarasca, N° 11, México, 1992.
- Monsiváis, Carlos, "Saldos de la revolución sexual", en Nexos, México, Año XII, N° 139, Junio de 1989.
- Nivón, Eduardo, "La perspectiva cultural de los movimientos sociales", en Topodrilo, México, UAM, N° 15, enero-febrero de 1991.
- Petrich, Blanche, "Se impuso el estilo lavalás y murió la era duvalierista", en La Jornada, México, 8 de febrero de 1991.
- "América Latina ocupa el primer lugar en periodistas asesinos", en La Jornada, México, 12 de julio de 1989.
- Ramírez, Sergio, "El FSLN, sin peligro de división; recompondrá sus fuerzas", en La Jornada, México, martes 26 de febrero de 1991.
- Roa Bastos, Augusto, "Paraguay ahora", en Nexos, México, N° 139, julio de 1989.
- Roig, Arturo Andrés, "La experiencia iberoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de una utopía para sí", en Revista de Historia de las Ideas, Quito, N° 3, Segunda época, Casa de la Cultura Ecuatoriana, CELA de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1982.
- "La presencia iberoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de una utopía para sí", en Revista de Historia de las Ideas, Quito, No. 3.
- Roncagliolo, Rafael, "Los grandes ideales de NOMIC son hoy más vigentes que nunca", en Revista Mexicana de Comunicación, Año 3, N° 17, mayo-junio de 1991.
- Sader, Eder, "La emergencia de nuevos sujetos sociales", en Acta Sociológica, México, Vol. III, N° 2, mayo-agosto 1990 FCPyS-UNAM.
- Villagrán, Carlos, "Deseo, utopía y subversión en la cosmogonía de Fourier", en Revista Interamericana de Sociología, N° 2, Año 1, Segunda época, mayo-agosto, México, 1987.
- "Contribución a la crítica de la comunicación realmente existente", en Revista Interamericana de Sociología, México, II época, N° 1.
- Zermeño, Sergio, "La tentación posmoderna", en Nexos, N° 124, México, abril de 1988.

DOCUMENTOS ECLESIATICOS

CNBB, Comunidades eclesiais de base na Igreja do Brasil, Sao Paulo, 1984.

Concilio Vaticano II, Lumen Gentium.

Gaudium et Spes.

Medellín, Pastoral de Conjunto

Puebla, Ante el clamor de la Justicia.

Opción preferencial por los pobres.

Santo Domingo, Nueva Evangelización.

XIV Encuentro Nacional de CEBs, 19-23 de febrero de 1992, Cd. Guzmán, Jalisco-México (mimeo).