

HACIA UNA PRAGMATICA DEL DESEO: los medios y la construcción del “saber hacer” intercultural

ROMEU, Vivian

Maestra en Estudios Humanísticos por el Instituto Tecnológico de Monterrey, México, D.F.; Actualmente profesora-investigadora de la Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México
mynameisariel@hotmail.com

1 INTRODUCCIÓN

Repensar los medios hoy precisa no sólo de una reformulación de las teorías de los efectos y los estudios de la recepción en las audiencias, sino de la actualización de sus conceptos y marcos teóricos, la refundación de sus funciones (LASWELL, 1948; WRIGHT, 1960; Mc QUAIL, 1984) y la creación en consecuencia de una instancia de conciliación, a manera de tregua, con respecto a la constante crítica que, aunque mercedamente - y esto es muy comprensible -, se sigue llevando a cabo particularmente en los círculos académicos latinoamericanos. La herencia crítica de la Escuela de Frankfurt, junto al legado foucaultiano sobre el poder y el inevitable vínculo de éste con los medios, ha obstaculizado no sólo el acercamiento al estudio de las causas y las consecuencias de los efectos que indudablemente los medios generan en las audiencias, sino que han impedido también, pese a las muestras concretas del uso y la función paidética de los medios, la posibilidad de pensarlos seriamente como herramientas útiles de provecho humano y social. Como describe Dittus en *La investigación sobre los mass media en Chile: del ideologismo a la construcción de paradigmas*:

Desde mediados de los 60s, autores como Theodor Adorno o Herbert Marcuse abren un espacio de reflexión hacia temas de la comunicación y la cultura, acuñando expresiones como industria cultural, banalización o lavado cerebral. Esta perspectiva crítica, sumado a los aires políticos revolucionarios de la región marcan el pensamiento comunicológico latinoamericano con una espesa politización [...] Es la tríada ideología, poder y comunicación abordada desde una perspectiva semiótica, sociológica y económica, y con un marcado compromiso político. Es la etapa crítica que cuestiona el arsenal científico funcionalista, y que se ve sustentada entre otras por el estructuralismo francés y por los estudios culturales británicos (DITTUS, 1997)¹.

Esfuerzos, por ejemplo, como los de la escuela anglosajona, por insertar una postura alternativa, crítica, ante el tradicional debate sobre la manipulación de la audiencia por parte de los medios, debate que - dejemos bien claro - no consideramos

agotado, aunque sí ya algo maniqueísta, aportan a pesar de sus divergencias internas, una manera distinta de abordar este fenómeno que por su visible poder de convocatoria, y ante la persistente y admitida inserción de los medios en la praxis social de las sociedades post-industriales, reviste a nuestro entender una muy particular importancia.

Nuestro trabajo se centra entre una y otra postura. Rescata de los Estudios Culturales el papel activo de la audiencia, y de la Teoría Crítica el poder de convocatoria mediática con respecto a ésta. El objetivo por tanto, es postular para el análisis que proponemos la doble capacidad de acción / inacción desplegada por la audiencia en función de las dos posiciones descritas anteriormente ya que pretendemos elaborar algunos apuntes para la reflexión sobre el papel de los medios como una instancia factible para la educación intercultural, base según creemos de la comunicación intercultural.

Tomaremos como punto de partida a la Teoría de la Tercera Cultura de Casmir pues es ahí donde intentaremos anclar nuestra propuesta, misma que consiste en la utilización de los medios en la educación de lo que hemos de llamar “deseo de cooperación armónica”.

Como ya hemos advertido, la perspectiva crítica sobre los medios nos servirá para fijar su función paidética a partir de los postulados de poder que esta teoría maneja; pero al mismo tiempo, las aportaciones teóricas y empíricas de los estudios de recepción en el campo de los Estudios Culturales nos obligan a observar también el carácter activo de la recepción y en ese sentido sus posibles vinculaciones con la praxis vital y social del sujeto.

El deseo de cooperación armónica será tratado en dos momentos: el primero se centrará en la posibilidad de concretar en los medios una función educativa a través de la puesta en escena de contenidos que pongan énfasis en la cooperación armónica y la resolución de conflictos; y el segundo será tratado a partir de la inserción de estos contenidos como estructuras mentales en los sujetos con vistas a configurar lo que denominaremos “construcción de la necesidad del deseo de cooperación”.

Para la primera etapa recurriremos a una serie de reflexiones sobre el poder percibido y otorgado por los receptores a los medios, para lo cual nos sirve la Teoría Crítica, en especial aquella que se ocupa actualmente de las características y efectos de la llamada neotelevisión², y para la segunda partiremos del concepto de *habitus* de Bourdieu, en función de una dinámica de construcción semiconsciente del deseo como tal, entendida ésta como constitución estructural y justamente vinculando ese concepto de Bourdieu con lo planteado por la Teoría Crítica.

2 PRELIMINARES

Dado el nivel de conflictividad asociado a la comunicación intercultural, dicho sea de paso, cada vez más presente en nuestra vida, urge la necesidad de fortalecer mecanismos para construir lo que hemos llamado “disposiciones hacia lo armónico” que no son más que tendencias incorporadas en los individuos a partir de un alto sentido del placer y la armonía, donde “[...] la estrategia de gestión social, en el sentido de la concordancia de los intereses individuales, domine sobre lo individual.” (HERNÁNDEZ SACRISTÁN, 2003, p. 20). Se trata de un acto conciente o semiconsciente de disponerse a lo común (no a lo que es común, sino a lo que *hay* en común) en su doble acepción de poner o colocar las cosas de forma ordenada y conveniente, y de colocarse en actitud de hacer algo.

La disposición que nos proponemos educar es aquella que propicie, genere o construya una actitud o postura intercultural, entendiendo por ésta la competencia o como dicen Chen y Starosta (*apud* RODRIGO ALSINA, 1999, p. 162) “[...] la habilidad para negociar los significados culturales y ejecutar las conductas comunicativas apropiadamente eficaces que reconocen las múltiples identidades de los interactuantes en un entorno específico.”

Sin embargo, consideramos que la anterior definición estaría incompleta sin la observación que hace Humberto Maturana (1994, p. 193) sobre la posesión de la verdad y la ausencia de responsabilidad en los individuos:

Considero que el mayor peligro espiritual al que una persona se enfrenta en su vida es creer que es el poseedor de una verdad o el legítimo defensor de algún principio o el poseedor de algún conocimiento trascendental [...] porque inmediatamente se vuelve ciego frente a su circunstancia y entra en el callejón sin salida del fanatismo [...] el segundo peligro es creer, de alguna manera u otra, que no siempre se es responsable de sus actos o de sus deseos o de no desear las consecuencias de ellos.

Esta observación de Maturana resulta imprescindible para comprender lo que hemos denominado “disposición hacia lo armónico” porque la disposición hacia lo armónico no es una habilidad sin más para negociar los significados culturales, eso, digamos, sería colocar las cosas de forma ordenada y conveniente, sino que esta disposición debe de ser (y estar) atravesada transversalmente por el deseo, es decir, por una actitud operativa y propositiva, una actitud de hacer, de la disposición a la acción, a la *buena* acción común; he aquí cuando intervienen los Estudios Culturales, y su concepto de recepción activa, así como el concepto de espectador lábil manejado

por Sánchez Noriega³. (SÁNCHEZ NORIEGA)

Por ello, intentar ensayar una vía por la que pueda llegar a construirse ese deseo armónico como punto de partida en las interacciones humanas es el supraobjetivo teórico de este trabajo.

Hemos pues elegido partir del análisis del modelo de la construcción de la Tercera Cultura presentado por Casmir (*apud* RODRIGO ALSINA, 1999, p. 192-217) ya que consideramos, a pesar de su innegable fundamento utópico y precisamente gracias a ello, es uno de los modelos en cuya base subyace la gran tarea del ser humano: la comprensión efectiva del Otro como sí mismo, tarea que sin dudas requiere de una alta carga de deseo armónico, de una acción propositiva y conciente, y en última instancia de un querer hacer placentero, responsable.

Esta tarea de individuos y no de instituciones - como determina erradamente, en nuestra opinión, el propio Casmir -, constituye justamente el núcleo central de las principales críticas que le han hecho a su teoría. Algunas de ellas están recogidas en *La Comunicación Intercultural* de Miquel Rodrigo Alsina (1999) y se muestran a continuación:

Shuter (1993: 431) critica a Casmir diciendo que nos presenta una programación lineal y que tiene implícito un imperativo moral [...] Belay (1993: 440-441) hace una crítica muy acertada a los modelos de Casmir y es que excluye de la discusión el tema del poder [...] Efectivamente la interacción intercultural implica la creación de nuevos constructos que no existían antes de la interacción. Pero esto no significa que los antiguos constructos desaparezcan o que se adquieran de forma parcial los constructos de otras culturas.

Estamos de acuerdo, aunque sólo en principio, con las críticas de Shuter y de Belay en tanto creemos lleva razón el primero cuando afirma que se apela a imperativos morales a lo Kant, cuyo sentido de la razón opera en pos del progreso. Pero aunque Kant concebía el progreso como parte de un *a priori* humanístico que la Historia ha demostrado obviar, consideramos, incluso con Casmir, que si bien lo moral no constituye una instancia apriorística y trascendental del hombre, sí resulta altamente valuable como elemento sostenedor de la armonía humana y social, como parte de la Razón Práctica. Se trata entonces de cambiar de sitio al imperativo moral, induciendo con ello la concepción de una pragmática del deseo y las formas de re-socialización de los sujetos que esto conllevaría, a partir de prácticas socioculturales de intervención generadas a través de los medios.

Justamente en esto que podemos llamar “re-socialización del sujeto” puede entrar en conflicto lo que plantea Belay sobre el poder y la no desaparición de los

constructos sociales que tradicionalmente han asegurado la interacción entre los sujetos, lo que no indica en ningún momento que dicha re-socialización se haga de manera total ni completa ni sea sustitutiva al ciento por ciento, sino que ejerza una cierta transformación en un sentido de negociación y ajuste, y no necesariamente de rendición al poder y la hegemonía.

Si bien el poder está presente en cualquier interacción humana, el uso del mismo no necesariamente tiene que darse en su aspecto peyorativo. Por ello, ante la inevitable cohabitación de la diversidad cultural en las sociedades contemporáneas, se impone la necesidad de pensar, al menos teóricamente, la puesta en marcha de una vía alternativa - sin desechar las vías políticas y/o jurídicas - que se circunscriba a un cambio a nivel humano en las maneras de actuar que conlleva inevitablemente a un ajuste de posiciones o posturas interactivas que involucran tanto a la comunicación como a una de sus manifestaciones más esenciales, la educación.

Hay que reconocer que la construcción de la interculturalidad, más allá de la idea de que ésta sólo se da en el aula, es imperativa porque el sujeto se desenvuelve en ámbitos diferentes, en un contexto de diversidad cultural entre los referentes: comunitario, regional, nacional y mundial. Si la educación intercultural se concibe como una educación abierta y flexible que tiene como base la cultura propia y promueve el diálogo crítico y creativo entre culturas que parten de matrices diferentes y que han estado en permanente contacto en una dinámica de conflicto, esto se debe proyectar a toda la gama de relaciones puesto que rebasan el marco de la escuela (AGUILLAR BOBADILLA, 2003)⁴.

Rescatamos de lo anterior la idea de que la educación trasciende la institución Escuela, y el acto mismo de promover el diálogo ante una posible dinámica histórica atravesada por el conflicto.

Este trabajo, por tanto, a partir del análisis de la Teoría de la Tercera Cultura de Casmir, intentará relacionar el concepto de *habitus* propuesto por Bourdieu (aplicados a las gramáticas de recepción de los medios), las características y efectos de la neotelevisión, así como los conceptos de autoridad y percepción de la autoridad orientados por la Teoría Crítica sobre la comunicación masiva para proponer a la educación del deseo de cooperación e interacción armónica a través de estos últimos como alternativas factibles en la disminución del grosor de conflicto que toda interacción intercultural conlleva.

3 LA TEORÍA DE LA TERCERA CULTURA: LÍMITES Y OPORTUNIDADES

Casmir afirma en su propuesta sobre la construcción de la Tercera Cultura la inoperancia de las acciones políticas para resolver el conflicto multicultural, precisamente porque el punto de partida epistemológico no aborda posiciones de equilibrio, sino que se enfoca aún en controversias en las que el poder juega un papel dominante. Sin embargo, la Tercera Cultura se sostiene, según su modelo, primeramente en un plano de relación interpersonal, que no garantiza su realización a nivel macrosocial, y en segundo lugar, supone una plataforma que no interpela ni al poder político ni al de las instituciones sociales (y esto es al mismo tiempo núcleo de sus críticas y de su valor), sino que convoca a la buena voluntad entre los hombres y la cooperación “desinteresada” entre ellos.

Esta última aseveración, aunque no está dicha expresamente por Casmir, forma parte de los supuestos que su teoría admite, y no puede menos que remitirnos al concepto de *desinterés* manejado por Emmanuel Levinas (1993, p. 86) en su tesis sobre la percepción del Otro.

El desinterés, según Levinas parte de la soledad del Ser, soledad que sólo puede admitirse en el tránsito de una existencia sin existente, es decir, en una existencia en la que el Ser esté carente de todo punto de partida, o sea, en una existencia en la que no haya nada que lo ligue a nada que no sea el Ser Absoluto, lo anónimo que somos todos. Sólo en la vinculación del Ser desinteresado con el Ser Absoluto, podemos, según Levinas, percibir la existencia del Otro (LEVINAS, 1993).

Pero más allá, por supuesto, de este idealismo transitivo, por impersonal, pero también porque precisa del “despojo” de todo lo existente, la vinculación con la propuesta de Casmir halla su punto de convergencia en el hecho de que en la base de su teoría debe de existir por parte de los interactuantes, un “desinterés”, una ausencia de poder *a priori*, o quizá una necesidad de comunión también *a priori*. Esto último más que lo primero, es a nuestro entender lo que debe tomarse en cuenta como punto de partida de su modelo, aunque sea también lo que denunciemos como poco sólido en el mismo e intentemos complementar durante el curso de este trabajo.

Quizá Levinas tuviese razón al referir que el punto de partida para asumir la diferencia, es justamente no tener punto de partida, no pre-juzgar. Asumir la diferencia es asumir también que no se puede partir de lo esperado, de lo conocido.

Levinas se afina en la soledad, en el despojo y el desamparo para llegar al No Ser que es el despojo de todo lo existente, y con ello pretende mostrar un camino hacia la percepción y comprensión del Otro como sí mismo; mientras, Casmir pasa por alto estos puntos cruciales y construye una reflexión que se encarga de modelar una

realidad que supone - mas no demuestra - la existencia de estos imperativos apriorísticos (LEVINAS, 1993).

Realmente, la teoría de la Tercera Cultura no se preocupa por fundamentar el imprescindible anclaje que precisa su realización, sino que se orienta solamente a la descripción del modelo teórico que la constituye y las relaciones entre sus partes.

Enfocada más en el futuro que en el análisis de las causas, en síntesis la propuesta consta de tres instancias relacionadas entre sí a modo de “pasos a seguir” o instancias de construcción. El primer paso concibe a la relación interpersonal como un intercambio de experiencias a través de la comunicación, donde A y B son individuos que interactúan a partir de sus experiencias, pero al mismo tiempo, y a pesar de que se trate de experiencias y cosmovisiones diferentes, establecen relaciones entre ellos porque éstas están determinadas por la necesidad de dicha interacción.

El segundo paso describe cómo este intercambio de experiencias entre A y B generará forzosamente, aún con los obstáculos externos a los que se enfrente dicha interacción, un ajuste en las mismas el cual construirá una instancia de comunicación a la que Casmir denomina “Tercera Cultura” y que no es más que un ambiente donde “quepan cómodamente” las experiencias de los interactuantes, es decir, se admitan como posibles para su intercambio armonioso y productivo, a partir de un proceso de acomodación de las mismas.

Llegamos así a la tercera y última etapa que es en la que A y B una vez instaurados los códigos comunes que resultan del ajuste del intercambio de experiencias y el intercambio también de las formas correctas para desconstruirlas, entenderlas y asimilarlas como parte de una construcción común, establecen una interdependencia entre ellos, vía los procesos de la comunicación, que plantea una nueva necesidad de interacción desde estos códigos que se han instituido como comunes previamente por los propios interactuantes.

Sin embargo, antes de pasar a exponer lo que suponemos puede contribuir a complementar la teoría, nos parece importante detenernos en lo que constituye tanto el punto de partida como el punto final de la teoría de Casmir: la necesidad de interacción, que es lo que según este autor constituye el motor de esta acción, digamos, primaria porque se halla en la base de su modelo, que es la base de la primera etapa y que al mismo tiempo genera la interdependencia necesaria para que el ciclo se mantenga.

Bajo la suposición de que una vez que se logra construir un código común que satisfaga las normativas para una interacción armoniosa y equitativa, y que brinde un umbral de experiencias comunes desde las que interactuar sin conflictos ¿no resultará

perjudicial a la larga (quizá también a la corta) la ausencia de conflictos? Tal y como argumenta De Dreu (citado en MARANDÓN, 1997, p. 13): “ es evidente que hay que evitar un exceso de conflicto, pero tampoco es deseable una ausencia de conflicto ya que disminuye la capacidad para tratar la información compleja”.

Consideramos que el error de Casmir está en los puntos que ha pasado por alto: el hecho de que los códigos y las informaciones compartidas, es decir, el conocimiento del Otro - si bien importante -, no es la base de la interculturalidad, sino más bien lo que llamaremos “curiosidad positiva” que consiste en el “querer saber” sobre el Otro, lo otro, respetando de entrada, y sin querer anular, su diferencia.

4 DESEO, RECONOCIMIENTO Y DIFERENCIA: CONCEPTOS CLAVE PARA ENTENDER LA INTERCULTURALIDAD

Casmir se equivoca cuando supone que la necesidad de interacción, sea cual sea su origen garantiza posiciones de equidad interactiva. La Escuela de Palo Alto aportó pruebas suficientes acerca del papel de la homeóstasis como factor de equilibrio en el núcleo familiar y el núcleo social, pero en ningún caso puede hallarse una referencia de proporcionalidad directa entre necesidad de equilibrio y equitatividad, que es justamente el fundamento “natural” del que parte Casmir y que consideramos no sólo incorrecto, sino inexistente.

Esto nos deja sólo una salida, que es en el fondo la que suponemos también ha visto Casmir, pero sin querer reparar en ella, al menos de momento. Se trata de educar el deseo de cooperación armónica para convertirlo o quizá sublimarlo en la necesidad a la que constituye la base de su modelo.

El deseo o la curiosidad positiva constituyen emblemas de lo armónico⁵, pero objetivar esas disposiciones en los sujetos resulta imposible dada la multiplicidad de factores intervinientes, y la diversidad y variación de la intensidad con la que dichos factores inciden en la experiencia de vida de los individuos. De esta manera, el deseo más que un imperativo moral se transformaría en una construcción cultural, una disposición aprendida, que se educa, se interviene y se conduce en los ámbitos de una praxis concreta.

Este deseo se traduce también en reconocimiento y cooperación, respeto por y convivencia con lo diferente, que siempre es lo ajeno, pero que necesariamente tiene que existir como *partenaire* imprescindible en nuestro mundo de vida, en la subjetividad que nos constituye (SCHUTZ, 1993).

Por tanto, asumir lo diferente forma parte de una serie de elementos informativos, patrones, modos de ser, de entender el mundo que se incorporan, toman

cuerpo - a la manera de Bourdieu (1990) - como mecanismo articulador de la identidad, entendida ésta en su múltiple condición dialéctica entre lo que somos de manera irrenunciable, lo que podemos negociar y rendir en la interacción, y lo que puede transformarse más o menos de manera permanente a partir de ella.

Así, el deseo de saber quién es el Otro, la curiosidad positiva que alimenta la búsqueda y el contacto armónico con lo diferente implicaría no sólo el reconocimiento de la diferencia en sí misma, sino su legitimación como punto de partida y vehículo de una interacción saludable, aunque no sin conflictos.

5 LOS CONCEPTOS DE AUTORIDAD Y PERCEPCIÓN DE LA AUTORIDAD EN LOS MEDIOS

Es fácilmente demostrable en nuestros días, con el auge de las llamadas nuevas tecnologías, el papel determinante de los medios como mecanismos y herramientas proveedoras de información y organizadoras de la experiencia del mundo en los sujetos, e incluso en la actividad social misma, en la dinámica de vida de la comunidad y en la experiencia “formativa” tanto formal como informal de los actores sociales. El papel de los medios como herramienta educativa es un hecho, al parecer insoslayable, en el panorama educativo contemporáneo.

El aprendizaje a través de ellos, se concibe mediante un imbricado proceso a través del cual se ponen de manifiesto tres aspectos básicos, a nuestro entender:

- la creencia de expectativas y producción de una retórica del deseo (aspecto con el que los medios juegan su puesta en escena);
- el cambio en los comportamientos humanos a partir de la participación activa entre individuo y medio (aquí entran concretamente el papel de los intermediarios, líderes de opinión y formatos propiamente participativos, explotación de las sensibilidades emotivas del receptor y demás), y
- el aprendizaje por observación (actitud aparentemente pasiva que se concibe básicamente de los dos anteriores).

Resulta imperativo considerar entonces que un aprendizaje individual generado a través de los medios incide (aunque no se tenga hoy un método de medición infalible) en el aprendizaje social, sobre todo si tenemos en cuenta la selección de los medios específicos en cada caso concreto. Por ejemplo, en el caso de la TV, una de las ventajas más importantes es el contacto con amplias capas de las poblaciones, además de que el efecto visual y auditivo que se desprenden de ella facilita el contacto emotivo; la radio también ofrece ciertas ventajas poco desestimables: su variedad de formatos incide en la diversidad de los públicos, además de que el mensaje auditivo se considera generalmente poco intrusivo y esto aumenta las posibilidades de intercambio

y participación; y por último Internet, indispensable en los tiempos que corren - aunque su acceso desgraciadamente aún muy limitado - genera un flujo de información que circula dinámica y eficazmente debido sobre todo a su capacidad de actualización constante y a su potencial interactivo.

Pero más allá de estos canales concretos que no constituyen el objetivo de nuestro trabajo, nos interesa abordar la noción tripartita de autoridad-veracidad-poder pues es a partir de ella fundamentalmente que construiremos el fundamento teórico que nos permitirá pensar a los medios como una alternativa realmente viable para la educación del deseo de cooperación armónica.

Para ello proponemos partir de dos aspectos fundamentales:

- el alto nivel de recepción que tienen los medios en la actualidad y el peso que tiene la “información” - como contenido de saber y como entretenimiento - dentro de la cultura contemporánea en general, sobre todo en sociedades donde es marcada la diversidad cultural, y
- la percepción que las audiencias tienen de los medios por una parte como fuentes de información veraz (aunque con sus matices) lo que convierte a los medios mismos en fuente o figura de autoridad (también con sus matices y singularidades), y por otra como fuentes de entretenimiento a bajo costo - exceptuando de ahí a algunos de los llamados *meso-medias* como la literatura y el cine - y por lo tanto como mecanismos de entretención.

Es preciso considerar también de manera previa, el hecho de que a pesar de que una gran parte de la audiencia mediática convenga en percibir a los medios como fuente de información veraz (entendiendo por esto la asimilación de la imagen - específicamente en la neotelevisión - como paradigma de una realidad social e histórica allende a la propia realidad), la misma audiencia puede sentenciar a los medios como poderosos mecanismos de manipulación. Y aunque resulta obvio que es precisamente la veracidad otorgada por la audiencia a los medios lo que los hace ser percibidos (y asumidos) también como poderosos, el vínculo entre estas dos concepciones sobre los medios es lo que nos permite asociar en nuestras mentes también a éstos y a las personas que diseñan y difunden sus contenidos como figuras o fuentes de autoridad.

Lo anterior presupone aparentemente una contradicción; si bien la autoridad - siempre y cuando sea autorizada previamente por los otros -, conduce ineludiblemente a incrementar sus niveles de credibilidad, tal y como sucede en la comunicación masiva, comporta también - dada la diversidad de la audiencia misma y los niveles de interés, resistencia y competencia cognitiva de sus miembros - ciertos mecanismos que la inhiben. Es decir, al exhibirse, la autoridad pone en riesgo su carácter orientador y

deja el paso libre a la “sospecha”, o sea, hace visible sus poderes manipuladores y esto actúa justamente en su contra.

Sin embargo, creemos que este doble papel de autoridad como veracidad vs autoridad como poder y manipulación resulta más evidente en la transmisión y difusión de contenidos de corte noticioso, informativo, que en contenidos que difunden entretenimiento y que son consumidos como información de tiempo libre, es decir, sin “sospechas”, sin ánimos críticos.

La razón está precisamente en que el consumo de contenidos de entretenimiento se da en primer lugar en condiciones de recepción diferentes, y en segundo lugar a partir de gramáticas de recepción también diferentes que son convocadas por los medios y que son asumidas y reconstruidas por los receptores en condiciones de entretención, mismas que ponen al receptor ante la dificultad de abordar críticamente un contenido pues su consumo es mayormente “ingenuo”⁶ dado el empleo que hacen los medios de estereotipos, referencias enciclopédicas y por tanto pre-interpretadas, concentraciones y condensaciones de esa misma información, y la espectacularización y dramatización de situaciones cotidianas por una parte, y por la otra la percepción misma que los receptores tienen de los contenidos de entretenimiento como el acceso doméstico, confortable, íntimo, al medio que genera una percepción de “uso” de lo que se ve, se oye y/o se lee, lo que viene a ser reafirmado por la selección volitiva de la audiencia o como diría Lazarsfeld y Katz (1955) en *La influencia personal* “por la exposición selectiva” hacia un contenido concreto, incluso hacia un medio particular.

De alguna manera estar informados de lo que acontece en el mundo forma parte de un estar ahí político y social, que precisa de deseo por supuesto, para recibir esos contenidos; pero escuchar música, preferir un periódico en detrimento de otro, ver una película, seguir una telenovela, o mirar un documental sobre el tiempo de gestación de los tiburones en *Discovery Channel*, es una cuestión que compete en una mayor medida a los receptores y en consecuencia son actos en los que se pone de manifiesto una mayor libertad a la hora de hacer valer el deseo y la voluntad para someterse a tales contenidos.

Esta voluntad y este deseo son claves para el trabajo que nos ocupa en la medida en que son consecuencia de un poder poseído, no otorgado, y en este sentido de un relajamiento de las posturas críticas o de las resistencias de los receptores ante la noción de manipulación como variante de autoridad.

Consideramos que si la audiencia reclama para su consumo un contenido de entretención, las posibilidades de intervención de los medios podrán incluso

incrementarse en función de la distensión de las resistencias y también de la participación volitiva del receptor. Se trata pues de potenciar esta brecha por medio de la comunicación masiva para que los receptores accedan al aprendizaje sobre el deseo de cooperación armónica, que es una de las bases para establecer la comunicación intercultural, y en particular lo que precisa el modelo de la construcción de la Tercera Cultura propuesto por Casmir.

Nuestra propuesta por tanto es utilizar a los medios como vehículo para educar este deseo. Sin embargo, debemos reconocer que ya Yun Kim (*apud* RODRIGO ALSINA, 1999, p. 181-192) señalaba en su *Teoría de la adaptación transcultural* la importancia de los medios y la comunicación masiva en los procesos de aculturación del migrante. A la sazón, Rodrigo señala de la teoría de Kim:

Mientras que la comunicación interpersonal ofrece oportunidades para una implicación más personalizada con miembros de la cultura receptora, los medios de comunicación ayudan a los forasteros al aprendizaje vicarial a partir de lo que algunos autores (Horton y Wohl, 1986) denominan las relaciones para-sociales. Estas relaciones para-sociales son un simulacro de relaciones interpersonales que se producen con los medios de comunicación audiovisuales -radio y televisión-. La comunicación de masas o mediada supone un menor esfuerzo y obligación para el forastero ya que no se le exige respuesta alguna. Además, es una importante fuente de aprendizaje cultural y del lenguaje cuando, al principio, el forastero tiene pocas posibilidades de comunicarse cara a cara con los nativos.

La propuesta de Yun Kim se enfoca en resaltar el importante papel que sin duda juegan los medios en los procesos de aculturación en tanto constituyen fuentes de información condensada, estereotipada y de fácil acceso no sólo a lo que define informativamente a una cultura, sino también a un evento en particular y, a través de él, a la manera en que se debe percibir dicha cultura / evento en función de la postura ética, moral, cultural e ideológica aceptada como valor de identidad. En cambio, nuestra propuesta se centra más bien en la posibilidad que tienen los medios de contribuir con la educación de un deseo de cooperación armónica que quizá pueda garantizar el surgimiento y consolidación de una base más o menos firme para la Teoría de la construcción de la Tercera Cultura. He ahí la diferencia.

No se pretende en ningún caso caer en el idealismo romántico de la realización de este modelo, sino de ofrecer una vía de re-solución⁷ para sin concebir del todo su ejecución cabal trazar un camino donde lo realizable sea al menos concebible. Es decir, para nosotros, como para muchos, la comunicación intercultural es una tarea que estará constantemente inacabada. El ser humano es un estar ahí que “sucede” en condiciones concretas, muchas veces al margen de sí; el ser humano es individuo y es

grupo, es un existente singular, como diría Sartre (1971) fruto de un universo que lo supera, y es por naturaleza, según Hobbes (1984), egoísta e interesado. Por ello, más que plantear la interacción armónica como una característica o una necesidad humana hay que entenderla como *un deseo que debe ser construido como necesidad*.

Es precisamente a partir de la premisa anterior que el fundamento de nuestra propuesta impide la aceptación de dicha necesidad como instinto (fuerza biológica que nos hace actuar sin opciones), y es que la historia del hombre, aún en los sistemas sociales tribales o de corte pre-moderno, donde las formas colectivas de socialización son predominantes y la estrategia de gestión social por encima de la individual determina el curso de la vida comunitaria, no hay indicios de que efectivamente sea parte de la naturaleza humana dicha “disposición”, sino más bien que se debe a la existencia de un marcado compromiso normativo altamente religioso y poseedor de una Verdad que estructura una organización basada más en la armonía como herramienta represiva del poder que en la armonía como herramienta de la interacción placentera entre los individuos.

6 EL ESPECTADOR LÁBIL Y LOS MECANISMOS DE SEDUCCIÓN DE LA “PUESTA EN ESCENA NEOTELEVISIVA”

En su texto *Rituales de seducción en la neo-televisión*, Sánchez Noriega⁸ señala que la pasión por la imagen es una conducta que pervive ya de manera indefectible en el usuario de la neotelevisión. Esta conducta centrada en el acto de ver y no en el saber intelectual, explota lo que el autor denomina “nichos afectivos” que no es otra cosa que la recreación de escenarios informativos donde la “información” lo constituye el entramado de imágenes que se transmiten. La imagen es pues el contenido; más allá del relato, la imagen representa el relato mismo, la narración *per se*.

El autor califica a este mecanismo como hipervisibilización de la imagen y le adjudica a su puesta en escena, estrategias de seducción para llevarla a cabo. Dicha seducción radica en la búsqueda de una mirada - literalmente hablando - inmediata, que se agote en sí misma a partir de la recreación de contenidos (representaciones) que se regodean en lo cotidiano y lo ordinario a través de estrategias de espectacularización que seducen al ojo en una especie de pulsión emocional ante el estímulo visual.

Plenamente de acuerdo con Sánchez Noriega, la hipervisibilidad de la imagen establece un vínculo diferente entre el sujeto-receptor y el enunciado textual; un vínculo que a su decir se halla estructurado por y en la propia existencia de la imagen, es decir, en su autorreferencialidad.

Consideramos que esta atracción-seducción que ejerce la imagen hipervisibilizada de la neotelevisión permite reorganizar - como ya se hace - no sólo el flujo de información que parte del medio, sino las relaciones mismas entre la información, representada a través de la imagen, y el acto de recepción activo, casi clientelar, mediado por los gustos y caprichos del sujeto-receptor.

En ese sentido, nos parece pertinente llamar la atención hacia la poca probabilidad de que el actual pacto comunicativo - de corte más pulsional que comunicacional como ya advertimos - entre sujeto y medio, se transforme. Por ello, nuestra propuesta se encamina a proponer el uso de tal situación en función de la educación de un deseo de cooperación armónica que, mediada por la imagen y recibida con entusiasmo por los receptores, tienda a construir la necesidad íntima, ordinaria, cercana y cotidiana de tal deseo.

Si realmente la neotelevisión “seduce” (y efectivamente es difícil oponer resistencia a la declaración transparente de una imagen que remita a nosotros mismos - mecanismo de identificación⁹ o ausencia de distanciamiento entre lo real y lo ficticio -), el empleo con efectividad de tal estrategia ritual (la seducción es un rito cuyo mito es la imagen como imaginario simbólico de la realidad y el conjunto de “imaginarios del ver” que despliega) podría utilizarse como herramienta para generar emociones y sensibilidades positivas, encaminadas a un saber *sensibilis*, parafraseando a Sartori, disponiendo con ello a la actitud más que al intelecto - la necesidad emocional más que a la curiosidad intelectual - en función de la producción de deseos armónicos y cooperativos hacia el *Otro*.

Para ello, resulta importante la realización simultánea por parte de los medios de un trabajo que permita disminuir el grosor del estatuto cínico, utilitario, que media en la construcción del pacto comunicativo antes mencionado. Obviamente, ello cambiaría la relación misma entre medios y receptores, pero sería a todas luces una transformación paulatina enfocada a construir un espacio común de aprendizaje social donde la pluralidad no se articule solamente a través de discursos y puestas en escenas espectacularizadas (fuera y dentro, al mismo tiempo de la realidad), sino desde la instancia misma del proceso enunciación-recepción.

7 REFLEXIONES DEL CIERRE

Es innegable que la propuesta que aquí se expone posee unos alcances éticos que pueden hacerla parecer utópica y voluntarista. El humor, la burla, el morbo y la insensibilización de los resortes emotivos de los receptores que lo anterior pudiera generar, no pierde de vista la tremenda dificultad que impone a la misma. Sin

embargo, hacer del deseo un hábito actitudinal a través de los medios, tampoco es imposible. Si se potencia la facultad que tiene hoy la neotelevisión de explotar los mecanismos de la seducción emocional de los receptores, el acto de ver podría devenir el *habitus receptivo* que facilite la recreación de estados de sensibilización diferentes a los que hoy son desplegados por los medios.

El placer, el Eros, se siente, pero también se educa; se construye al mismo tiempo que se gesta en la praxis y en la experiencia de vida de los sujetos; se trata de un placer que debe pasar necesariamente por el otro: el placer de la otredad, de lo desconocido, de lo diferente y en ningún caso constituye la reconducción del sujeto hacia lo mismo, sino hacia lo común, en términos de equidad y de una experiencia compartida.

Desde los inicios de este trabajo resaltamos el papel de lo armónico como una estrategia de gestión social comunitaria, pero conjuntamente hicimos énfasis también en lo que consiste la “disposición armónica”, en ese disponerse a la acción.

La construcción de un nuevo conocimiento: el de la interrelación armónica con los demás, tendría que gestarse, predominando en ello la inteligencia emocional, la capacidad de manejar situaciones de conflicto, el deseo de una interacción armónica, y el uso de *misreadings* cuya negociación no sea onerosa para ninguna de las partes involucradas¹⁰. Esto se torna espacialmente insalvable si tenemos en cuenta que nuestro conocimiento del mundo siempre es pre-juzgado y nuestra circunstancia en cierta medida ha dejado de ser un factor de condicionamiento para convertirse en una condición constitutiva.

Una manera de transformarlo, de intervenirlo, resulta de la concepción de ese deseo de cooperación e interacción armónica a partir de un condicionamiento externo lo suficientemente poderoso - como lo son los medios hoy en día, por ejemplo. No obstante la decisión de acudir al cambio debe partir de la audiencia y de su anuencia pues es ahí donde se garantiza la acción de autoridad; es en el permiso y la aceptación que la elección se tornará legítima. Por ello, toda vez que la elección se legitime, se dará el primer paso hacia la instauración de la posibilidad de concretarla en acción. La propuesta mediática es en ese sentido una solución posible, aunque seguramente una entre muchas otras.

Al hacer de la legitimación de la elección la legitimación del deseo de cooperación e interacción armónica, el deseo demandará su lugar como necesidad, y es justamente allí donde creemos puede alcanzar la objetividad necesaria para ubicarse como base del modelo de Casmir. Mediante la objetivación, el deseo, en ese sentido, tendería a formar parte de una realidad allende el individuo, es decir, de una realidad

mediática que al mismo tiempo que ficción es hoy igualmente entendida como representación metonímica del mundo y de la sociedad, y en tanto ello su poder y realidad como incuestionables y necesarios.

REFERÊNCIAS

AGUILAR BOBADILLA, Mariana del Rocío. La Educación intercultural en México en el contexto de las políticas culturales y educativas de la globalización In: MESA REDONDA *EDUCACIÓN, DIVERSIDAD E INTERCULTURALIDAD* , 11 oct. 2003, Mexico. [Ponencias...] Disponible en: < <http://www.unidad094.upn.mx/pyic/textos/poled.html> >

BAUDRILLARD, J. *La ilusión y la desilusión estética* . Caracas: Monte Ávila, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *Sociología y cultura* . México: Grijalbo-Conaculta, 1990.

ECO, Umberto . *Los límites de la interpretación* . México : Lumen, 1992.

HERNÁNDEZ SACRISTÁN, C. Interculturalidad, transculturalidad y valores de la acción comunicativa. En: GRUPO CRIT. *Claves para la comunicación intercultural* . Castelló de la Plana : Universitat Jaume, 2003.

DITTUS, De Dreu. La investigación sobre los mass media en Chile: Del ideologismo a la construcción de paradigmas . En: MARANDÓN, Gerard. *Màs allà de la empatia, cultivar la confiança* : claves para el reencuentro intercultural. 1997. Disponible en: < www.revistas culturales.com > Fecha de consulta: mayo 2005.

IMBERT, G. (Coord.). *Televisión y cotidianidad* (la función social de la televisión en el nuevo milenio) . Libro disponible en: < www.uc3m.es/uc3m/inst/MU/LibroIORT.doc > Fecha de consulta: febrero 2006.

LEVINAS, E. *El Tiempo y el otro* . Barcelona: Piados, 1993.

MATURANA, Humberto. La ciencia y la vida cotidiana: la ontología de las explicaciones científicas, en WATZLAWICK ; KRIEG (Comps.) *El ojo del observador* . contribuciones al constructivismo. Madrid: Gedisa, 1994.

Mc QUAIL, D. *Introducción a la teoría de la comunicación de masas* . Barcelona: Piados, 1984.

RODRIGO ALSINA, Miquel. *Comunicación intercultural* . Barcelona: Anthropos, 1999 .

SÁNCHEZ NORIEGA, J.L. Los rituales de la seducción neotelevisiva. In: IMBERT, Gerárd (Coord.). *Televisión y cotidianidad* : (la función social de la televisión en el nuevo milenio). Disponible en: www.uc3m.es/uc3m/inst/MU/LibroIORT.doc

SARTRE, Jean P. Un hombre no es nunca un individuo: sería mejor llamarle un universal singular. En: _____. *Flaubert, L'idiote de la famille* . París: Gallimard, 1971.

SCHAEFFER J.M. *Porquoi la fiction?* , París: Seuil, 1999.

SCHUTZ, A. *La construcción significativa del mundo social* . Barcelona: Piados, 1993.

¹ Documento eletrônico.

² Término acuñado por Umberto Eco en 1983.

³ Documento eletrônico.

⁴ Documento eletrônico. Fragmento de la ponencia presentada por Mariana del Rocío Aguilar Bobadilla, en la Mesa Redonda *Educación, diversidad e interculturalidad*.

⁵ Esta postura se halla ampliamente sostenida en toda la obra del filósofo espiritualista español Raimon Panikkar, y en particular en *Religión, Filosofía y Cultura*, en <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm> (fecha de consulta enero 2006).

⁶ La referencia está directamente vinculada con las nociones de lector ingenuo y lector crítico propuestas por Umberto Eco (1992).

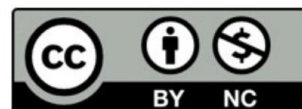
⁷ El término es tomado tal y como lo maneja Baudrillard en el sentido de vías que no agoten la solución misma, en la creencia de que ésta no depende del medio de manera total, sino de los receptores y sus dinámicas de apropiación y aprendizajes específicos.

⁸ Documento eletrônico.

⁹ O también llamado “recurso de inmersión” por Jean Marie Schaeffer (1999).

¹⁰ A este respecto, sirva de referencia la investigación y propuesta de Michael Wimmer, sobre la mediación artística en los procesos educativos en www.ibe.unesco.org/International/Publications/Prospects/ProspectsPdf/1245/wims.pdf.

Copyright (c) 2006 Autor(es) / Copyright (c) 2006 The author(s)
The copyright of works published in this journal belong to the
authors, and the right of first publication is conceded to the journal.
Due to the journal being of open access, the articles are of free use in
research, educational and non-commercial activities.



Selo CC-BY-NC com Direito Autoral_2006