

## TRANSNACIONALIZACIÓN TECNOLÓGICA Y RESISTENCIA CULTURAL\*

*J. Martín Barbero*

### Introducción

La investigación del impacto de las nuevas tecnologías de comunicación sobre las sociedades y culturas de América Latina debería comenzar por un replanteamiento de los términos mismos en que se enuncia el tema, ya que el discurso acerca de los efectos de *las* tecnologías sobre *la* cultura está poblado de demasiadas trampas. De una parte continúa —ahora de modo sofisticado y laico— la vieja tradición idealista que opone la tecnología a la cultura como materia a espíritu, y sigue creyendo en una identidad de la cultura que estaría en la base de toda identidad cultural. De otra parte funciona ahí un contradictorio concepto de «efecto» que permite a la vez fragmentar lo social en parcelas aislables de sentido y luego recomponerlo todo, metafísicamente, sin brechas ni conflictos.

De lo que yo quisiera hablar es de otra cosa: de las relaciones entre tecnología en singular y culturas en plural, ya que es de la tecnología de donde proviene hoy uno de los más poderosos impulsos hacia la homogenización, y es desde la diferencia y la pluralidad cultural que la «identidad tecnológica» está siendo desenmascarada y enfrentada. De ahí que mi texto vaya en otra dirección, no en la de los efectos sino en la de los interrogantes que las nuevas (pero, ¿dónde comienza y termina ese espacio?) tecnologías de comunicación plantean en el ámbito de lo cultural a los latinoamericanos. Ello implica un doble movimiento: no volver

\* Comunicación presentada por el autor en el simposio organizado por la UNESCO sobre el «Impacto cultural y socioeconómico de las tecnologías de la comunicación», Roma, 12-16 de diciembre de 1983.

a dejarnos enredar en el falso dilema –el sí o el no a las tecnologías es el sí o el no al desarrollo– porque ya demostró más que suficientemente su falacia; y efectuar un desplazamiento que nos lleva de las tecnologías en sí mismas a sus modos de acceso, de adquisición, de uso; desplazamiento de su incidencia en abstracto a los procesos de imposición y dependencia, de dominación pero también de resistencia, resemantización y rediseño.

### Nuevas tecnologías y esquizofrenia cultural

Una de las «novedades» más apreciadas, desde América Latina, en las modernas tecnologías de comunicación es la contemporaneidad entre el tiempo de su producción en los países ricos y el tiempo de su consumo en los países pobres: ¡por primera vez las máquinas no nos llegan de «segunda mano»! Pero esa contemporaneidad está tapando la *no contemporaneidad* entre tecnologías y usos, entre objetos y prácticas. Es más, pienso que el modo de llegada y consumo de las nuevas tecnologías constituye un terreno privilegiado para la comprensión del alcance de una hipótesis que vengo trabajando hace algún tiempo a propósito de las matrices culturales de la «massmediación». Se trata de «la no contemporaneidad entre los productos culturales que se consumen y el “lugar”, el espacio social y cultural desde el que esos productos son consumidos, mirados o leídos por las mayorías, por las clases populares en América Latina»<sup>1</sup>.

Miradas desde los países que las diseñan y producen esas tecnologías representan la nueva etapa de un proceso *continuo* de aceleración de la modernidad que ahora realizaría un salto cualitativo del que ningún país puede estar ausente so pena de muerte económica y cultural. Mi hipótesis es que en América Latina la imposición acelerada de esas tecnologías ahonda, irremediablemente quizá, el proceso de esquizofrenia entre la máscara de modernización, que la presión de los intereses transnacionales realiza, y las posibilidades reales de apropiación e identificación cultural. ¡Se informatizan o mueren!, nos gritan las transnacionales y sus secuaces de adentro. Y una vez más, en nombre de otros dioses no menos interesados que los antiguos –el capital en crisis necesita urgente y vitalmente «descentralizar» el consumo informático–, nos vemos obligados a dejarnos civilizar, modernizar, ¡a dejarnos salvar! Sólo que esta vez la modernización nos hará entrar (¿al fin?) en ese proceso definitivo, el de la simulación generalizada que la informatización implica como nuevo «equivalente general», como nuevo valor tanto de la economía política como de la economía cultural.

Las señas del proceso de esquizofrenia pueden rastrearse a muchos

<sup>1</sup> J. MARTÍN BARBERO, *Apuntes para una historia de las matrices culturales de la massmediación*, p. 2.

niveles, desde la más elemental cotidianidad hasta el de las grandes decisiones políticas y económicas. En una investigación sobre los modos de comunicación de las obreras realizada en una fábrica de confecciones de Cali, descubrimos junto a la sofisticación más nueva de las máquinas que el asiento usado por la obrera era el mismo que describían en su alegato las rebeldes obreras de Lyon en el siglo pasado. A otro nivel, ahí está el «hueco semántico» desde el que las tecnologías importadas son consumidas al no poder ser referidas mínimamente a su contexto de producción; hueco que los habitantes de las culturas dominadas –pero no solamente los pobres– colman a su manera semantizándolo desde el lenguaje de la religión o de la magia. Y de esa esquizofrenia participa la forma como dirigentes políticos y medios de comunicación acogieron hace sólo unos meses la apertura en Bogotá por Jean-Jacques Servan Schreiber de un centro piloto de informática. ¿En qué se diferenciaba del deslumbramiento y la fascinación de las elites coloniales hacia lo europeo en el siglo pasado?

Tal como muestran Mattelart y Schmucler<sup>2</sup>, los niveles alcanzados en cada país por la expansión tecnológica en el campo de comunicación son muy diferentes, pero la fascinación y el encandilamiento son muy parecidos: no sólo en las capitales, también en las ciudades de provincia se comienza a sentir una «necesidad» compulsiva de microcomputadores y videograbadoras, de videotextos y de teletextos.

En dos «cuestiones» me parecen cifrarse las preguntas de fondo que las nuevas tecnologías de comunicación nos formulan. Primero: tanto en la racionalidad que materializan como en su modo de operación esas tecnologías ponen en crisis –y en ciertos casos disuelven– la «ficción de identidad»<sup>3</sup>, que en la mayoría de nuestros países es la «cultura nacional». Tal y como funcionan en América Latina, cualquiera de esas tecnologías –satélites, bancos de datos, redes computarizadas de información, etc.– supera el nivel de lo nacional, y ello no sólo en el ámbito operativo, sino en el de las decisiones, en el de las posibilidades de decisión económicas y políticas de su compra y de su puesta en marcha. Atención, porque lo que esta cuestión nos plantea no es la mera actuación de las transnacionales o la del omnisciente y ubicuo imperialismo. Como dice García Canclini, «es muy distinto luchar por independizarse de un país colonialista en el combate frontal con ese poder geográficamente definido a luchar por una identidad propia dentro de un sistema transnacional, difuso, complejamente interre-

<sup>2</sup> A. MATTELART y H. SCHMUECLER, *América Latina en la encrucijada telemática*, Paidós, Barcelona 1983.

<sup>3</sup> Sobre identidad y cultura nacional véase: C. MONSIVAIS, «Notas sobre el Estado, la cultura nacional y las culturas populares», *Cuadernos políticos*, núm. 30 (1981), México; ELIAS SEVILLA, *Nacionalidad y regionalidad*, Cali 1982. También M. T. FINOJI, *Relación de la sociedad colombiana con las sociedades indígenas*, Medellín 1980.

lacionado e interpenetrado»<sup>4</sup>. Se trata del inicio de una nueva configuración cultural, de una rearticulación de las identidades a partir de una racionalidad tecnológica que se constituye en motor de un proyecto de nueva sociedad.

Configuran ese proyecto dos rasgos clave: la progresiva abolición de lo político y su reemplazo por una tecnología social, y la uniformación de la organización del poder. El primero ha sido lúcidamente descrito por Norbert Lechner, que ha mostrado cómo la racionalidad informática –acumulación más clasificación– tiende a una reducción progresiva de la ambigüedad en búsqueda de una univocidad que deja sin sentido cualquier contradicción o conflicto. Frente a esto la racionalidad política tiende, inversamente, a la asunción de la opacidad de una realidad conflictiva y cambiante como la social, y ello a través de un incremento de la red de mediaciones y de una lucha por la construcción del sentido de la convivencia social. La nueva racionalidad configura así una concepción radicalmente instrumental de lo político: «si los problemas sociales son transformados en problemas técnicos habría una y sólo una solución (el óptimo). En lugar de una decisión política entre distintos objetivos sociales posibles, se trataría de una solución técnico-científica acerca de los medios correctos para lograr una finalidad prefijada. Para ello es posible prescindir del debate público; no cabe someter un hecho técnico o una "verdad científica" a votación. El ciudadano termina reemplazado por el experto»<sup>5</sup>. Y sobre esa transformación de las necesidades sociales en problemas técnicos se articula la uniformidad de los modos de concebir y organizar la producción, lo que paraliza progresivamente las «disidencias» y frena la capacidad creadora de cualquier dinámica que escape al doble movimiento envolvente: centralización de las decisiones y atomización de la sociedad. Las nuevas formas de legitimación de la autoridad central, que se apoyan tramposamente en las «posibilidades» de las nuevas tecnologías, conllevan una sustitución de las formas de vida comunitaria mediante una exasperación del individualismo. La transferencia de tecnología se descubre así, cada día más ostensiblemente, no la transferencia de meros aparatos sino la de «modelos globales de organización del poder»<sup>6</sup>.

La crisis de lo nacional, que la trasnacionalización tecnológica acelera –como el revival de nacionalismo sincero o retórico–, no es únicamente latinoamericana, pero sí tiene en América Latina algunos rasgos propios que arrancan del proceso dependiente, son reflejo de formación de los

<sup>4</sup> N. GARCÍA CANCLINI, *Lo nacional y lo popular en las políticas culturales*, p. 20.

<sup>5</sup> N. LECHNER *et al.*, *Estado y política en América Latina*, p. 307. Del mismo autor: «Para un análisis político de la información», *Crítica y utopía*, núm. 7 (1982), Buenos Aires.

<sup>6</sup> A. MATTELART y H. SCHMUEGLER, *op. cit.*, p. 13.

Estados nacionales, y se expresan en la recurrencia de los populismos<sup>7</sup> y en la imposible articulación de la pluralidad cultural en los proyectos nacionales. Las naciones se hicieron en más de un caso a costa de esa pluralidad que hoy vuelve a estallar en el resurgimiento de las identidades culturales negadas. Justamente en la medida en que «lo nacional» continúa significando el desconocimiento, cuando no la destrucción llana y simple, de las diferencias culturales e «impidiendo la identificación del individuo con su etnia, su raza, su clase»<sup>8</sup>.

La segunda cuestión que nos plantean a los latinoamericanos las nuevas tecnologías de comunicación podría formularse así: al llevar la simulación, o, en términos de Baudrillard, «el simulacro de racionalidad», al extremo, esas tecnologías hacen visible *el resto* no digerible, no simulable, que desde la alteridad cultural resiste a la homogenización generalizada. Y lo que ese resto nombra no es nada misterioso o extraño, es la presencia actuante en América Latina de *las culturas populares*. Frente a Europa o los Estados Unidos, donde, salvo excepciones, nombrar lo popular es nombrar lo masivo o el museo, lo popular en América Latina nombra aún un espacio de conflicto profundo y una dinámica cultural insoslayable. Al pretender barrer toda diferencia no serializable la racionalidad tecnológica moviliza resistencias que no se agotan en la disidencia contracultural o en la disfuncionalidad al modelo, ya que esas resistencias configuran y prefiguran otro modo de socialidad. Y entonces la no contemporaneidad no habla ya del *atraso*, sino de una relación que para ser pensada y dicha necesita de otro paradigma. Pienso que el «realismo mágico» de la mejor literatura latinoamericana, más allá de la etiqueta con que anunciar el *boom*, nombra otra cosa. El «realismo mágico» no define la irrupción del pasado en el presente, como la ideología indigenista cree, porque no habla de un pasado indígena o negroafricano, sino del *mestizaje presente*, del choque cultural de hoy. Es la no contemporaneidad dicha en positivo: frente a la razón burguesa separada del imaginario la cultura popular los revuelve y mestiza oponiendo a la equivalencia general la diferencia y la ambigüedad fundamental de su propia existencia.

### ¿Desde dónde pensar la identidad?

El cuestionamiento que las nuevas tecnologías de comunicación producen sobre las identidades culturales opera sobre varios registros que es necesario deslindar. Uno es el reto, sin duda positivo, que nos lanzan al

<sup>7</sup> Véase a este propósito: J. C. PORTANTIERO, «Lo nacional-popular y la alternativa democrática en América Latina», *América Latina 80: democracia y movimiento popular*, Desco, Lima 1981. También E. DE IPOLA, *Ideología y discurso populista*, Ed. Folios, México 1982.

<sup>8</sup> Aduino NOVAES (Coord.), *O nacional e o popular na cultura brasileira*, p. 10.

exigir un replanteamiento de eso que entendemos por identidad cultural, y, más en concreto, impidiéndonos cualquier intento de fuga hacia el pasado. Porque es demasiado fuerte aún la tendencia a la idealización indigenista que postula una identidad anterior al conflicto, esto es, una autenticidad cuyo sentido se hallaría atrás, abajo, en todo caso fuera del proceso, de la dinámica y los conflictos. Visión que, como lúcidamente plantea M. Lauer, mistifica lo indígena y deja sin historia, es decir, sin piso, la identidad, ya que «lo que avanza es lo que quita identidad, y lo que permanece la conserva»<sup>9</sup> convirtiendo lo indígena en una categoría universal alterna, es decir, en una entidad metafísica. Lo auténtico no se rescata más que en la historia de las transformaciones sociales que nos obliga a «percibir la permanencia de lo viejo allí donde parece estar lo nuevo, a saber distinguir lo nuevo radicalmente distinto bajo los ropajes de lo tradicional»<sup>10</sup>. Identidad por otra parte tampoco rescatable desde ese populismo para el que «popular» es el nombre de lo puro, de lo auténtico, esto es, sin contradicciones ni complicidad, ya que ese populismo ha mostrado suficientemente su vocación estatalista: acaba siempre «identificando la continuidad de lo nacional con la preservación del Estado»<sup>11</sup>, que es el guardián de esa pureza y esa autenticidad. Al igual que con «lo popular» en Gramsci, no hay posibilidad de definir la identidad cultural mas que desde *los usos*, que articulan memoria y experiencia, y desde *la posición relacional* en cuanto relación histórica de diferencia y de conflicto<sup>12</sup>.

Apareció la palabra que nos coloca sobre el otro registro: *diferencia*. Que nos plantea la necesidad de mirar las tecnologías como prolongación materializada de lo que un investigador brasileño ha llamado la «operación antropológica»<sup>13</sup>; aquella que descubre que la verdad profunda de la otra cultura reside en lo que aquella tiene en común con la nuestra, o mejor, que la verdad profunda de lo otro es siempre «lo mismo», es decir, la razón del antropólogo. Y ello por dos caminos: prolongando hasta hoy una concepción evolucionista de la diferencia cultural según la cual «lo otro» no puede ser más que «lo atrasado», frente a lo moderno, que es lo que va en la línea del progreso, de la racionalidad occidental, etc.; y aceptando una «lógica de la diferencia» según la cual toda alteridad es excluyente<sup>14</sup>. Es la lógica según la cual el desarrollo nada tiene que ver con

<sup>9</sup> M. LAUER. *Crítica de la artesanía. Plástica y sociedad en los Andes peruanos*, p. 112.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>11</sup> N. GARCÍA CANCLINI, *op. cit.*, p. 7 y ss.

<sup>12</sup> Un tratamiento sistemático de la construcción gramsciana del concepto de «lo popular» en A. M. CIRESE. «Intelectuales, folclor e instinto de clase», *Ensayos sobre las culturas subalternas*. Cuadernos de la casa chata, México 1980.

<sup>13</sup> MUNIZ SODRÉ. *A verdade seduzida. Por un concepto de cultura no Brasil*, p. 32 y ss.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 38-39.

el subdesarrollo. Porque la diferencia es exclusión. Cierta culturalismo sociológico ha redescubierto últimamente esa lógica al elaborar una teoría de las relaciones interculturales sin dominación ni conflicto, sin complicidad ni seducción. Es curioso que al mismo tiempo las transnacionales descubran la rentabilidad de explotar las diferencias, ya que paradójicamente una de las claves de la homogenización de los mercados y los gustos reside en exhibir la diferencia, pero desactivada de su capacidad de relación, es decir, de conflicto. Es la transformación de la diferencia en «distinción» y de lo étnico en lo típico<sup>15</sup>, y por ese camino las culturas otras acaban siendo reducidas a una *identidad refleja* –culturas que no valen más que en cuanto valorizan o hacen notorio el valor de la Cultura con mayúsculas– y *negativa*: lo que nos constituye es lo que no tenemos, o mejor, lo que nos falta. Y lo que más nos falta hoy, y sin lo cual no habrá ni desarrollo (¿ni... libertad, quizá? es precisamente tecnología. Y no cualquiera, sino la última, la más nueva, la que nos permite otra vez ahorrarnos el proceso y dar el salto, porque ella, la informática, sintetiza y realiza el paso a la nueva etapa de la humanidad.

La paradoja es fabulosa si no fuera sangrienta: en nombre de la «memoria electrónica» nuestros pueblos deberán renunciar a tener y acrecentar su propia memoria, pues en la dicotomía entre atraso y modernidad la memoria popular no cuenta, no es informáticamente operativa, y por tanto no es aprovechable. Pero esa «no operatividad» de la memoria colectiva nos plantea otra vez la implacable reducción de dos lógicas a una sola: la de la *memoria instrumental*, esto es, la que trabaja con «información pura» y por linealidad acumulativa. Mientras que la lógica de la *memoria cultural* es otra: articulada sobre acontecimientos y experiencias no acumula, sino que filtra, porque está «cargada». No es la memoria que podemos usar sino aquella de la que estamos hechos y que no tiene nada que ver con la nostalgia, pues su «función» en la vida de una colectividad no es hablar del pasado, sino dar continuidad al proceso de constitución permanente de la identidad colectiva. Pero esa dialéctica de la memoria, operante en la narración popular<sup>16</sup> –en la que la calidad de la comunicación no es proporcional a la cantidad de información–, se resiste a dejarse pensar con las categorías de la informática. Pero, atención, porque la memoria electrónica no se gesta a sí misma; necesita ser programada, y como la información es inseparable de su modo de almacenamiento, «el saber, según el poco sospechoso informe Nora-Minc<sup>17</sup>, terminará moldeándose como lo ha hecho siempre a partir de los «stocks de informa-

<sup>15</sup> N. GARCÍA CANCLINI, «La unificación mercantil: de lo étnico a lo típico», *Las culturas populares en el capitalismo*, pp. 126-133.

<sup>16</sup> J. MARTÍN BARBERO, «Memoria narrativa e industria cultural», *Comunicación y Cultura*, núm. 10 (1983), México.

<sup>17</sup> Editado por el F.C.E. con el título *La sociedad de la información*, México 1980.

ción». Y el mismo informe saca esta conclusión: «dejar a los bancos (de datos) americanos la responsabilidad de organizar esta memoria colectiva para contentarse con su utilización equivale a aceptar una completa alienación cultural».

La otra cara del mismo proceso de mistificación nos la descubre el modo como las nuevas tecnologías están llegando a las mayorías latinoamericanas: a través de los films de ciencia-ficción en el cine y la televisión. En esa mediación las tecnologías llegan espectacularizadas, convertidas en las nuevas estrellas de cine<sup>18</sup>, *fetichizadas*. Más allá del ingenio, de la imaginación y de la belleza plástica de algunos de esos films, se hace necesario disolver la seducción y descubrir cómo se está jugando con los géneros más específicamente populares –la epopeya o el de aventuras y el de terror– para armar el imaginario de una nueva ciencia-ficción que saquea el pasado, la tradición de mitos de Oriente y Occidente, y nos lanza al futuro «olvidando», escamoteando el presente o disolviéndolo. A través de las grandes producciones cinematográficas o en dibujos animados para TV, las nuevas tecnologías son no sólo exhibidas fetichistamente, sino *inocentadas* mediante un tratamiento que va del robot siempre bueno, o al servicio de los buenos, a la *estetización de la máquina de guerra*, tan bella como eficaz. De la mano de los robots más que humanos de la *Guerra de las galaxias* o del ordenador de *Alien*, cuyo nombre es Madre (!), o de esa visión barata e insistente de las mil series galácticas de televisión, las clases populares están siendo adaptadas a las nuevas tecnologías en la actitud que más conviene a sus dueños: la fascinación y el fetichismo.

### De los modos de uso como formas de resistencia

Desde el concepto de *efecto* las relaciones tecnología/cultura nos devuelven al fetiche: toda la actividad de un lado y mera pasividad del otro. Y lo que desde ahí se nos impide pensar, como en el análisis de los procesos de comunicación masiva, es la especificidad y la complejidad histórica de esos procesos. Desplazaremos entonces la mirada, o mejor el punto de vista, para interrogar a la tecnología desde *ese lugar otro*: el de los modos de apropiación y uso de las clases populares. Porque lo popular en América Latina se configura cada día con más fuerza como «ese lugar desde el que se hace posible comprender históricamente el sentido que adquieren los procesos culturales, tanto los que desbordan lo nacional “por arriba”, esto es, los procesos-macro que involucra la puesta en funcionamiento de los satélites y las tecnologías de informatización, como los que lo desbordan “por abajo”, desde la multiplicidad de formas de protesta “regiona-

<sup>18</sup> R. GUBERN, «Fascinación tecnológica o apocalipsis de la sociedad industrial», *Papeles de comunicación*, núm. 1 (1982), Madrid.



les”, locales, ligadas a la existencia negada pero viva de heterogeneidad cultural»<sup>19</sup>. Ello no implica en modo alguno equiparar lo popular con un dato –lo popular no es homogéneo y no puede ser comprendido fuera del ambiguo y conflictivo proceso en que se produce y emerge hoy– ni con una idea, ya que esto equivaldría a convertirlo en esa «categoría universal alterna», es decir, metafísica, de la que habla Lauer. Lo que lo popular indica es el lugar de corte de dos coordenadas fundamentales en el aquí y el ahora de América Latina: un *aquí* en el que las culturas populares dejan de remitir a un pasado mentirosamente idílico y a una pasividad que estaría en su esencia, para descubrir su dinámica, su creatividad y conflictividad; y un *ahora* atravesado y desgarrado por la «no contemporaneidad» entre productos y usos, entre objetos y prácticas, pero una no contemporaneidad en positivo, ya que no es mero atraso, sino la brecha abierta en la modernidad por las culturas dominadas en su diferencia y en su resistencia.

En Inglaterra hubo a comienzos del siglo XIX un movimiento obrero que marca el primer «modo de uso» de una tecnología por la clase popular. Se trata del movimiento luddita, movimiento que ha pasado a la historia a través de una imagen caricaturesca elaborada por la derecha, pero que los historiadores de izquierda se tragaron también hasta hace poco: la de que fue la ignorancia, mezclada con prejuicios religiosos, la que impulsó a los obreros a destruir las máquinas de trabajo, concretamente los telares mecánicos. Sin embargo, un cambio radical del punto de vista ha permitido a E. Thomson –uno de los primeros historiadores en asumir la cultura popular como integrante fundamental de la historia del movimiento obrero– reescribir esa historia. Y así podemos enterarnos de que los organizadores del movimiento luddita no fueron los obreros «más primitivos», sino al contrario, los más instruidos y calificados, aquellos mismos que continuaron su movimiento para librar después la primera batalla por la jornada de diez horas. Y no fueron prejuicios religiosos los que motivaron la destrucción de las máquinas, sino una percepción anticipada de la relación entre las nuevas máquinas y las nuevas relaciones sociales, entre el formato del dispositivo mecánico y la organización del trabajo en factoría, con la consiguiente destrucción de su organización del tiempo y la cotidianidad en función de una acumulación de riqueza no precisamente para ellos. Se pregunta Thomson: «¿Por qué clase de alquimia social las innovaciones técnicas para ahorrar trabajo se convirtieron en máquinas de empobrecimiento?». Y añade: «Se da el caso de que las medias estadísticas y las experiencias humanas llevan direcciones opuestas. Un incremento per cápita de factores cuantitativos puede darse al mismo tiempo

<sup>19</sup> J. MARTÍN BARBERO, *Comunicación, pueblo y cultura en el tiempo de las transnacionales*, p. 6.

que un gran trastorno cualitativo en el modo de vida del pueblo, en su sistema de relaciones tradicionales y en las sanciones sociales»<sup>20</sup>. ¿Qué de extraño puede tener entonces que los obreros vieran en las máquinas no la causa misteriosa sino el símbolo de las nuevas formas de explotación y sufrimiento?

Otro modo de uso popular, ahora efectivo, de una tecnología es el señalado por F. Fanon a propósito de la radio y su papel en la independencia de Argelia. Se trata de las dos formas como el pueblo argelino se apropió de una tecnología que en principio rechaza, precisamente por factores de incompatibilidad cultural<sup>21</sup>, y la pone al servicio de su lucha de liberación nacional. Del lado de los emisores, los argelinos se ven interferidos sistemáticamente en un sabotaje al que deben hacer frente cambiando casi permanentemente de longitud de onda. El dominio de la técnica se convierte así en un terreno inmediato de lucha, de la lucha por hacerse oír. Del lado de los receptores, «el auditorio se incorpora a la batalla de las ondas, y adivinando la táctica del enemigo, casi de manera física, muscular, neutralizaba la estrategia del adversario»<sup>22</sup>. La radio pierde así su pretendido carácter de técnica neutral y se convierte en campo de creatividad, incluso técnica, para unos emisores y unos receptores que tendrán que luchar a cada hora: los unos por hacerse oír y los otros por lograr escuchar. Y tanto lo uno como lo otro —una lucha con y a través de la tecnología— se transforma a su vez en batalla por una identidad, la de un pueblo construyéndose.

Otra experiencia de apropiación de la radio desde una perspectiva explícita de identificación cultural, pero ahora ya en América Latina, tiene lugar actualmente en Lima<sup>23</sup>. Se trata de la aparición en las emisoras comerciales de un nuevo tipo de programa, por lo general de media o de una hora, elaborado por y dirigido a las diferentes comunidades regionales inmigrantes en la capital. Se inició en un horario fuera de programación —a las cuatro de la mañana— en una emisora cualquiera. El contenido: música de la región, felicitaciones de cumpleaños, información sobre acontecimientos de la región o actividades del grupo en la ciudad, y anuncio de objetos producidos por gentes de la colectividad. Muy pronto la voz se corre entre otros grupos de inmigrantes que comienzan a armar programas similares. Y ello en distintas emisoras, cambiando incluso de una emisora a otra en función de los costos. En la emisora que comenzó todo, el éxito de los programas ha sido tal que los diferentes grupos se

<sup>20</sup> E. P. THOMPSON, *La formación histórica de la clase obrera*, vol. II, p. 39.

<sup>21</sup> F. FANON, «Aquí la voz de Argelia...», *De las ondas rojas a las radios libres*, pp. 72-96.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>23</sup> Investiga esta experiencia un equipo de comunicadores de la Universidad de Lima coordinado por Rosa María Alfaro.

están asociando para hacerse cargo de la jornada entera. Sin locutores especializados, con música grabada por conjuntos de la propia comunidad campesina de origen, y en un lenguaje coloquial, miles de campesinos inmigrados utilizan la radio para darse un espacio mínimo de identificación con el que hacer frente a la homogenización brutal de la ciudad. Que ello es así lo testimonia desde la cuota de sostenimiento del programa hasta la forma misma de hacer publicidad, una publicidad que busca vender unos productos pero también informar a la colectividad de lo que sus miembros producen, sea ropa o alimentos, y orientar a los recién llegados a la ciudad para que no se dejen engañar. Y a partir de la radio, o mejor, del encuentro que ella ha hecho posible, los grupos están generando toda una industria cultural paralela: desde imprimir por su cuenta ediciones de discos con música autóctona hasta organizar campeonatos de fútbol con gente de la región que vive en la otra punta de la ciudad.

En Lima también, y en un mercado de barrio pobre llevado por mujeres, se realiza otra experiencia de apropiación cultural de una tecnología, en este caso de la grabadora y de un elemental equipo de altoparlantes, que me parece especialmente aleccionador. Normalmente la grabadora y los parlantes no eran usados sino por el administrador y para hacer publicidad. Pero con la colaboración de un grupo de comunicadores, las mujeres vendedoras comenzaron a utilizar la grabadora para hacer entrevistas entre las gentes del barrio y después en una fiesta de aniversario del mercado, etc. Hasta que llegó la censura en la persona de la religiosa que dirige las actividades «sociales» del barrio, quien ridiculizó la ignorancia y condenó la osadía de las mujeres que se atrevían a hablar por los parlantes. Al día siguiente el grupo de mujeres más activas se dirigió a los comunicadores y les dijo: «Hemos descubierto que no sabemos hablar, y en eso la monja tiene la razón, pero hemos descubierto también que con ese aparato podemos aprender a hablar. Y queremos hacerlo puesto que sólo los que saben hablar son los que tienen derechos». Y a partir de ese día las mujeres iniciaron la grabación de una radionovela en la que, de acuerdo con el relato verídico de una de ellas, están reconstruyendo la historia de cómo se vinieron a la ciudad.

En la misma dirección va el uso que los chicanos hacen de la grabadora, según lo observado por García Canclini. En el tiempo de las fiestas del pueblo de origen, los grupos de chicanos compran una grabadora y le pagan el viaje a uno de ellos desde los Estados Unidos hasta el pueblo para que grabe las canciones y relatos de ese año, y luego el grupo pueda escucharlos lejos de su pueblo. «Veo en las grabadoras —dice Canclini— una parte del ritual de la fiesta. Como tantos objetos ceremoniales, son el recurso para apropiarse y conservar los símbolos de su identidad. Es claro

que el medio usado, el lugar de donde lo traen y adonde lo llevan, revela cómo la identidad está modificándose»<sup>24</sup>.

Podemos entonces terminar nuestro trabajo con una reflexión metodológica. La cuestión de la identidad cultural en su relación con las nuevas tecnologías pasa en América Latina por una reubicación múltiple. Primero, de la cuestión de «lo nacional», cuya reubicación pasa por la asunción de los cuestionamientos que vienen de lo transnacional –formatos y tecnologías–, y de «lo regional», esto es, de las culturas populares. Segundo, lo popular no puede significar a este respecto ningún rezago de nostalgia ni de transparencia del sentido. Pensar las tecnologías desde lo popular no tiene nada que ver con la añoranza o el desasosiego frente a la complejidad tecnológica o la abstracción «massmediática», ni tampoco con la seguridad voluntarista acerca del triunfo final del bien. Porque las tecnologías no son meras herramientas dóciles y transparentes y no se dejan usar de cualquier modo, son, en definitiva, la *realización de una cultura* y de una concepción: la del dominio en las relaciones culturales.

Pero tercero, y último, el rediseño es posible, si no siempre como estrategia, al menos como *táctica*, en el sentido que le da M. de Certeau: el modo de lucha de aquel que no puede retirarse a su «lugar» y se ve obligado a luchar en el terreno del adversario<sup>25</sup>. Y a este respecto, como acertadamente propone Lucrecia D'Alexio, la clave está en tomar el original extranjero como *energía*<sup>26</sup>, como potencial a desarrollar a partir de los requerimientos de la propia cultura, sin olvidar que a veces la única forma de asumir activamente lo que nos imponen será el antidiseño, el diseño paródico que lo inscribe en un juego que lo niega como valor en sí. Y en todo caso el rediseño no podrá serlo siempre del aparato, pero sí podrá serlo de la función. Como lo hacen las mujeres limeñas al usar la grabadora, ya no para escuchar lo que otros dicen, sino para aprender a hablar.

<sup>24</sup> N. GARCÍA CANCLINI, *Las culturas populares en el capitalismo*, p. 86.

<sup>25</sup> M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien-Arts de faire*, p. 2.

<sup>26</sup> L. D'ALESSIO, «Desing/Re-sing», *Através*, Sao Paulo 1982.