

LA CULTURA DE LOS MEDIA Y LAS NARRATIVAS DE CONVERGENCIA COMO BASES DE LA MODERNIDAD LATINOAMERICANA

Sebastião Guilherme Albano da Costa¹

Resumen

La modernidad como sistema de civilización y de cultura supone consensos cognitivos para su manutención. En este ejercicio se trata de describir cómo los medios de comunicación promovieron la formación de esos consensos y se volvieron ellos mismos importantes vínculos para la interpretación y la producción de sentido. El tema del estudio está relacionado a la manera en que Latinoamérica desarrolló algunos de los principales argumentos de la modernidad y la tendencia a reunir enunciados de proveniencia diversa en unos pocos soportes discursivos institucionalizados, por lo que se desarrolla aquí una especie de narrativa de convergencia. De esa manera, a pesar de la creciente división del trabajo físico e intelectual fomentado por el avance del capitalismo, en Latinoamérica la legitimación del formato social moderno y la misma delimitación de las identidades se dieron con el advenimiento de los medios de comunicación, redundando en una alternativa a los esquemas cognitivos *logo céntricos*.

Palabras clave

Modernidad, América Latina, Narrativas de Convergencia, Cultura de los media

Abstract

Modernity as civilization and culture systems involves cognitive consensus. This study will describe how media supported the make up of consensus and became a very important nexus between interpretation and meaning production. The main issue of the text is related to the ways which Latin America developed modern arguments and its trend to gather different propositions into a few discursive forms, provoking a sort of convergence narrative. Despite the increasing of specialization in intellectual and physical work, in Latin America the legitimacy of social shape and even the construction of identities were deeply conditioned by the arose of media. This idiosyncrasy turned out to be an alternative to the *logo centric* cognitive schemes.

Keywords

Modernity, Latin America, Narrative of Convergence, Media Culture.

El tema de la tradición y la ruptura está en la base del pensamiento latinoamericano sobre la cultura en la modernidad, tal vez porque entre nosotros la ansiedad de la influencia se manifieste desde las independencias en el siglo XIX. Mucho más entre las elites productoras y reproductoras de opinión pública, llegó a tener consecuencias delirantes e inclusive provocó lo que Roberto Schwarz calificó de malestar intelectual (SCHWARZ, 1997: 37). Pareciera que el estado imitativo del proceso de adquisición y transmisión de las formas discursivas occidentales aquí proyectó, sobre todo, el sesgo de nuestra dependencia epistemológica en relación a las metrópolis, en vez de franquear el acceso a la síntesis cultural.

De esa manera, no es extraño que hayamos simulado un ejercicio crítico a las nociones de realismo y nacionalismo, lo que nos llevó a solucionar, provisionalmente y ya en el siglo XX, la tensión causada por el hecho de que, en apariencia, no criamos nada en materia de cultura moderna. Para dar cuenta de algunos de esos movimientos históricos, señalaré parte de las constantes que parecen orientar la aprensión y la formulación efectuada en América Latina de los contenidos modernos, en especial de aquellos relacionados con el ascenso de la industria cultural y con el asentamiento de una cultura de los *media*. Si en principio la mencionada crítica a las nociones de realismo y nacionalismo parece contundente, creo que en ella está inscrita además una suerte de táctica con visos a promover los consensos que propician la inteligibilidad del mismo sistema moderno, entre nosotros basado en prácticas discursivas a las que llamaré, para simplificar, de narrativas de convergencia. Tales prácticas anulan la disyuntiva entre arte y oficio, comunicación y estética, pero su efecto más visible es el rompimiento de la dicotomía entre tradición y ruptura. Esos últimos términos pasaron a reunirse en una ecuación retórica compuesta por la tradición de la ruptura y por la ruptura de la tradición.

La convivencia y la eventual simbiosis de los modelos cognitivos dispares y anacrónicos configuran para algunos un trazo esencial de la modernidad. Fue Octavio Paz quien observó esa acción dialéctica de origen hegeliana en el plano de la historia de las ideas y la identificó con el aludido movimiento de tradición de ruptura y, consecuentemente, de ruptura de tradición, para el poeta mexicano un dato insoslayable para el equilibrio de la era moderna, que podría relativizar la consagrada distancia entre el pasado y el presente. “La oposición entre el pasado y el presente literalmente se evapora

[...] Podemos hablar de tradición moderna sin que nos parezca incurrir en contradicción porque la era moderna ha limado, hasta desvanecerlo casi del todo, el antagonismo entre lo antiguo y lo actual, lo nuevo y lo tradicional” (PAZ, 1986: 22).

Fue con el advenimiento de las vanguardias latinoamericanas que las nociones de realismo y nacionalismo adquirieron matices insospechados, maniobrando en favor de la sustitución paulatina del complejo de émulo por una perspectiva más pragmática, al menos en el campo de las estrategias para la producción discursiva y simbólica. Inicialmente, el realismo fue cuestionado desde adentro, como señal de la crisis de la representación que los discursos del arte y sobre el arte venían manifestando. Su culminación más estridente se dio con el realismo mágico y el *Boom* de literatura latinoamericana.² En el caso del nacionalismo, sobre todo en Brasil, pero también en otros países de la región (Argentina, Perú, Uruguay etcétera.),³ se desvistió del ropaje oficial y ganó una connotación irónica y hasta cínica.

Los desdoblamientos de esas modalidades en América Latina proporcionaron la clave para distender y revelar los contenidos que sobresaldrían en el pensamiento sobre la cultura. Básicamente, se aplacaría la urgencia del rompimiento con la tradición y se dejaría explícito una variante histórica que la propia modernidad instituyó, es decir, el ánimo de renovar sin romper que, de alguna manera, aparenta tener algo de conservador. Si los enunciados que caracterizan el orden simbólico de la modernidad aquí tuvieron un sesgo crítico y de disenso (al realismo y al nacionalismo), al fin y al cabo se percibe que esa indisposición nada más representó una manera para que nuestra proclividad a la convergencia narrativa se instituyera como otro modo de pensar la misma modernidad.

En Brasil, cuando Mario de Andrade y Oswald de Andrade trajeron la categoría de antropofagia para el sistema interpretativo de la cultura local y las operaciones de consumo, procesamiento y reprocesamiento se tornaran términos que determinarían el nuevo método de aproximación, anunciarían también un programa. En el ámbito hispánico la categoría de transculturación, creada por el cubano Fernando Ortiz, tuvo actuación semejante, aunque allí la síntesis se reportara a una actitud más cerebral que la voracidad brasileña por la cultura. Fue otro cubano, Alejo Carpentier, quien acuñó el término de realismo maravilloso para especificar qué ocurriría con ciertos procedimientos relacionados con la mimesis en la

literatura latinoamericana, en contraste con el surrealismo europeo. El crítico Robert Stam, por ejemplo, estima que

Since Latin America has been economically, politically, and culturally marginalized, critics such as Emir Rodriguez Monegal and Haroldo de Campos argue, its best artists have made this marginalization, this ironic sense of belonging to two cultures –one’s own and that of the metropolitan centers of power – absolutely central to their work. As necessarily bicultural and often tri-cultural people, Latin American artists and intellectuals inhabit a peculiar realm of irony where words and images are seldom taken at face value, whence the paradigmatic importance of parody and carnivalization as ‘ambivalent’ solutions within a situation of cultural asymmetry. Latin American art is necessarily parodic, caught in specular games of doubling and redoubling [...]” (STAM, 2005:318).

En razón de la vasta bibliografía sobre los temas del realismo mágico y la descolonización del imaginario que supusieron las vanguardias, los tomaré como verdades adquiridas y proseguiré con el desarrollo, bajo un nuevo enfoque, de la noción de narrativas de convergencia. Muchos factores confluyeron para que los problemas y las soluciones surgidas en la reflexión sobre las formaciones culturales en América Latina se volvieran una de las matrices del pensamiento sobre la cultura realizada por las ciencias sociales a partir de mediados del siglo XX. Entre los más relevantes están movimientos de liberación de Asia y de África y nuestra experiencia anterior de descolonización, además del festejado *boom* de la literatura hispanoamericana en los decenios de 1950, 1960 y 1970 (especialmente de la literatura cuya matriz mimética fuera el realismo mágico), de la emergencia de los medios de comunicación como fenómenos de la cultura popular internacional, de la influencia de las teorías posmodernas (pos-estructuralistas, poscoloniales etcétera.) y, finalmente, de la sanción de la academia norteamericana a esos movimientos. Aquí las discursividades modernas fueran propiciadas, explícitamente, por circunstancias a veces inhóspitas, y su legitimidad teórica en los países centrales, suscitó la posibilidad de reunirse en un único sistema de reflexión el modernismo artístico, la modernidad filosófica y el subdesarrollo político-económico.

En efecto, nuestra modernidad epistemológica, cuya marca es la demostración de la posibilidad de reunión de antípodas, se reveló en paralelo con la autocrítica de las ciencias

humanas emprendida a partir de la filosofía francesa (Michel Foucault y Jacques Derrida) y de los estudios culturales británicos (Raymond Williams, Richard Hoggart), ambas corrientes desarrolladas en seguida en la academia norteamericana con gran presencia de investigadores de origen asiático y latinoamericano. De esa manera, extrañamente, la configuración del sistema de la pos-modernidad actuó para despertar la conciencia de nuestra modernidad, precisamente porque tendíamos a colocar en tela de juicio, desde hace mucho, los modos de representación que en el Occidente *típicamente* moderno estaban calcados en la razón realista y en la necesaria escisión entre los campos del conocimiento científico. Exactamente las series de la civilización occidental que entraron en crisis.

La tendencia a la reunión de estilos artísticos y epistemes de las ciencias sociales en la pos-modernidad justificó la antigua práctica regional de entender cualquier enunciado en términos históricos e idiosincrásicos, inclusive sometiendo el patrón de las ciencias duras al arbitrio de las interpretaciones culturales, y no lo contrario como era hábito. El hecho de que en América Latina, debido al perfil de la colonización, siempre hubiera la reunión de las figuras de lo religioso, lo político, del poeta, del hombre de leyes y del burócrata en una sola persona, resultó en la combinación de argumentos de proveniencia diversa en pocos discursos.

Ángel Rama alude a esa situación en *La ciudad letrada*, pero es Nelson Werneck Sodré quien aclara la manera cómo ocurrió. Recuerda que en El siglo XIX se trató

[...] de formar, no meio ainda eivado dos sinais da estrutura colonial, elementos dignos de constituir a elite intelectual do novo país, capazes de dar a fisionomia, a aparência, o aspecto formal, ao aparelho de Estado, dos elementos que vão traduzir o pensamento político e que, por ser diminuta a camada dotada de instrução, vão também dar a forma das manifestações literárias” (SODRÉ, 1976:145).

A su vez, Antonio Candido re-elabora El comentario para confirmar que, en América Latina, desde El siglo XVIII “tudo se banhou de literatura, desde o formalismo jurídico até o senso humanitário e a expressão familiar dos sentimentos [...] (CANDIDO, 1989:180). Si seguimos señales teóricas más generales, tal vez no sea arbitrario decir que fue a partir de que David Ricardo, en 1817, agrupó en una disciplina las relaciones entre El valor de las mercancías, los impuestos que incurren sobre ellas y sus consecuencias en las

prácticas sociales, que se puede advertir en El pensamiento occidental moderno una cierta tendencia a La reunión de las ramificaciones Del saber humano. De cualquier manera, es significativo que el judío de Londres no deseara nada más asociar la economía y la política, algo que en verdad aun no había sido nítidamente definido, pero imprimirles un método de ciencia natural, es decir, medir el impacto social de acciones económicas y establecer referencias más o menos estables para su empleo en situaciones futuras.

No se debe ignorar el afán de especificidad de disciplinas surgidas a partir del siglo XVII, concomitantes a la creciente división del trabajo físico e intelectual, necesaria para el equilibrio de las sociedades capitalistas. Hay que recordarse, por ejemplo, que el lema de la *Royal Society of London*, institución fundada en 1660, es *nulius in verba*, lo que evoca una especie de cisma entre las modalidades retóricas y físicas ya en el inicio de la era moderna. Aun así, tampoco se debe dejar de percibir que el pensamiento generado en América o sobre América, cuya materialización ocurrió por intermedio de idiomas en contacto con el vernáculo, promovió la visibilidad de una razón derivada del encuentro de saberes y costumbres. Aparte, otros factores históricos modelaron nuestra proclividad por el discurso menos rígido, tal vez de perfil sociológico, toda vez que hubo, en muchos casos por ley, poco fomento a las ciencias naturales aquí. Menciono la prohibición de manufacturarse cualquier producto en la región que no fuera estrictamente funcional para el carácter exportador de materias primas que la colonia tenía. También tuvo influjo la prohibición a la existencia de máquinas de prensa en la América portuguesa hasta 1808 y las restricciones a su uso en la América española. Estaba delineado el contorno de un tipo de sociedad dependiente de un conocimiento oficial generado en las metrópolis.

De hecho, la llamada crisis de la representación y el surgimiento de las ciencias humanas y sociales cerca de 1800, referidas por Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*, son el mejor ejemplo del punto en que, en lo que concierne a los presupuestos de la modernidad, hubo la conciencia de la disonancia y la diferencia como integrantes indisolubles de los saberes y los métodos de indagación de los fenómenos para la manutención del formato de sociedad. Desde entonces, la confluencia de la crítica a los procedimientos, en el interior del orden teórico que describe a los métodos, se mostró como una constante e se instauró como otra de las marcas reincidentes que aparecen cuando se piensa en la modernidad.

De manera general, en América Latina esa preocupación epistemológica puede ser descrita en los *objetos de estudio* de la literatura e de la comunicación social en la región, que, parece, siempre han incorporado los sistemas interpretativos de cuño antropológico, estético y sociológico. En la actualidad, esa visión abarcadora es sancionada por los estudios culturales, que precisamente operan como expresión de la modernización epistemológica, a fin de dar cuenta de las constantes variaciones de textualización y simbolización que se coordinan en las prácticas sociales contemporáneas. La noción de narrativa de convergencia comprende, en este caso, tanto a la consolidación de la diferencia en los procesos de asimilación de los contenidos de la modernidad, como en los procesos de representación de esas idiosincrasias, y funciona como un término síntesis para atestar esa actualización de los modelos cognitivos.

En América Latina, la entrada a la modernidad supuso rupturas relativas en relación a su pasado cultural, que sugiere una formación al margen de las metrópolis europeas. Aunque el desarrollo aquí no haya significado exactamente lo que dice Jesús Martín Barbero, “desarrollarse para los países del tercer mundo se identificó con asumir la negación y superación de todas sus particularidades culturales y civilizatorias” (BARBERO, 1999:35), se constató una vertiente del proceso modernizador anclada en una racionalidad explícitamente dialógica, sin la prevención de límites rigurosos entre los modos de observar y de relatar el mundo. Además, nunca efectuamos por completo el desencantamiento de la visión del mundo como parece haber ocurrido en otras sociedades complejas, que pasaron del intercambio tradicional de saberes orales a la modalidad escrita y racionalidad. Como dice irónicamente, “nuestra verdad, acaso no lo sabe usted, es mágico-real” (BRUNNER, 1992:121).

Algunos datos revelan nuestras especificidades. Por ejemplo, el debate común en el siglo XIX sobre la literatura pura o el arte por el arte solo parecía poder llevarse al cabo en sociedades en que era ya un problema la circunstancia de que los artistas reconocieran como una amenaza la reunión de las leyes formales y las leyes de mercado en el interior de sus obras. Es el caso de Francia y Reino Unido, en que el promedio de novelas publicadas entre 1840 y 1890 fue superior a 400. En América Latina los índices de analfabetismo de cerca de 90% de la población al iniciarse el siglo XX y de 50% en 1940 imponen nuevos parámetros. Seguramente, las reservas de algunos intelectuales en incluirnos en el gran

proyecto de Occidente resultan de una percepción conservadora de los planos de la modernización socioeconómica y de las empresas del modernismo estético. Cuando se percibe, por ejemplo, que en América Latina hasta la prensa ilustrada, con publicidad y espacio dedicado al folletín, por lo tanto, un medio aclimatado a un público urbano con poca disposición para la lectura pausada, estaba lejos del alcance de las masas, se puede hacer una idea de las dificultades de alineamiento de la región.

Los teóricos brasileños Antonio Candido y Nicolau Sevcenko (1989;1985) dan indicios para la comprensión de ese modelo latinoamericano cuando se refieren al campo literario en el siglo XIX. Argumentan, por ejemplo, que los escritores aquí hacían un arte misionario, cuyas producciones encerraban tanto enunciados políticos como sociológicos, como ocurrió en el Renacimiento en Europa, por ejemplo. De ahí que, no obstante el analfabetismo, los mensajes que circulaban en los libros y periódicos no permanecieran confinados a la palabra escrita, toda vez que se desdoblaban en canales vinculados a la oralidad (de la historia oral, de las leyendas, de la crítica a los costumbres sociales y políticos etcétera), haciendo que el contenido de los textos adquirieran el tono de la simbología popular. Carlos Monsiváis registra ese fenómeno cuando recuerda que, aun analfabetas, a los hispanoamericanos al final del siglo XIX les gustaba declamar sus poetas favoritos (1995:205). Ello implica aun la circunstancia de que los estados nacionales aquí, a diferencia de lo que afirmó Benedict Anderson a cerca de los europeos y de los Estados Unidos, no pudieran basar su formación imaginaria en las novelas y diarios y, en ese sentido, debieron esperar hasta mediados del siglo XX para que la radio y el cine terminaran de cumplir la tarea de unificar las mentalidades institucionalmente. El mismo Carlos Monsiváis tiene una asertiva muy famosa en donde explicita que “el público no iba al cine a soñar, sino a aprender, sobre todo a aprender a ser mexicanos” (1976:446).

De esa manera, parece natural pensarse de inmediato en un fenómeno de *latinoamericanización* en la formación de los recortes epistemológicos occidentales en los últimos cuarenta años del siglo XX, cuando hubo la ocurrencia de los enunciados de la llamada pos-modernidad y nuestra inclusión en los debates. Es cierto que la pugna con el logocentrismo y el estatuto de la palabra escrita como única instancia legitimadora de argumentos y principal vínculo de significación, evidenciada con la emergencia de los estudios subalternos, los estudios poscoloniales, los estudios de género etcétera,

incorporaron nuestra agenda histórica a la rutina académica y filosófica de Occidente (MIGNOLO, 1996). Aun así, tal vez sea más razonable admitir que la dinámica generada por los nuevos medios de representación, intérpretes privilegiados de las relaciones sociales, haya reivindicado la expansión del debate.

La elevación del status de procesos cognitivos paralelos ilustra también el fin de la escisión entre los estudios sobre el arte y la literatura y sobre las manifestaciones de la cultura popular, especialmente el folclor, y las producciones de los media, distancia que en América Latina en realidad nunca existiera dada la peculiaridad de la sociedad regional. De la última generación pensadores, otra vez Carlos Monsiváis tal vez sea el precursor de la perspectiva convergente y provisoria de las definiciones de cultura entre nosotros, principalmente cuando escribe que cultura popular es “aquello asimilado orgánicamente a la conducta y/o a la visión de las clases mayoritarias” (1995:98). En el caso de los países considerados centrales como Francia y Reino Unido, por ejemplo, fue acentuada la distinción entre alta cultura y cultura de masas hasta mediados del siglo XX.

Un dato importante en la descripción de nuestro ascenso como sujetos de cierta reflexión contemporánea sobre la modernidad puede ser que el hecho de que los proyectos de autenticación de los estados nacionales en América Latina supusieron también la creación bajo decreto de mercados internos y el consecuente aumento de la complejidad de las relaciones sociales. El sistema educativo fungió invariablemente como propedéutico para la incorporación de las masas a la mayoría del capitalismo periférico. En ese sentido, se puede afirmar que Argentina y Uruguay fueron los países de la región en que los contenidos de la modernidad repercutieron más rápidamente en la constitución de las estructuras estatales. Y ello tanto en lo que atañe al sistema de enseñanza pública como a la creación de una industria cultural que se incumbiera de replicar en código mundano los esquemas de formación de identidades.

En Argentina, el gobierno de Hipólito Yrigoyen (1916-1930) apoyó el *Consejo Nacional de Educación* al encargarlo, en los primeros decenios del siglo XX, de homogeneizar culturalmente un contingente escolar que en Buenos Aires tenía una parcela de extranjeros de casi el 20%, aunque esa fuera del 40% de la población total del país. Para ello, fue necesario la implementación de

[...] una cultura común, unificada y poco respetuosa de los pluralismos, pero, al mismo tiempo, instrumento eficaz en la incorporación a la ciudadanía y al mundo del trabajo, cuando los medios de comunicación emergentes [...] no habían planteado al Estado el desafío que le plantearían décadas después ni habían todavía comenzado a soñar que podrían desplazarlo como agente de identidad y cultura (SARLO, 1989:76-77).

Sobre la conformación de la infraestructura para la proliferación de un mercado cultural más diversificado, si en el Uruguay se destacó sobre todo la excelente red de exhibición de películas, en Argentina se creó una red de distribución que actualizó el mercado interno y también el de Chile, Bolivia, Paraguay, Perú y Uruguay con títulos de todo el mundo. Además, más importante aun fue la fundación de una pequeña industria cinematográfica que, guardadas las proporciones, llegó a competir en penetración cultural con los filmes de Hollywood, de Europa y de México, proyectando tangos y milongas y prescribiendo comportamientos para todo el continente en la voz de Carlos Gardel y en las expresiones de Libertad Lamarque.

Si Argentina y Uruguay son excepciones en la región, en México el papel de los intelectuales durante la Revolución de 1910 y en los gobiernos posrevolucionarios es una norma de la relación de simbiosis entre el estado, la cultura y los *media* en la constitución de las nacionalidades en América Latina y la modernización relativa de la sociedad. Primero por la actitud redentora que tales sujetos asumieron frente a las hordas incultas. Segundo, debido a la situación de dependencia que los Estados Unidos particularmente impusieron al país, pero en realidad a todo el continente. Tercero, por el alcance del programa autoritario de incorporación de los estamentos más diversos de la sociedad a las estructuras estatales, práctica que más tarde sería clasificada con el título de populismo.

José Vasconcelos, el reputado sabio nacionalista, encabezó la secretaría de Educación Pública de México en el primer gobierno generado por la constitución revolucionaria de 1917. Desde el inicio parece haberse imbuido de la tarea de civilizar a poblaciones indígenas o mestizas que en su opinión estaban casi desheredadas de cultura valiosa. Fue el creador del concepto de *raza cósmica*, cuya base metafísica se refería a que los valores exponenciales de las razas indígena y blanca se materializarían en el mestizaje, y llevó adelante las misiones alfabetizadoras, en que participaron grandes nombres de la

cultura latinoamericana, entre ellos la poeta chilena Gabriela Mistral, y el intelectual dominicano, Pedro Henríquez Ureña.

Fue aun el principal mecenas de los pintores muralistas Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros, José Clemente Orozco y Roberto Montenegro, además del músico Silvestre Revueltas, entre otros artistas que de pronto vieron sus obras ser plasmadas en las paredes de los edificios públicos, ocupar teatros e integrar el currículo de la enseñanza básica. El éxito de ambas empresas fue relativo, pero, de cualquier manera, se creó un marco de referencias formales y temáticas que determinarían la producción simbólica en el siglo XX.

En el terreno de la alfabetización hubo un éxito relativo. En 1921 en México había 14.3 millones de habitantes y cerca de 66.2 por ciento de analfabetas, según cifras oficiales del *Instituto Nacional de Estadísticas, Geografía e Informática* (INEGI, 1999:93). En 1930 los iletrados eran 62 por ciento de los 16.5 millones de mexicanos. Aun así, la subvención a la edición de libros y su preocupación con la calidad del currículo escolar resguardan su mandato de críticas fuertes. Con las artes y los discursos mediáticos la situación fue más compleja. Como se dijo, en los primeros años posrevolucionarios los artistas plásticos fueron los grandes privilegiados de la enorme disposición del ministro, pero su insistencia en el carácter didáctico del arte sobrecargó el régimen representativo. Esa trayectoria de declinó puede ser observada en el cine también, aunque allí el apoyo gubernamental fuera más bien indirecto.

En los primordios de la *Época de Oro*, iniciada en 1936 con la comedia campirana *Allá en el Rancho Grande*, de Fernando de Fuentes, la fórmula de evocar el paisaje rural como *locus amoenus* del nacionalismo permitió una elaboración estética que alcanzó su auge en la dramatización trágica de los filmes de Emilio *Indio* Fernández y la fotografía de Gabriel Figueroa. Todavía, durante el gobierno liberal del *revolucionario* Manuel Ávila Camacho (1940-1946), cuando Estados Unidos ofrecieron ayuda a México para incentivar su producción fílmica y aminorar la influencia de Argentina, país que mantuvo una ambigüedad incómoda en relación a quien apoyar durante la II Guerra Mundial, el aumento en la producción no repercutió en la reformulación estética.

De cualquier manera, el apoyo a la producción fue tan significativo que repercutió en la casi consolidación de la industria cinematográfica de México y en la supremacía inequívoca en América Latina. Entre 1930 y 1996, por ejemplo, se produjeron once mil

películas en la región, y cinco mil de ellas en México, dos mil y quinientas en Brasil y dos mil en Argentina. Tales cifras suman 89 por ciento de las películas rodadas en esa parte del continente (GETINO, 1998:50). En lo que se refiere a los posibles logros estéticos de las producciones, a partir del decenio de 1950 y hasta el final de 1970, las cinematografías de Argentina y de Brasil tuvieron mayor expresión.

En Brasil, las políticas culturales siempre fueron poco efectivas para provocar sentimientos de pertenencia al imperio, primero, y después diseñar el cuadro de la nacionalidad e difundirlo entre la población. La historia demuestra que los brasileños estuvieron tres siglos sin poseer máquina de prensa, que solamente llegó en 1808 con el traslado de la corte de dom João VI para Rio de Janeiro. Solo, ese dato sugiere descaso por lo métodos modernos de transmisión de saberes e implicó en la asunción de la organización cultural por grupos dispersos que buscaban un liderazgo comunitario, hecho que puede sugerir una explicación para la manutención de la variedad cultural en las regiones brasileñas.

De hecho, antes del advenimiento de la radio, la unidad territorial e idiomática de Brasil no estaba basada en una política sistemática de divulgación de valores, pero en la acción de algunos programas episódicos de población, en aventureros en búsqueda de riquezas y quimeras y en la indiferencia de los virreinos vecinos. En México, por ejemplo, en 1552, se funda lo que más tarde sería la *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM) y desde los primeros años de colonización ya había una *Imprenta Regia*. Aunque las vicisitudes de la historia le sustrajeron la mitad del territorio, hasta hoy el castellano es un idioma común en Arizona, en California, en Florida, en el Nuevo México y en Texas.

Es curioso percibir que, aunque esos datos sean muy valiosos, no fueron determinantes al momento de crear una brecha en los índices de alfabetización entre los dos países más poblados de América Latina. Esas informaciones nos sirven antes para ponderar la tipología de la formación de las elites regionales que para medir el nivel de educación de los dos pueblos, toda vez que sugieren la existencia de una homogeneidad estructural durante la colonización, que marcó la posteridad con signos relacionados con la dependencia, inmadurez o con un proceso de modernización casi al margen de la modernidad.

En Brasil, el ministerio de Educación y Salud fue creado en 1936 durante el gobierno de Getúlio Vargas (1930-1945), por Gustavo Capanema (1934-1945), el primer ministro. Con ese acto se quiso exprimir sobre todo la necesidad de modernizar el aparato cultural y colocarlos como otra pieza del escenario del estado nacional contemporáneo, cuya ideología era la renovación de todas las instancias sociales. En México, la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes existía desde 1905, antes de la Revolución y su ola de reformismo. Por otro lado, entre 1920 y 1940 el índice de analfabetismo en Brasil cayó de 69,9 por ciento para 56,2 por ciento, que tampoco es mucho, pero representa un avance mayor del que hubo en México (FAUSTO, 2001:217). Al igual que el estado revolucionario en México, el estado varguista era también dependiente del corporativismo, por lo que muchos intelectuales estaban urgidos en colaborar para la construcción institucional. Sérgio Miceli estima que “as autoridades do poder público converteram-se na instância suprema de validação e reconhecimento da produção intelectual. Assim, não é por acaso que, do total de trinta acadêmicos eleitos entre 1930 e 1945, 70% pertenciam aos altos escalões do estamento burocrático” (2001:217). Cuando se refiere a académicos quiere decir a los integrantes de la *Academia Brasileira de Letras*, creada por Machado de Assis en 1898.

La cultura de los *media*, consolidada durante el avance del capitalismo con sus masas heterogéneas y la necesidad de incorporarlas por completo al mundo capitalista, es un producto del modelo de civilización forjado por valores norteamericanos, transformados en globales por una especie de acción ideológica. Entre nosotros el interés teórico por la sociedad de masas se firmó a partir de la ingerencia de los medios de comunicación en dos instancias sociales. Primero en el campo de cultura y del arte, en donde cabe recordar que nunca hubo obsesión por la definición, por separado, de alta cultura, cultura popular o cultura de masas, a pesar de que los libelos *Nuestra América*, 1891, del cubano José Martí, y el *Ariel*, 1900, del uruguayo José Enrique Rodó, hayan sido referencias de contrariedad a las nuevas consignas culturales. Segundo, en el campo de la reflexión política, al principio orientado por el *tercermundismo* y después por la resistencia a las dictaduras, especialmente las del Cono Sur.

De esa manera, la modernización *occidentalista* de las sociedades latinoamericanas parece haber sido emprendida mediante la combinación de saberes de proveniencia diversa

que fueron institucionalizados tanto por la modalidad escolar de aprendizaje, como por un adoctrinamiento de los mensajes propio de los medios de comunicación, en igual importancia. A despecho de su estructura técnica desnacionalizada, la producción *mediática* que los latinoamericanos apreciaban tuvo, especialmente hasta el decenio de 1960, un acentuado subtexto nacionalista, hecho que llevó a que los habitantes de la región se volvieran *ciudadanos multimediatos*. Un análisis en América Latina de los modos de representación de diversos programas y productos de los medios, como el cine, por ejemplo, acusaría una proclividad por la historia nacional o temas afines, denotando el esfuerzo de la imaginación en retractar o subvertir los parámetros de comprensión de la identidad.

La complejidad de la formación de la identidad cultural de la región se inscribe en el campo epistemológico de la comunicación, que encierra el interés por los modelos discursivos, por las tecnologías de aprensión y transmisión de conocimiento y sus efectos. Esos tópicos son tutelados por la matriz de una civilización vinculada a la emergencia del capitalismo transnacional y su creciente necesidad de movilizar y justificar contenidos políticos y económicos. Se debe a ello el hecho de que algunos autores tiendan inclusive a matizar la existencia de una esfera pública burguesa en América Latina, anclada en el debate de las ideas por escrito, y considerar la efectividad de ese espacio de discusión al advenimiento de los medios electrónicos, resultando en su rebautizado como *esfera pública plebeya*. No fue nada más la modernidad epistemológica que se nos presentó en formato de posmodernidad, pero la misma renovación de los nacionalismos en el siglo XX fue emprendida al mismo tiempo como una especie de crítica, por las vanguardias, y como neutralización de sus postulados más incisivos, por la estructura transnacional de los medios de comunicación.

Jesús Martín Barbero y Germán Rey estiman lo siguiente:

[..]Por más escandaloso que suene, es un hecho cultural que las mayorías en América Latina se están incorporando a, y apropiándose de la modernidad sin dejar su cultura oral, esto es, no de la mano del libro sino desde los géneros y las narrativas, los lenguajes y los saberes, de la industria y la experiencia audiovisual. [...]Lo que entonces necesitamos pensar es la profunda compenetración –la complicidad y complejidad de relaciones- que hoy se produce en América Latina entre la oralidad que perdura como experiencia cultural primaria de las mayorías y la

visualidad tecnológica, esa forma de ‘oralidad secundaria’ que tejen y organizan las gramáticas tecnoperceptivas de la radio y el cine, del vídeo y la televisión. Pues esa complicidad entre oralidad y visualidad no remite a los exotismos de un analfabetismo tercermundista [...] (BARBERO; REY, 1999:34).

La tendencia contemporánea del pensamiento sobre la comunicación y la cultura en verdad tiene la finalidad de incorporar los enunciados de la economía, la política y las ciencias naturales a los regímenes del conocimiento simbólico. Ese hecho se debe a que ya no parecen pertinentes las distinciones tradicionales entre los saberes, aunque esa constatación se deba a la falacia evidente de su interrelación en el mundo de la vida. En efecto, uno de los espacios más propicios para ilustrar el nexo entre retórica, técnica y ciencia es el que se vislumbra en la acción de los discursos de la comunicación, del periódico diario a la Internet, mediadores del conocimiento en las sociedades contemporáneas.

Si es correcto que están permeados por estímulos de orden técnica y científica (cibernética, biotecnología etcétera.), los hábitos de producción y consumo de la sociedad del conocimiento incorporan cada vez más presupuestos estéticos o retóricos, en mucho debido a la sofisticación práctica y a la imposibilidad de que se asimile todos los presupuestos inscriptos en la presentación de los objetos y otras manifestaciones de la cultura. De esa manera, la tarea de orientar sobre los modos de uso o de explicar las posibilidades de comportamiento propuestos por los estímulos de la civilización muchas veces es efectuado por los *media*, ellos mismos refinados artefactos generados y generadores de prácticas sociales, en especial aquellas que convierten en subjetividad los argumentos de la vida material.

Notas:

1. Este no es el lugar para hacer una genealogía de los términos de realismo mágico y de real maravilloso. En la América Hispánica parece que en razón de traducciones de Ortega y Gasset de textos alemanes, Jorge Luis Borges llegó a indagarse sobre el tema más de una vez (“Narrativa, arte y magia” o “Magias parciales del Quijote” entre otros). Aun así, me reporta al famoso “Prólogo” de Alejo Carpentier a la novela *El reino de este mundo*, Barcelona, Seix Barral, 1981, en que discurre sobre

el tema de la especificidad del fantástico en la literatura de América Latina en contraposición al surrealismo europeo.

2. En Argentina, el manifiesto *Martín Fierro*, escrito por Jorge Luís Borges en 1924, reclama una figura de la mitología gauchesca actualizada por el *Ultraismo*. En Perú, la revista *Amauta*, organizada por José Carlos Mariátegui en 1926, y el “Prólogo-manifiesto”, de 1924, tratan de reencender el orgullo por lo propio en clave mestiza, no nada más indígena, aunque sea un país de predominancia ameríndia. En Uruguay, Fernán Silva Valdés publica el manifiesto *nativista* en un texto que se llamaba originalmente “Contestando a la encuesta de La Cruz del Sur”, en 1927. Otros movimientos de renovación del tema nacional, en el siglo XIX llamado de movimiento *criollo*, o *criollismo*, y ahora de nativismo, tipifica los avatares del nacionalismo hispanoamericano después de la independencia de España. En todas las constantes era la asunción de los movimientos lingüísticos y culturales regionales en detrimento de la lengua y el estilo padrón europeo. Los detalles de los movimientos de vanguardia en América Latina pueden ser encontrados en Hugo Verani, *Las vanguardias literarias en América Latina (manifiestos, proclamas y otros escritos)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995. Robert Stam, *Literature Through Film*, Massachussets, Blackwell, 2005, p. 318.

Bibliografía:

- ADORNO, T. W. (1962). *Notas de literatura*. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1962.
- BARBERO, J. M. (1999). “Globalización comunicacional y descentramiento cultural”. In: B. Rubens y L. Mónica L. (comps.). *La dinámica global/local. Cultura y comunicación: nuevos desafíos*, Buenos Aires.
- BARBERO, J.M. y Germán Rey. (1999). *Los ejercicios del ver. Hegemonía audiovisual y ficción televisiva*. Barcelona: Gedisa.
- BLANCO, J.A.; AMADOR, M.L. (1982). *Cartelera cinematográfica 1930-1939 y 1940-194*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- BROCA, B. (1975). *A vida literária no Brasil – 1900*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- BRUNNER, J.J. (2002). *América Latina: cultura y modernidad*, México, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- BRUNNER, J.J. (1988). *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*. Santiago: Flacso.
- CANCLINI, N.G. (1990). *Culturas híbridas. Estratégias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- CANCLINI, N.G. (Coord.). (1994). *Los nuevos espectadores. Cine, televisión y video en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes e Instituto Mexicano de Cinematografía.
- CANDIDO, A. (1989). “Literatura de dois gumes”. *A educação pela noite e outros ensaios*, São Paulo, Ática.
- CANDIDO, A. (1985). *Literatura e sociedade*. São Paulo: Nacional, 1985.
- Estadísticas históricas de México*, (1999). Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática (INEGI).
- FOUCAULT, M. (1996). *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. de Antonio Ramos Rosa. Lisboa: Portugalíia.
- GETINO, O. (1998). *Cine y televisión en América Latina. Producción y mercado*. Santiago de Chile: LOM ediciones/Ediciones Ciccus.
- GUMBRETCH, H. U. (1998). *A modernização dos sentidos*. Trad. Lawrence Torres Pereira. São Paulo: 34.
- HOGGART, R. (1971). *La cultura obrera en la sociedad de masas*, trad. de Bertha Ruiz de la Concha, México, Grijalbo.
- MICELI, S. (2001). *Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945)*, São Paulo, Companhia das Letras.
- MIGNOLO, W. (1996). “La razón postcolonial. Herencias coloniales y teorías postcoloniales”, *Gragoatá*, Niterói, n.1, 2 sem.
- MONSIVÁIS, C. (1995). “Literatura latinoamericana e industria cultural”, Néstor García Canclini (comp.), *Cultura y Pospolítica. El debate sobre la modernidad en América Latina*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- MONSIVÁIS, C. (1976) “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX”. *Historia general de México*, vol. IV. México. El Colegio de México.
- ORTIZ, R. (1995). *A moderna tradição brasileira. Cultura brasileira e indústria cultural*, São Paulo, Brasilense.
- PARANAGUÁ, P.A. (2003) *Tradición y modernidad en el cine de América Latina*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.

- PAZ, O. (1987). *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia*. Barcelona: Seix Barral.
- RICARDO, D. (2002). *Princípios de economia política e de tributação*, Lisboa, Calouste Gulbenkian.
- ROWE, W.; VIVIAN S. (1991) *Memory and Modernity. Popular Culture in Latin America*. Londres-Nova York: Verso.
- SAHLINS, M. (2003). *Cultura e razão prática*, trad. Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- SARLO, B. (1989). *La máquina cultural. Maestras, traductores y vanguardistas*. Buenos Aires: Ariel, 1989.
- SCHWARZ, R. (1997). “Nacional por subtração”. *Que horas são?*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SEVCENKO, N. (1985), *Literatura como missão*. São Paulo, Brasiliense.
- SODRÉ, N. W. (1976). *Historia da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- STAM, R. (2005). *Literature Through Film. Realism, Magic, and the Art of Adaptation*. Massachusetts. Oxford y Victoria: Blackwell.

¹ Profesor de la licenciatura en Comunicación y de la maestría en Estudios de Medios de la *Universidade Federal do Rio Grande do Norte* (UFRN), Brasil. Tiene estudios en México, Estados Unidos y Brasil. Ha sido profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM, 1991-1994 y 2006) y *visiting scholar and researcher* en la *University of Texas at Austin* (UT, 2009). Tiene textos publicados en México, Estados Unidos, Brasil y Europa. Su dirección electrónica es sgac@ufrnet.br y zoroastros@hotmail.com.