

# De incertidumbres e inciertas esperanzas

## Una meditación sobre el comunicar en medio de la tormenta

**Jesús Martín-Barbero**

(en: *Ciudadanías de la incertidumbre: comunicación, poder y subjetividad*, FELAFACS, Bogotá, 2007)

« La figura de la “voz de su amo” me vino a la memoria ese 11 de septiembre desde mi infancia: es la imagen gravada en el centro de los discos de música de la *RCA-Victor* con el perrito acercando sonriente su oreja al cuerno del gramófono y el slogan “La voz de su amo” debajo de la imagen. De manera que fue tanto la destrucción física del poder simbólico como el desnudamiento de la brutalidad sin límites del poder, tanto su manifiesta vulnerabilidad como la descarada irracionalidad de su reacción, lo que en el acontecimiento 11-S nos puso frente una dosis monstruosa de realidad. Pero entonces el análisis de los medios debería posibilitarnos leer no sólo lo que en el acontecimiento se construye y se vela, sino también lo que en él se destruye y se devela, pues sólo así el miedo y la incertidumbre producida o ligada al acontecimiento -la insoportable dosis de realidad- puede chocarnos, desestabilizarnos y despertarnos.»

Nada en el cristianismo ni en el marxismo nos preparó para convivir con la incertidumbre.

*Hannah Arendt*

No sé si debo agradecer o reprochar a FELAFACS el haberme hecho la apuesta de abrir un seminario sobre nuestros miedos e incertidumbres, sobre las oscuras desazones de nuestras sociedades. En todo caso, si acepté el reto es porque me pareció formidable que FELAFACS se atreva hoy a pensar la vida social en la opacidad y densidad de sus más fuertes contradicciones y desde una reflexión en comunicación que, aunque quizá más precaria que nunca, sigue a la vez necesitando implicarse y tomar distancia para ayudar a vislumbrar algunas mínimas pistas políticas. Sin embargo, como constata Hannah Arendt, nada nos ha preparado para convivir con la incertidumbre... y así nos va. Incapaces de habitar la duda y de vivir a la intemperie, unos buscan seguridad en el dogma y en una autoridad que nos ahorre el tener que pensar y decidir por nosotros mismos, mientras otros se acogen al éxtasis en que se borran nuestros límites y desaparecen todas las responsabilidades. Pero cuando la incertidumbre abarca no sólo el conocer sino el convivir y el trabajar, entonces es la experiencia misma de lo social, su lazo primordial, lo que se des-ata y disuelve. Y es entonces

cuando *la comunicación* debería nombrar algo más acá y más allá de los medios y las tecnologías: los procesos de interpe-lación y constitución de los sujetos y las identidades sociales, las cotidianas complicidades con el poder y las luchas por horadar el orden y sus trampas, las múltiples y espesas incertidumbres atravesadas por algunas inciertas esperanzas.

Lo que voy a intentar aquí es juntar a mi filósofo con el investigador de las mediaciones comunicativas para inter-rogar a la comunicación desde la incertidumbre y pensar la incertidumbre desde la comunicación. A ello me ha llevado la valentía que tuvieron los jóvenes profesores de esta Uni-versidad Javeriana para empujar a FELAFACS a salirse de sus agendas y colocarse en medio del espacio más opaco, denso y difícil, pero quizás también más fecundo del mo-mento que estamos viviendo. Pues de lo que se trata es de trasladar *la comunicación* del *zoom* de su protagonismo me-diático y tecnológico, de las levedades y los artificios seduc-tores que la iluminan como el gran mito que nos cohesiona, y ubicarla en ojo del huracán contemporáneo de las violen-cias fanáticas y los miedos cómplices, de las certezas asesinas y las inseguridades escapistas. Por ahí es que pasa la pesadilla que nos atemoriza y desune frente a los autorita-rismos y las sumisiones cómplices. Pensar la comunica-ción como ámbito de incertidumbre nos puede ayudar a com-prender las angustias de millones de obreros sin trabajo o presas de la inseguridad por poder perderlo en cualquier momento, los sufrimientos y desarraigos de inmigrantes desplazados de sus países y sus culturas por las diversas guerras y fronteras y muros. Para abordar esto dividiré mi exposición en dos partes: la incertidumbre o el fantasma de la modernidad, y la comunicación-acontecimiento o la insoportable proximidad de lo real.

## I. La incertidumbre o el fantasma de la modernidad

La existencia es moderna en la medida en que se bifurca en orden y caos. Se trata de un combate de la determinación frente a la ambigüedad, de precisión semántica frente a la ambivalencia, de transparencia frente a la oscuridad, de claridad frente a lo difuso (...) Lo otro del orden no es otro orden: tan sólo el caos es la alternativa. Lo otro del orden es el hedor de lo indeterminado e impredecible. Lo otro es la incertidumbre, el origen y arquetipo de todo temor (...) Mientras el afán de acabar con la ambivalencia guía la acción colectiva e individual la intolerancia se mantendrá, incluso si ella se esconde bajo la máscara de la tolerancia.

*Zygmunt Bauman*

La incertidumbre es hija de la razón moderna pero es también su opuesto; eso es lo que nos ha demostrado Z. Bauman en un espléndido texto titulado *Modernidad y ambivalencia*, transformado después en un libro<sup>1</sup>. En él se plantea que donde los griegos colocaron al *ser* los modernos pusieron el *orden*. Pues los griegos no tenían el ser como un tema u objeto del pensar sino como *el lugar desde el que pensaban*, su centro; pensaban todo desde (o en cuanto) ser. A su vez, dice Bauman, donde estaba el ser la modernidad colocó el orden, identificando así el pensar con el ordenar, y éste con el separar, clasificar y controlar.

Para esta nueva metafísica, el ordenar –separar, clasificar y controlar– era la verdadera forma de salir del caos del orden primitivo, del caos de la naturaleza, y construir un orden social que le proporcionara a los seres humanos lo que más necesitaban: seguridad. La promesa central de la

---

<sup>1</sup> Z. Bauman, “Modernidad y ambivalencia”, en: J. Beriain (comp.), *Las consciencias perversas de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1996; Z. Bauman, *Modernidade e ambivalencia*, Zahar ed., Rio de Janeiro, 1999.

razón moderna consistía en sacarnos de la angustia del caos en que nos sumía la naturaleza para insertarnos en el orden de la sociedad, que es el orden instaurable por la razón. Sin embargo, muy pronto el orden se vio enfrentado a la persistencia de la ambivalencia, ya que muy pronto el *clasificar* –que es una de las dos caras del ordenar, la otra es el controlar– chocó con entidades que se resistían a una asignación y denominación unívoca provocando la *indecisión*, y ésta se convirtió en indeterminabilidad y pérdida de control. De tal manera que de justificación del orden, la ambivalencia se tornó autodestructiva de la razón, pues al ésta pretender disolver aquella terminó fomentándola. Y lo que resultó a la vez arrasador y autodestructivo fue precisamente la concepción binaria de lo que es y no es el orden frente al caos. Bauman traza la historia del largo camino recorrido por la incesante lucha del intelecto moderno contra la ambigüedad, contra lo ambivalente, contra lo polisémico, contra la disonancia. No olvidemos que los nombres epistémico-políticos de la modernidad –Ilustración e iluminismo– tienen que ver con *la claridad*, pues se trataba de un proyecto visual: aclarar lo que estaba confuso, iluminar lo que estaba oscuro, transformar en orden lo que estaba constituido o habitado por el caos.

¡Paradoja! Cuando apenas se estaba iniciando el siglo XX, de lo más profundo de la razón moderna, del ámbito en que se había producido su mayor desarrollo, emergió el *principio de indeterminación*. Werner Heisenberg descubre que para poder observar la trayectoria de una partícula en el *mundo micro* hay que iluminarla, pero la luz que nos permite ver su desplazamiento perturba la trayectoria y altera su velocidad. Conclusión: no se puede observar un fenómeno sin perturbarlo; es a esta verdad a la que Heisenberg llamó principio de indeterminación o incertidumbre. El ver ordenada, racionalmente lo que vemos, es a lo que la ciencia llama “observar”; pero ese ver incide sobre lo que miramos

*haciendo que lo que vemos ya no sea seguro*, esto es, invariable y unívoco. Y entonces ante lo que estamos es ante una razón moderna que deja al descubierto todo lo que en ella quedaba de residuos metafísicos, pues en su propio ordenar ella introduce desorden e inseguridad. Y no sólo y no tanto en el orden del pensar sino, sobre todo, en *el orden del controlar* la naturaleza, que pone seriamente en peligro al planeta Tierra y hace emerger el pensamiento ecológico no sólo como denuncia de la autodestrucción de nuestro hábitat, sino como primera figura del pensamiento complejo, que es el que vuelve a hacerse cargo de la ambivalencia y la inseguridad.

En el espléndido filme que se ha hecho sobre una reunión entre los científicos que parieron la bomba atómica hay una escena en la que Werner Heisenberg y Niels Bhor discuten diciéndose el uno al otro: “¡Fuiste tú, fuiste tú!”, y respondiéndose, “No, yo no fui, yo sólo era un matemático”, o “Yo no era más que un físico”. Pero como matemáticos y físicos así también ingenieros, sociólogos y arquitectos, fueron muchos los que construyeron y elaboraron la sofisticada trama de los campos de concentración nazis; y hasta filósofos como Heidegger, quien justificó la persecución de los judíos porque ellos no eran verdaderamente alemanes, nacionalistas, sino cosmopolitas, y así era imposible fiarse de ellos. Esto fue lo que, en términos de razón moderna, le exigió a Heidegger denunciar la incorregible ambivalencia de los judíos y justificar que el gobierno nazi *pusiera a los judíos en su sitio*, incluido Auschwitz.

El *principio de incertidumbre* se configura así como la figura más plena de la contradicción radical que entraña una razón moderna que se proponía estar más allá de toda creencia, pero que acabó convirtiéndose en una fe dotada de una certeza tan irracional como todas las demás. Que es a lo que nos conduce la reflexión de Prigonine sobre el cami-

no recorrido por la verdad científica, desde la tramposa claridad de las *certezas* hasta el precario saber de las *inestabilidades* y las *probabilidades* –con lo que ello implica en la relación entre los modos de conocer el mundo y los modos de controlarlo/dominarlo–. Prigogine ha escrito: “La ciencia clásica privilegiaba el orden, la estabilidad, mientras que en todos los niveles de observación ahora reconocemos el papel primordial de las fluctuaciones y la inestabilidad. Este cambio traduce una tensión profunda al interior de nuestra tradición, situándonos en el punto de partida de una nueva racionalidad que ya no identifica ciencia y certeza, probabilidad e ignorancia”<sup>2</sup>. Que es también sobre lo que reflexiona Lyotard cuando afirma que entramos en una época no pensable ni desde la apuesta historicista del positivismo –primero magia, luego filosofía y por último ciencia– ni desde la autotranscendencia del saber científico: “La ciencia sólo juega su propio juego, que es el de su naturaleza operativa: su ocuparse de las inestabilidades, y el de su producirse y acumularse como información”<sup>3</sup>. Lo que, en términos de quien acuñó el nombre de *lógica difusa*, Lotfi A. Zadeh, implica que las cosas no son *a* o son *b*, como planteaba la lógica clásica, pues toda decisión se halla basada en información imprecisa. La razón humana utiliza valores verdaderos que no tienen por qué ser deterministas. Pero, ¿cómo puede ser algo verdadero y a la vez indeterminado o indefinido? Es a lo que nos enfrentamos cotidianamente cuando se trata de cuestiones donde están en juego múltiples valores verdaderos pero con una connotación enorme de incertidumbre. Vivimos en el *indeterminismo* puesto que el ser humano se rige por una combinación de caos y orden. Permitir que la contradicción forme parte de nosotros es un

---

<sup>2</sup> I. Prigogine, *La fin des certitudes*, p. 18, Editions Odile Jacob, 1996.

<sup>3</sup> J. F. Lyotard, *La postmodernidad [explicada a los niños]*, p. 30, Gedisa, México, 1990.

ejercicio de sabiduría, y ello no es enemigo de la eficacia o la convicción.

Pero la ambigüedad o la incertidumbre no puede ser pensada sólo en el plano del conocer pues ella penetra hoy también el convivir. Y fue G. Simmel el primero en tematizar la incertidumbre respecto del lazo social al hacerse la pregunta de qué es un extranjero en la modernidad. Dice Simmel: “el extranjero es aquel que al salir de su lugar trastorna el nuestro con su proximidad”<sup>4</sup>. La sociabilidad moderna nació de dos correlaciones: primera, la relación entre amigo y enemigo, en la que ambos hacen parte de lo social compartido; y segunda, la relación entre nacional y extranjero, nacida a partir del Estado-nación moderno que creó la *identidad de nacimiento*. Pues nación viene de *nacer*, y de ahí la identidad nativa, la que *nos da el lugar* donde nacemos, una identidad que se nos da al nacer. Pero no se trata del lugar propiamente territorial sino de ese otro tipo de *lugar político* que es la nación instituida desde el Estado. De ahí que *el extranjero* se convirtiera en el otro fantasma que acecha y desestabiliza a la modernidad, porque no cabe en la *determinación* de amigo/enemigo sino que introduce toda la transformadora ambigüedad del *otro*. El extranjero no cabía en la sociabilidad básica de la modernidad, pues mientras el enemigo hace parte de la sociedad el extranjero *no pertenece*, y por tanto desordena, perturba, enloquece la identidad fundante de lo nacional. Ahora se entiende mejor qué es lo que los judíos amenazaban y lo que llevó a Heidegger a justificar su persecución: el no ser *únicamente* alemanes; pues no se podía ser más o menos alemán, se es alemán o no se es.

---

<sup>4</sup> G. Simmel, *Sobre la individualidad y las formas sociales*, pp 211-217, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2002.

Aun hoy día nos es difícil pensar las identidades nativas por fuera de la *narrativa* y del chantaje nacionalista, esto es, una identidad hecha de una sola pieza. Ahí está el señor Samuel Huntington con su metafísica del choque de las civilizaciones, y su más reciente libro sobre la destrucción de Estados Unidos. Se trata de una destrucción que está produciendo especialmente ese nuevo tipo de judíos que son los inmigrantes mexicanos; pues es ciertísimo que ellos no son ni norteamericanos ni mexicanos sino *otra cosa*, peligrosísima para la metafísica nazi que aún gangrena los neonacionalismos tardomodernos.

¿Y cómo pensar entonces no sólo Estados Unidos sino Latinoamérica sin los millones de emigrantes sufriendo – además y por debajo de todas las formas socioeconómicas de segregación y explotación– el estigma sociocultural que entraña su *ser-extranjero*? Y su manifestación política flagrante: los inmigrantes no tienen derechos civiles, la inmensa mayoría no puede votar, ni siquiera en la ciudad en la que llevan quizás diez o veinte años trabajando. En la mayoría de países europeos los extranjeros tienen algunos derechos sociales, pero no son ciudadanos porque para ser ciudadanos hay que ser o volverse *nativos*. ¿Y cómo va a votar un marroquí en Francia o un sudaca en España si, por más que hagan, no serán –con contadas excepciones– lo suficientemente franceses o españoles? ¡Y lo escandalosamente paradójico es que quienes parecen sufrir más por la desazón y la enorme incertidumbre que se vive no son los marroquíes o los colombianos sino los franceses y los españoles! Qué paradoja tan elocuente: ¡son los nacidos en España, uno de los países que pasó la mayor parte de su *historia nacional* exportando emigrantes y que sólo ahora por primera vez en su historia recibe inmigrantes, los que se quejan de la “barbaridad de inmigrantes” que hay hoy en España! Pero frente a esa paradoja, he encontrado en la página-web de una universidad suiza, la Universidad de Neuchâtel, una

certera investigación donde investigadores de comunicación se preguntan por la peculiaridad de los miedos de los suizos y cómo enfrentarlos. Y lo que muestra la investigación es que lo que más aterroriza a los suizos es la presencia de inmigrantes, pues se piensa que a partir de cierta cantidad los inmigrantes amenazan con disolver su peculiar tipo de sociedad; lo que se traduce en periódicas votaciones para “actualizar” –léase endurecer– la ley suiza de control del número y la calidad de los inmigrantes que pueden entrar a Suiza. De ahí lo oportuno de la reflexión de un judío-palestino, suizo también –cuyo nombre y apellido son ya una provocación, Tariq Ramadán–, al hablar de la *ideología del miedo*: tal ideología es para él “aquella que prohíbe todo intento de comprender las razones, los sentimientos y las demandas del otro, pues ese intento es una traición a los nuestros”<sup>5</sup>. ¿Quién dice que las ideologías se han acabado? Pues, ¿qué mejor muestra de ideología hay que la enorme sordera que impide al Norte oír las demandas de ese *otro mundo* que constituye el Sur?

## II La insoportable proximidad de lo real

Para introducir esta segunda parte de mi reflexión –la incertidumbre pensada desde la comunicación– voy a partir de un hecho sobre el que no parece haber muchas dudas entre los estudiosos e investigadores: los medios ejercen hoy de actor central en la producción y propagación de miedos e inseguridades. En una ojeada a lo que en Google es asociado hoy más frecuentemente con *turismo* –una palabra sin sospechas– aparecen destacadas dos palabras: comunicación e inseguridad; y por más problemática que sea esa muestra, no deja de indicar lo significativa que hoy es esa

---

<sup>5</sup> Tariq Ramadán, *Le face à face des civilisations : Quel projet pour quelle modernité?*, Takwit, Geneve, 2001.

relación. Pero digamos también ya, de entrada, que de lo que me voy a ocupar ahora es precisamente no de lo que parece haberse tornado evidente sino de la cara oculta de esa asociación.

Lo que carga de densidad social hoy los procesos de comunicación es algo muy parecido a lo que hacía, y sigue haciendo, insoportable al extranjero: la desazonadora ambigüedad que, a través de él, produce la proximidad del otro. Es lo que ha expresado repetidamente, y con gran claridad, el jefe de la extrema derecha francesa, Le Pen: “Los argelinos tienen todo el derecho a asar los corderos en sus casas, pero en Argelia. Y los franceses no tienen por qué estar obligados a oler, cada sábado, el espantoso olor del sebo de cordero que los argelinos asan en el balcón de los edificios en los que conviven los franceses. ¡A eso es a lo que no hay derecho, pues si ellos son distintos que se queden en su sitio y coman distinto!”. Pues bien, así como es la cotidiana proximidad del otro en *mi* cuadra, *mi* barrio, en la escuela *de mis* hijos, la que llena de desasosiego e inseguridad a los nativos del país que recibe a extranjeros, también es una extraña *proximidad de lo real* la que hoy nos hacen sentir los miedos que nos llenan de incertidumbre.

Pero para entender esto necesitamos relativizar lo que nos dicen las grandes teorías actuales de comunicación, que podríamos resumir a dos: una es la hegemónica, según la cual los medios construyen lo real ya que moldean nuestra percepción misma de realidad, y cuyo *slogan* predica: “¡lo que no está en los medios no existe!”. La otra teoría es su opuesta pero complementaria, cuyo epígono ha sido el último Jean Baudrillard –el que se inició planteando la desocialización radical de lo real–, y de acuerdo a ella, lo que los medios producen es el simulacro tramposo de una realidad que desaparece al ser suplantada por las imágenes, por meros signos. En ambas, tanto en la teoría constructivista

como en la deconstructivista radical de Baudrillard, hay algo de verdad, pero las medias verdades pueden ser las peores mentiras. Necesitamos cuestionar esta avanzada y sofisticada concepción de la construcción mediática de lo real, o de su desaparición, porque cuando al fin nos creíamos poseedores de *certezas* acerca lo que pasa en la comunicación vino el 11 de septiembre en Nueva York (11-S) y nos descolocó derribando no sólo las dos torres sino algunas de nuestra más fuertes certezas.

Digamos, en primer lugar, que una cosa es el *suceso* del 11-S, tal y como lo definiera Roland Barthes<sup>6</sup> en plena euforia estructuralista, y otra cosa es el *acontecimiento*, tal y como es estudiado y entendido por sociólogos e historiadores de la talla de E. Morin o Pierre Nora<sup>7</sup>, justamente en reacción al semioticismo y al dualismo –estructura/ historia– que cohesionaban al estructuralismo. Si el *suceso* es lo que pasa en cuanto “efecto del relato”, o el de su sentido construido por los dispositivos del discurso, entonces estamos ante lo real previsible y formateable, lo *real-variable* en un sistema en el que todo es predecible y controlable. El *acontecimiento*, por el contrario, es *lo real que irrumpe* y quiebra el encadenamiento serial de los sucesos, es lo no-predecible ni formateable, pues produce rupturas de larga duración. En cuanto inesperado, el acontecimiento produce realidad en forma radicalmente desestabilizadora, especialmente de las categorías de su propia comprensión. Una de las más lúcidas y radicales reflexiones hechas al calor y sobre el 11-S fue –¿quién lo iba a pensar?– la de Jean Baudrillard<sup>8</sup> exclamando: “¡Al fin un acontecimiento!”. Y lo fue

---

<sup>6</sup> R. Barthes, “Estructura del sujeto”, en: *Ensayos críticos*, Seix Barral, Barcelona, 1966.

<sup>7</sup> E. Morin et al, *L'évenement*, N° 18, *Communications*, Seuil, Paris, 1972.

<sup>8</sup> J. Baudrillard, “L'esprit du terrorisme”, en: *Liberation*, Paris, 20 sept., 2001.

en modo tal para Baudrillard, que se vio obligado a acuñar para él un término inaugural, el de *acontecimiento simbólico*. Quien haya leído a este autor sabe que *lo simbólico* es para Baudrillard precisamente lo único que desde dentro de lo real resiste al simulacro, de ahí que hablar de “acontecimiento simbólico” equivale a algo así como un *milagro de lo real*, capaz de ganarle a la que se creía ya inevitable inercia del simulacro-proceso que nos había ido vaciando la vida social de realidad. El otro texto clave sobre el 11-S es el de Susan Sontag<sup>9</sup> analizando *la monstruosa dosis de realidad* que caracterizó a ese acontecimiento y la dificultad de encontrar categorías con las que arrancarlo de la lectura oportunista del gobierno y la mayoría de la prensa norteamericana.

Pero mi reflexión sobre el acontecimiento se va a apoyar más bien sobre un argumento fuerte de los antropólogos. En toda cultura, por pequeña que sea la cantidad de su población, hay un núcleo propio, hasta cierto punto inaccesible, no transmisible puesto que resiste a su traducción. Paul Ricoeur<sup>10</sup> nos ha ayudado a comprender que si la traducción entre todas las lenguas humanas es posible tornando estratégica la interculturalidad, esa posibilidad tiene sin embargo sus límites pues no todo es traducible, y justamente en ese núcleo secreto residen las claves de la diferencia cultural. Pues así como cada cultura tiene su parte opaca, lo real también tiene dimensiones no mediatizables ni simulables.

Lo que realmente nos descoloca ahora, y lo que después del 11-S cambió las condiciones del análisis, reside en que lo que tuvo de acontecimiento redujo las imágenes y los

---

<sup>9</sup> S. Sontag, “Batallas reales, metáforas vacías”, en: *Público*, Guadalajara, 15 sept. 2001.

<sup>10</sup> P. Ricoeur, “Cultures: du deuil a la traduction”, *comunication prononcée aux Entretiens du XXI siècle*, UNESCO, 20004, publié dans *Le Monde*, 25/05/2004, Paris.

discursos mediáticos a su pura redundancia, los puso a girar sobre sí mismos, esto es, sobre su lógica serial y vacía de realidad. Y esto nos permite hoy avizorar –exigiéndonos su análisis– la producción de dos efectos igualmente fuertes pero contradictorios: la *destrucción simbólica de poder* y, al mismo tiempo, la *emisión brutal de la voz del amo*.

En primer lugar, se hizo visible y audible la destrucción simbólica del poder a través del objetivo del ataque: las torres-símbolo del poder financiero que condensa la fuerza y la figura del capitalismo contemporáneo. Y en segundo lugar, se puso al desnudo el rostro y la voz del gobierno que se cree el amo del mundo, exhibiendo su derecho a violar todos los derechos humanos, a mentir, invadir otros países y torturar; a invadir la privacidad de los ciudadanos en el país que había consagrado tal derecho como ningún otro, y a recortar las libertades civiles como jamás se habían recortado en ningún país que se pretendiera mínimamente democrático. La figura de la “voz de su amo” me vino a la memoria ese 11 de septiembre desde mi infancia: es la imagen gravada en el centro de los discos de música de la *RCA-Victor* con el perrito acercando sonriente su oreja al cuerno del gramófono y el slogan “La voz de su amo” debajo de la imagen. De manera que fue tanto la destrucción física del poder simbólico como el desnudamiento de la brutalidad sin límites del poder, tanto su manifiesta vulnerabilidad como la descarada irracionalidad de su reacción, lo que en el acontecimiento 11-S nos puso frente una dosis monstruosa de realidad. Pero entonces el análisis de los medios debería posibilitarnos leer no sólo lo que en el acontecimiento se construye y se vela, sino también lo que en él se destruye y se devela, pues sólo así el miedo y la incertidumbre producida o ligada al acontecimiento –la insoportable dosis de realidad– puede chocarnos, desestabilizarnos y despertarnos.

Lo que vino después del 11 de septiembre, toda la trama de mentiras y chantajes a la ONU, contrastaba con la fuerza de las manifestaciones en las que millones de habitantes del mundo entero salieron a desfilar contra la guerra en Irak, gente que en la calle se descubrió por primera vez ciudadana del mundo, pues lo que estaba en juego era tan mundial y global como el desvergonzado poder de Bush. Pero no hubo nada parecido en tamaño y calado a lo que fueron esas manifestaciones en América Latina; y eso debe llevar a preguntarnos hasta dónde los miedos y las incertidumbres del mundo no se alían, en nuestros países, con una fuerte impotencia social que se expresa a su vez en la *indiferencia* hacia la democracia y la más grande de las desconfianzas hacia los gobiernos. Y si, como nos alertó Norbert Lechner<sup>11</sup>, a la mayoría de los latinoamericanos les es indiferente que haya o no democracia, ello es porque ella está siendo incapaz de garantizar que *se hagan realidad* los mínimos derechos al trabajo, a la vivienda, a la salud, a la educación para las mayorías. Pues una democracia convertida en el juego trucado de campañas electorales –en las que se promete cualquier cosa porque ningún partido se compromete a nada a la hora de gobernar– hace muy difícil que la gente confíe y se sienta *realmente* con ganas de participar en la política.

\* \* \*

No puedo terminar esta ponencia sin hacer alusión a la segunda parte de su título: “inciertas esperanzas”. Mi primera esperanza tiene que ver con todo lo que la incertidumbre puede tener de liberadora en estos países que han vivido una historia de dogmatismos religiosos e ideológicos de la cual apenas estamos saliendo. Bienvenida sea la incer-

---

<sup>11</sup> N. Lechner, *La sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, Lom, Santiago de Chile, 2002.

tidumbre si nos saca de dogmatismos y determinismos, si nos vacuna contra el pensamiento único. Pero del otro lado, el del pragmatismo cínico y el inmediatismo de los actuales gobiernos, también la incertidumbre puede resultar un antidoto que venga a exigirles darse tiempo para pensar a largo plazo. Y bienvenida sea también la incertidumbre si nos libra de la *hibris* de la aceleración y nos ayuda a tomar distancia de tanta velocidad que no nos lleva a ninguna parte. Pragmatismos y velocidades que nos atolondran y nos impiden enfrentar la voz del amo, ya sea el mundial o el local, esa voz que resuena a través de tanta prensa, de tanta radio y televisión ventrílocuas. Pues en América Latina se alzan y multiplican hoy otras voces que abren camino a otros proyectos de sociedad desde los miles de radios comunitarias, de televisiones comunitarias, que juntan lo más nuevo de la tecnología con lo más antiguo de sus tradiciones y sus narrativas, de sus sueños y utopías. Y ahí está Internet con su montón de redes por las que se juntan, para compartir y crear, montones de gente joven contándose sus historias mediante los *blogs* y el *chat*, el rock o el video.

Desde los comienzos de los años setenta Margaret Mead nos alertó sobre el sentido profundo de las mutaciones que viven los jóvenes hoy, al escribir: “Nuestro pensamiento nos ata todavía al pasado, al mundo tal como existía en la época de nuestra infancia y juventud. Nacidos y criados antes de la revolución electrónica, la mayoría de nosotros no entiende lo que ésta significa. Los jóvenes de la nueva generación, en cambio, se asemejan a los miembros de la primera generación nacida en un país nuevo. Debemos aprender junto con los jóvenes la forma de dar los próximos pasos. Pero para proceder así debemos *reubicar el futuro*. A juicio de los occidentales el futuro está delante de nosotros. A juicio de muchos pueblos de Oceanía el futuro reside atrás, no adelante. Para construir una cultura en la que el pasado sea útil y no coactivo, debemos ubicar el futuro

entre nosotros, como algo que esta aquí, listo para que lo ayudemos y protejamos antes de que nazca, porque de lo contrario sería demasiado tarde”<sup>12</sup>.

Son los jóvenes los que mejor parecen entender y aprovechar el *nuevo sentido de la comunicación*, que emerge con el paradigma de *la red*, al sacarnos del unidireccional y verticalizado sentido de la *transmisión de información* y pasar al de la *conectividad* y la *interacción*, que convierten la mecánica forma de la transmisión a distancia en la electrónica del *interfaz* y la *proximidad*. Nuevo sentido que se traduce en una política que privilegia la sinergia entre muchos pequeños proyectos por sobre la complicada estructura de los grandes y pesados aparatos, tanto en la tecnología como en la gestión, tanto en la investigación científica como en la creatividad artística, convirtiendo a las *redes* en el nuevo *espacio público* en que se movilizan transversalidades y transdiscipliniedades que enriquecen, desde el campo político el trabajo académico y desde el de la experimentación estética, las iniciativas en el campo político.

Bogotá, septiembre de 2006.

---

<sup>12</sup> M. Mead, *Cultura y compromiso*, pp.105-106, Granica, Barcelona, 1977 (publicado en inglés en 1970).