



Universidad Nacional de Córdoba
Repositorio Digital Universitario
Biblioteca Oscar Garat
Facultad De Ciencias De La Comunicación

VARIACIONES SOBRE LA COMUNICACIÓN

Un aporte a la dimensión humana de la comunicación

María Gabriela Gasquez

Cómo citar el artículo:

Gasquez, María Gabriela. (2018). "Variaciones sobre la comunicación. Un aporte a la dimensión humana de la comunicación". Tesis de Doctorado para obtener el título de Doctor en Comunicación Social, Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba (inédita).

Disponible en Repositorio Digital Universitario

Licencia:

Creative Commons Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada 4.0 Internacional



UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN
DOCTORADO EN COMUNICACIÓN SOCIAL

VARIACIONES SOBRE LA COMUNICACIÓN
Un aporte a la dimensión humana de la comunicación

Autora: **Lic. María Gabriela GASQUEZ**

Directora: **Dra. María Gabriela SIMÓN**

Córdoba

2018

*A mis hijas Martina y Alfonsina,
por una vida que, desde ellas, ya sólo pudo ser bella.
A ellas, una y otra vez, hasta que puedan reconocerse en palabras de esta tesis,
en aquellas que desean tocar y acompañar sus vidas.*

Agradecimientos

¿Qué es el tiempo de una tesis? ¿Cuándo y cómo comienza? ¿Dónde termina?

Muchas veces me pregunté qué es lo que uno agradece al llegar a esta instancia, qué es posible agradecer y además, qué tan lejos nace el pensamiento que luego da forma a una tesis; por lo tanto, qué tan lejos en el tiempo preciso decir gracias.

Sabemos además que el tiempo de una tesis no es lineal ni cronológico, no es sólo el aquí y el ahora de la escritura, hay diálogos previos; lecturas; pensadores; experiencias y palabras que están allí desde antes incluso de pensar en atravesar una carrera de posgrado. Agradecer sería un imposible. Sin embargo, quiero evocar los nombres de las personas que, con mayor insistencia y afecto, me trajeron y acompañaron hasta acá.

Porque la deuda contraída no podrá ser saldada, las palabras que siguen intentan ser parte de una respuesta que elige no olvidar lo recibido.

A Gabriela Simón, mi directora, por la compañía en esta aventura intelectual que trasciende el tiempo y las circunstancias de esta tesis para abrazar momentos de la vida. Porque me recuerda, desde siempre, la importancia de aprender eso que ella descubrió leyendo a Barthes: *cómo conjugar academia y vida*. A ella, por cada momento en mi formación académica, una experiencia inmensa hecha de sabiduría y amistad.

A Eduardo, porque con él todas mis mañanas se volvieron aliento compartido. A él, por el beso de amor que me impulsó a persistir en la tarea de escribir.

A Josefina y Pepe, mis padres, por un amor infatigable, por la forma en que me han mirado desde que puedo recordar, tan intensa que me hicieron creer.

A mis compañeros y amigos con quienes aprendí de nuevo cómo habitar la institución académica. El pensar en comunión y la alegría compartida lo hicieron posible. A Emiliano, por esa pulsión a compartir tan generosa que me acercó a textos y a autores, por los diálogos que abre cada libro; a Enrique, por su inapreciable compañía durante todos estos años y sobre todo por su presencia en tiempos de violencia institucional y mucho dolor y a Ernesto, Martín y Maxi por sostener esperanzas e ideas y hacer posible la construcción de proyectos.

A los estudiantes de las carreras de Comunicación, Periodismo y Producción de Radio y Televisión de la UNSL que desde sus entusiasmos, sus desánimos y sus dudas me llevaron, tal vez sin saberlo, nuevamente a los textos, a revisar y a ampliar lo dado, a no ceder a las certezas, a nuevas búsquedas.

A los Profesores del Doctorado en Comunicación de la UNC, porque cada uno, a su manera, hizo posible tramos del recorrido en la carrera.

A Gustavo, por sus comentarios e indicaciones que iluminaron el recorrido etimológico.

Al equipo de Teorías de la Comunicación y a los compañeros del área 8 del Departamento de Comunicación que me brindaron parte de su tiempo para que pudiera concretar la finalización de la tesis; un tiempo que la labor cotidiana confisca y disuelve haciendo difícil, cuando no imposible, el deseo de escribir.

A mi hermana Natalia, por un afecto tan inmenso como su propia demanda. Por ella aprendí cómo juegan la distancia y la cercanía, cómo se enlazan y tejen entre sí hasta transformarse en su opuesto. A mi hermana, por la fortuna de la cercanía en presencia y en ausencia.

A mi hermano Darío, por ese gesto inaugural que me llevó por el mundo de los libros al tomarme de la mano y acercarme, por primera vez, a la biblioteca de la Escuela Normal. A él y a Maricel por recibirme en su casa a lo largo de todos estos años, sin esa posibilidad mi tránsito por Córdoba hubiese sido otro.

Y nada, nada de todo esto hubiese nacido sin la experiencia epifánica de la hoja en blanco y la bella tarea de mancharla con tinta para descubrir que unas líneas bastan para inventar y sentir un mundo, ello se lo debo a Marina, mi maestra de quinto grado.

Cada una de las personas que nombro habita en palabras de esta tesis, las páginas que siguen así esperan expresarlo, estoy agradecida.

San Luis, agosto de 2018.-

Índice

Introducción	9
a- Punto de partida: el mito del <i>homo communicans</i>	10
b- Propuestas teóricas	12
b.1- Concepciones fundantes. Breve presentación	12
b.2- Pensar en variaciones	14
b.3- Sobre nuestra operatoria	16
c- Sobre la estructura de la tesis	17
Capítulo I. Hacia una constelación de la comunicación	20
I. a- Puesta en escena de la palabra <i>comunicación</i>	21
I. b- Puesta en escena de nociones en torno a la comunicación	27
I. b.1- Perspectivas teóricas	27
I. b.1.1- La comunicación como transmisión	28
I. b.1.2- La comunicación como interacción	36
I. b.2- <i>Des-enlazar</i> la palabra <i>comunicación</i>	47
I. b.2.1- Común y comunidad	49
I. b.2.2- Comuni3n	53
I. b.2.3- Intercambio	55
I. c- La aventura de la palabra <i>comunicación</i>	58
Capítulo II. Fragmento y figura	66
II.a- Fragmento	68
II.b- Figura	71
II.b.1- El matiz	73
II.c- Para un repertorio de las figuras	74
II.c.1- Sobre la presentaci3n de las figuras	75
II.d- Nuestra biblioteca	77
II. d.1- El orden del lenguaje te3rico	77
II. d.2- El orden del lenguaje literario	83

Capítulo III. Figuras de la comunicación. Escenas teóricas	91
III.a- Cercanía y Distancia	93
III.a.1- Geografía: ¿desintegración o reconfiguración?	94
III.a.2- Cercanía	96
III.a.3- Distancia	104
III.a.3.1- Distancia territorial	105
III.a.3.2- Distancia armónica	107
III.a.3.3- Distancia crítica	109
III.b- Diálogo	114
III.b.1- Relación sin igualitarismo transmisor	118
III.b.2- Dialéctica y comunicación	119
III.c- El otro	123
III.c.1- Sobre el punto de vista	124
III.c.2- Huésped, enemigo y extranjero	126
III.d- Lo común	135
III.d.1- La lengua	135
III.d.2- Aporías de lo común: unificación y acto de fe	139
III.e- Silencio	147
III.e.1- Silere y Tacere	147
III.e.2- Silenciamiento y omisión	148
III.e.3- Lo indecible	153
III.e.4- Continuidad comunicativa	155
III.e.5- De la avería, del fallo	158
 Capítulo IV. Figuras de la comunicación. Escenas literarias	 168
IV.a- Silencio	170
IV.a.1- Sujeto de silencio: el silenciero	170
IV.a.2- Desbaratar el paradigma. El silencio como figura de lo neutro	172
IV.b- Palabra	181
IV.b.1- Oralidad	181
IV.b.2- Resituar lo <i>elementalmente humano</i>	183
IV.b.3- Oralidad, memoria y narración	185
IV.b.4- La letra escrita	191
IV.c- Vivir-Juntos	197
IV.c.1- Idiorritmia	198

IV.c.2- Abrazo	201
IV.c.3- Tacto	202
IV.d- Exilio	206
IV.d.1- Exiliados de la lengua	206
IV.d.2- La hospitalidad	213
IV.e- Amistad	219
IV.e.1-Voluntad y deslizamiento	220
IV.e.2- Renuncia	222
Consideraciones finales	230
Epílogo ¿La experiencia de la comunicación perece?	237
Bibliografía	249
Anexo	259

“Algo obvio, sin embargo, debería ser repetido: no todos piensan que este mundo es indeseable.

*Muchos creen que éste no sólo es el único mundo posible sino que, (...),
es el mejor de los mundos posibles. Podría pensarse que son dos aproximaciones
distintas a la misma realidad: una pesimista y otra optimista.*

Pero la realidad incluye la forma de observarla, de vivirla.

*No es la misma, en consecuencia, aquella realidad que es cuestionada
porque niega el vivir; y aquella aceptada como la única manera de vivir.*

Lo que está en juego, como puede observarse, es el sentido del vivir”

(Héctor Schmucler)

Introducción

a- Punto de partida: el mito del *homo communicans*

Este trabajo nace, como pregunta, a partir de una inquietud: “Lo que está en juego (...) es el sentido del vivir” y de una insistencia: la centralidad dada a la comunicación. Centralidad que anuncia una ideología en la que la propia comunicación se constituye en un valor universal y totalizador.

Esta ideología comunicacional¹, que reconstruimos desde la puesta en diálogo de las propuestas de Héctor Schmucler (1997 y 2013) y Philippe Breton (2000), afirma la instauración de un orden comunicacional y niega, al mismo tiempo, la posibilidad de su impugnación, pues: “no admite la voluntad de negación; se enraíza en la pura afirmación del mundo tal cual es” (Schmucler, 1997, p.59). Es a partir de este planteo que consideramos al funcionamiento de la ideología como mito, pues el fin mismo de los mitos es, según Roland Barthes (2003a) “inmovilizar al mundo”, así “todos los días y en todas partes, el hombre es detenido por los mitos y arrojado por ellos a ese prototipo inmóvil que vive en su lugar, que lo asfixia como un inmenso parásito interno y que le traza estrechos límites a su actividad” (p.252).

De modo que la ideología de la época, presente tanto en la doxa cuanto en el campo de estudios de la comunicación, contribuye a configurar un modo de estar en el mundo que limita e inmoviliza otras formas de vivir y pensar la comunicación; formas en las que se juega el sentido del vivir.

A su vez entendemos que esta ideología se materializa, de manera paradigmática, en el mito del *homo communicans* que caracteriza a las sociedades actuales.

El mito al que aludimos estructura una lógica cuyo efecto de sentido se naturaliza en un imperativo que teje la trama social actual: estar comunicados. El acatamiento supone así participar del intercambio, lo que implica ingresar y permanecer en el mundo rodeado de palabras e imágenes sin aspiración a evadirlas. Nada parece pues poder hacerse. Dice David Le Breton (2006): “La modernidad ha transformado al hombre en un lugar de tránsito destinado a recoger un mensaje infinito. Imposible no hablar, imposible callarse... como no sea para escuchar” (p.4). Regidas por esta fuerza las redes hiladas parten de un repertorio de trazos: la interconexión, el contacto perpetuo, el murmullo infinito, la gestación de espacios

¹ Para un mayor desarrollo de los alcances dados a la “ideología comunicacional” remitimos a la página 22 de este trabajo.

comunes, la imposibilidad de la distancia, la supresión del silencio y la jerarquización de la palabra.

En pocas palabras, el *homo communicans* queda inmovilizado bajo la ilusión del contacto e inscripto en una economía de la comunicación que se establece como un espacio de intercambio en el que los sujetos participan indefinidamente.

Este punto, la entrada en la economía de la comunicación, expresa el sostenimiento de un proyecto humano totalizador que cohesiona comunicación y posibilidades técnicas. La participación indefinida habla de una vida llena de encuentros, pero no garantiza la posibilidad de la experiencia. Escribe Luis Gruss (2010): “Regresamos a casa extenuados luego de haber vivido un fárrago de sucesos (...) sin que ninguno de ellos se haya convertido, no ya en experimento o práctica, sino en algo que se inscriba en el orden de la pasión” (p.24).

De ahí la necesidad de leer este mito en diálogo con la propuesta de Giorgio Agamben (2011) en torno a la experiencia:

hoy sabemos que para efectuar la destrucción de la experiencia no se necesita en absoluto de una catástrofe y que para ello basta perfectamente con la pacífica existencia cotidiana en una gran ciudad. Pues la jornada del hombre contemporáneo ya casi no contiene nada que todavía pueda traducirse en experiencia. (p.8)

Así, el mito arroja al sujeto al prototipo de la comunicación actual: el *continuum* invariable; es decir, a un “fárrago de sucesos” que no pueden traducirse en experiencia. Recordemos que el prototipo limita la actividad del hombre, lo detiene. En este caso la detención está dada por la imposibilidad de vivir otras formas de la comunicación.

Insistimos en que el *continuum* remite a un mensaje infinito y habla de un sujeto predispuesto a la presencia común permanente. A ello se suma el carácter invariable que lo caracteriza, pues nada puede traducirse en experiencia; en el *continuum* no hay variación y es precisamente la ausencia de variación lo que le impide al hombre “agitar al mundo”, “experimentar un suceso”, “lograr que se inscriba en el orden de la pasión” y avizorar otro horizonte posible. El *continuum* no ofrece ni posibilita opciones, es un infinito imperturbable e inmutable.

Nos inquieta el universal de nuestra época, el carácter totalizador que se le otorga a la comunicación y la jerarquización y naturalización de una manera de vivir demarcada por el *continuum* de la comunicación que reclama seres comunicantes en estado de comunicación despojados de experiencias.

Nos preguntamos entonces ¿es posible concebir la comunicación como posibilidad e intercambio de experiencias ante el dominio consolidado de un mito totalizador de la comunicación como *continuum* invariable?

Frente al mito del *homo communicans* buscamos “huidas hacia otras formas de existencia” que puedan traducirse en experiencia.

b- Propuestas teóricas

b.1- Concepciones fundantes. Breve presentación.

Partimos de considerar al campo de estudios de la comunicación como una zona no unificada de interés teórico e investigación. Por lo tanto, a pesar de que comúnmente se habla de Teoría de la Comunicación, es preciso reconocer que nos encontramos con diversas perspectivas teóricas que estudian a la comunicación a partir de los aspectos, niveles, dimensiones o tensiones que cada corriente delimita.

Multiplicidad de problemáticas que remiten, a su vez, a diferentes fuentes teóricas, epistemológicas, filosóficas, metodológicas que dan cuenta de la complejidad de la comunicación como campo de estudios y de la dificultad para definir el concepto de comunicación. Aníbal Ford (2002) señala que: “Todo intento de definir la comunicación y también la cultura debe hacerse cargo no sólo de cientos de definiciones sino de una tópica en cuyo centro está la afirmación de la complejidad de estos conceptos cuando no la imposibilidad de definirlos” (p.22).

El problema radica en que la “proliferación de las tecnologías y la profesionalización de las prácticas no han hecho sino sumar nuevas voces a esta polifonía [la de la noción de comunicación] en un final de siglo que hace de la comunicación la figura emblemática de las sociedades del tercer milenio” (Mattelart y Mattelart, 1997, p.9). Expansión que ha llevado a que el fenómeno de la comunicación humana sea reducido al fenómeno de los medios de comunicación, aspecto que reafirma la con-fusión entre comunicación y posibilidades técnicas. De allí que parte del desarrollo de la investigación en comunicación haya estado centrado en el análisis de los medios, inicialmente en vinculación con la pregunta por los efectos.

La tradición norteamericana, en sus distintas etapas y vertientes, se ha encargado de trabajar sobre esto recuperando la psicología conductista y neoconductista para fundamentar

sus desarrollos. Claro que la “investigación administrativa no es, desde luego, nueva en los Estados Unidos. Pero su generalización es inédita y va pareja con la liberalización del modo de comunicación. El pragmatismo que caracteriza a los estudios operativos impregna cada vez más las maneras de decir la comunicación” (Mattelart y Mattelart, 1997, p.126). El problema de esto no reside sólo en la reducción comunicación-medios, sino en que en las maneras de decir la comunicación que se expanden “resulta que el campo en su conjunto experimenta cada vez más dificultades para desprenderse de una imagen instrumental” (1997, p.126).

Estos desarrollos² no constituyen la totalidad de lo trabajado en el campo de la comunicación. El mercado, la cultura, la ideología, lo ideológico, la técnica, la tecnología, el/los poder/es y la pregunta por lo popular, por mencionar algunos, han sido y son problemáticas abordadas desde diferentes corrientes de pensamiento crítico.

Si bien existen por un lado, claras diferencias entre las corrientes críticas y por otro lado, con las denominadas teorías administrativas, el mapa de interrogantes e investigaciones ha estado restringido a una manera de decir la comunicación en estrecha vinculación con la pregunta por los medios de comunicación o por las industrias culturales en algunos casos y a los procesos implicados en relación con ellos (ya sean estos políticos, económicos, ideológicos o culturales) en otros.

Con respecto a esto es preciso aclarar que si bien gran parte de los recorridos han mostrado un pensamiento de la comunicación fuertemente anclado en lo masivo o lo mediático (tanto desde las corrientes positivistas como en el marco de las corrientes críticas) el campo de estudios de la comunicación no se limita a ellos. Con esto no queremos decir que la pregunta por los medios sea menor, tampoco pretendemos sacarnos de encima el tema de los efectos como si se tratara de una “marca vergonzante” (Schmucler, 1997); intentamos una pregunta por la comunicación que, entendemos, ha quedado relegada en el campo de investigación, y sobre la cual es necesario volver.

Al intentar vincular comunicación y filosofía, Marta Rizo (2012) insiste en la necesidad “de hacer dialogar estos dos campos de conocimiento con el fin de complejizar el concepto de comunicación, que a menudo ha sido reducido a visiones simplistas que lo

² Nos referimos a los recorridos teóricos que han sido ampliamente presentados en diferentes textos. Mencionamos en esta etapa algunos de los libros dedicados estrictamente a la presentación de las teorías de la comunicación y que dan cuenta de lo planteado. A saber: Mattelart, A. y Mattelart, M. (1997). *Historia de las teorías de la comunicación*, Buenos Aires: Paidós; Lozano Rendón, J. C. (1996). *Teoría e investigación de la comunicación de masas*. México: Alhambra Mexicana; Wolf, M. (1987). *La investigación de la Comunicación de Masas*. Barcelona: Paidós; Moragas Spa, M. (1981). *Teorías de la comunicación*. Barcelona: Gustavo Gili; McQuail, D. (2000). *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*. Barcelona: Paidós; entre otros.

asocian únicamente con la comunicación mediada. El interés, por lo tanto, es contribuir a la discusión conceptual en torno a la comunicación humana” (p.8). Teniendo en cuenta este punto de vista diremos en todo caso que se jerarquizó la preocupación por los medios y se desplazó la pregunta por la comunicación como encuentro, ese “vivir algo con el otro” que nos permite entender a la comunicación como experiencia y que nos proponemos abordar.

Por otra parte, es posible señalar aquí otros trayectos teóricos que podríamos vincular a nuestra pregunta de investigación (orientada a pensar una idea de comunicación como posibilidad e intercambio de experiencias ante el dominio consolidado de un mito totalizador de la comunicación como *continuum* invariable) en tanto habilitan una mirada sobre la comunicación en diálogo con la dimensión humana y no centrada en el eje de lo mediático.

Referimos aquí a las propuestas que, como punto inicial para nuestra investigación, encuentran sus fundamentos por un lado, en el pensamiento de Héctor Schmucler³ y por otro, en el diálogo establecido con los trabajos de Roland Barthes *Cómo vivir juntos. Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos y Lo Neutro*. Desarrollos a los que volveremos a lo largo de nuestro trabajo.

Lo que planteamos es adentrarnos en diferentes nociones de la comunicación que no encuentran sus argumentos en una única perspectiva, sino que surgen de la puesta en relación de las variadas propuestas que se consagran a la tarea de remover el mito del *homo communicans*.

b.2- Pensar en variaciones

Señala Armand Mattelart (1995) que:

cada época histórica y cada tipo de sociedad tienen la configuración comunicacional que se merecen. Esta configuración, con sus distintos niveles, ya sean de carácter económico, social, técnico, o mental, y sus distintas escalas, local, nacional, regional o internacional, produce un concepto hegemónico de comunicación. (p.12)

A partir de este planteo, que asume la existencia de una configuración comunicacional histórica, lo que se visibiliza es la idea de un mundo cuya norma está dada

³ Cabe aclarar que, en relación con la propuesta de Héctor Schmucler, se trata de una reconstrucción de su pensamiento en torno a la comunicación. Dicho recorrido se realizó a partir de un trabajo de lectura y análisis de diversas publicaciones de su autoría; por un lado, se recuperaron algunos artículos reunidos en el libro *Memorias de la Comunicación* (1997) y por otro lado, se seleccionaron entrevistas, escritos publicados en revistas especializadas, así como algunas conferencias.

por el concepto hegemónico de comunicación que arrastra consigo. Es por esto que pretendemos problematizar la ideología de comunicación de la época tanto en el orden de la opinión corriente o doxa como en el campo de estudios de la comunicación.

Para ello nos abocamos a la tarea de estudiar variaciones sobre la comunicación. Cabe aclarar que entendemos la noción de variación como un estado de movimiento que posibilita asociaciones y desplazamientos, a la vez que impide fijar una única concepción de comunicación.

Para trabajar la noción de variación recurrimos a Barthes, quien acude a Gilles Deleuze. Dice Gabriela Simón (2010): “Entendemos que la variación en Barthes puede relacionarse con la noción de *rizoma*. El rizoma está hecho de direcciones móviles, no tiene comienzo, ni fin, constituye multiplicidades” (p.120).

Partimos entonces de la necesidad de incluir la noción de variación, noción que permite visibilizar otros modos, otras formas de pensar la comunicación. Formas que van delineando un movimiento de desplazamiento frente a lo esperado, a lo cómodo, a lo dogmático, a lo dominante, en este caso frente a la insistencia que opera bajo el mito del *homo communicans*.

De modo que, el movimiento de desplazamiento, las multiplicidades que se abren nos acercan a unas imágenes inesperadas de la comunicación; unas que configuran otro horizonte, otras concepciones posibles y que contribuyen a interrogar y poner en tensión la configuración dominante de la comunicación de la que nos habla Mattelart. Esa configuración que, bajo la pretensión de fundamentar como eternidad lo que es contingencia, ha silenciado otras maneras de comprender y vivir la comunicación.

Esta investigación, planteada en términos de variación, busca sostener un posicionamiento que cuestiona e intenta desclausurar el proceso de embalsamamiento e inmovilización que opera en todo mito.

Lo que nos lleva a explicar por qué al hablar de variación no podemos circunscribirnos a una teoría de la comunicación, puesto que la variación en sí tiene un comportamiento rizomático⁴, implica, como mencionamos anteriormente, un estado de

⁴ Tal como enunciamos antes, Barthes recurre a Deleuze para pensar la noción de variación en diálogo con la idea de rizoma. Recuperamos la propuesta de Gilles Deleuze y Félix Guattari (2004) en *Rizoma*. Allí escriben: “el rizoma conecta un punto cualquiera con otro punto cualquiera, y cada uno de sus trazos no remite necesariamente a trazos de la misma naturaleza, pone en juego regímenes de signos muy diferentes e incluso estados de no-signos. (...) El rizoma procede por variación, expansión, conquista, captura, picadura. Por oposición al grafismo, al dibujo o a la foto, por oposición a los calcos, el rizoma se remite a un mapa que debe ser producido, construido, siempre desmontable, conectable, invertible, modificable, con entradas y salidas múltiples, con sus líneas de fuga” (pp.50-52).

movimiento. De esta manera, la variación impide el establecimiento de un sentido, a la vez único y final y da cuenta de la multiplicidad y movilidad de direcciones que posee y toma ese algo que se interroga y que, en este caso, es la comunicación.

b.3- Sobre nuestra operatoria

Para llevar a cabo nuestro trabajo recuperamos la noción de “figura” de Roland Barthes (2004) y, en consecuencia, seguimos como operatoria el “procedimiento de la tópica” propuesta por él; procedimiento que “implica una grilla en cuya superficie se pasea un tema” (p.53). De modo que este procedimiento consiste en el establecimiento de una tópica o red de lecturas en textos que suscitan una serie de asociaciones en torno a un tema. Estas asociaciones surgen a partir del criterio de recurrencia que da lugar a las figuras. Esto es: planteamos una tópica, una red de lecturas, en torno a la comunicación en tanto ésta condensa sentidos que se diseminan a través de distintas figuras y que desplegamos a partir de un conjunto de fragmentos. En este caso, si la comunicación es el tema general, algunas de sus figuras (que surgen de la red de lectura y de las asociaciones que realizamos) son: el silencio, la distancia, el otro, lo común, la cercanía, el diálogo, el vivir-juntos, la oralidad.

Además el procedimiento de la tópica requiere de una biblioteca, de un conjunto de textos que constituyen un corpus.

Nuestra biblioteca (o corpus) está constituida a partir de dos órdenes: el orden del lenguaje teórico y el orden del lenguaje literario. Con la distinción entre esos dos órdenes de lenguaje no pretendemos establecer una clasificación de textos en términos de géneros, sino diferenciar lugares de enunciación y considerar las posibilidades que cada uno de los órdenes despliega a través de la selección de fragmentos.

Cabe aclarar que no tomaremos cada texto en su totalidad, sino a partir de un recorte de lectura que operamos en el texto, se trata de fragmentos de textos. Teniendo en cuenta los dos órdenes, entonces, recuperamos fragmentos de discursos que condensan y componen escenas que dicen la comunicación. En síntesis: trabajamos con fragmentos, recortes que operamos en la instancia de lectura y que nos llevan a realizar distintos recorridos.

Queda planteada una propuesta de constelación de figuras que, a partir de asociaciones o como series de figuras en términos de Barthes, pone en escena variaciones sobre la comunicación.

c- Sobre la estructura de la tesis

Nuestra investigación se estructura a partir de tres nociones ejes que son: constelación, figura y variación.

En el Capítulo I “Hacia una constelación de la comunicación” realizamos una doble aproximación al término comunicación: desde las tradiciones teóricas iniciales y desde la etimología de la palabra.

Se trata de la construcción de una constelación que surge del trabajo de recuperar por un lado, nociones de comunicación presentes en diferentes teorías y enfoques de la comunicación y por otro lado, conceptos que rastreamos en la etimología de la palabra “comunicación”. La constelación quedó conformada por los siguientes términos: transmisión, interacción, común, comunidad, comunión e intercambio.

En el Capítulo II “Fragmento y figura” se presentan estas nociones desde la propuesta barthesiana a partir de la cual trazamos nuestra operatoria. En primer lugar delimitamos las nociones de fragmento y de figura. Luego planteamos una tópica en torno a la comunicación teniendo en cuenta los dos órdenes delimitados: el orden del lenguaje teórico y el orden del lenguaje literario.

En los Capítulos III y IV se lleva a cabo el trabajo en torno a los fragmentos. Allí quedan balizadas diferentes figuras que muestran concepciones y matices de la comunicación. Cada una de estas figuras funciona a la vez como entrada y desplazamiento para interrogar la dimensión humana de la comunicación en relación con el mito actual del *homo communicans*. Mientras en el Capítulo III “Figuras de la comunicación. Escenas teóricas” nos detenemos en fragmentos teóricos, en el Capítulo IV: “Figuras de la comunicación. Escenas literarias” nos abocamos a trabajar fragmentos literarios.

En las “Consideraciones finales” nos centramos en tres aspectos que creemos significativos en tanto construyen y actualizan el horizonte de este trabajo; se trata del carácter que adquieren las figuras, del lugar dado al silencio y de las herencias que han propiciado la ideología comunicacional de la época y que reafirman el orden comunicacional instaurado.

Nuestro trabajo termina con un Epílogo titulado: “¿La experiencia de la comunicación perece?”. Este surge de la necesidad de recuperar un fragmento de texto que pertenece a la Conferencia *De biografías y bibliografías* que el profesor Héctor Schmucler pronunciara en la Universidad Nacional de San Luis en el año 2013. Entendemos que el horizonte que abre la conferencia en general y el fragmento en particular atraviesa e

interroga las páginas de este escrito. Así, se diferencia de los recortes de textos analizados en los Capítulos III y IV en la medida en que contiene la rareza de lo esencial, pues condensa aporías de la comunicación, tales como el contacto y la soledad, el vínculo y su ausencia. A ese fragmento sumamos un segundo recorte de texto que corresponde a otra conferencia, *Pulgarcita* de Michel Serres (2013) y que, a modo de invitación y proposición, dialoga con nuestro interrogante: ¿es posible concebir la comunicación como posibilidad e intercambio de experiencias ante el dominio consolidado de un mito totalizador de la comunicación como *continuum* invariable?

Resta el argumento personal y este no es otra cosa que el deseo de conceder a Schmucler un lugar particular, sobre todo porque esta tesis es tributaria de su pensamiento o, al menos, intenta serlo.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2011). *Infancia e historia* (5ª ed.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Barthes, R. (2003a). *Mitologías*. México: Siglo XXI.
- (2004). *Lo Neutro*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Rizoma*. Valencia: Pre-Textos.
- Ford, A. (2002). Comunicación. En Altamirano, C. (Dir.), *Términos críticos de la sociología de la cultura* (pp.21-25). Buenos Aires: Paidós.
- Gruss, L. (2010). *El silencio. Lo invisible en la vida y el arte*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Le Breton, D. (2006). *El silencio. Aproximaciones* (2ª ed.). Madrid: Ed. Sequitur.
- Mattelart, A. (1995). *La invención de la comunicación*. Barcelona: Bosch Casa Editora.
- Mattelart, A. y Mattelart, M. (1997). *Historia de las teorías de la comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Rizo García, M. (2012). Presentación. En Rizo García, M. (Coord.), *Filosofía y comunicación. Diálogos, encuentro y posibilidades* (pp.7-8). México: Centro de Altos Estudios y Educación Pedagógica (CAEIP).
- Schmucler, H. (1997). *Memoria de la comunicación*. Buenos Aires: Biblos.
- (2013). *De biografías y bibliografías*. Conferencia pronunciada el 19 de abril de 2013 en la Universidad Nacional de San Luis cuando se le otorgó el Grado Académico Doctor Honoris Causa, San Luis. S/e.
- Simón, G. (2010). *Las semiologías de Roland Barthes*. Córdoba: Alción Editora.

Capítulo I

Hacia una constelación de la comunicación

I.a- Puesta en escena de la palabra *comunicación*

*“Venimos de un obstinado fracaso: definir la comunicación.
En consecuencia, siempre resulta problemático establecer el campo específico
en donde se incluyen los hechos que nos proponemos analizar.
Por supuesto que existen definiciones.
Pero normalmente deben acudir a generalidades tan vastas
que abarcan el universo de lo posible: todo es comunicación”*
(Héctor Schmucler)

El término comunicación no sólo es polisémico, sino que se le ha otorgado una función adánica pues tiene a su cargo nombrar y configurar sentidos que se inscriben en diversos órdenes. Atraviesa la vida cotidiana, el ámbito laboral y el campo académico⁵.

Entendido de esta manera el término comunicación nombra prácticas sociales, la proliferación de técnicas y tecnologías, delimita campos profesionales y laborales, contribuye a la profesionalización de ciertas prácticas y a la institucionalización de un campo de estudios y un conjunto de saberes.

A su vez, la capacidad nominativa y explicativa que se le atribuye a la comunicación puede ser leída, en parte, desde el proyecto humano jerarquizado que estructura a la comunicación en estrecha vinculación con la tecnología. Insistimos, una vez más, sobre esta problemática visibilizada por Mattelart y Mattelart (1997) y Schumcler (1997) y remarcamos el carácter totalizador que se le otorga a la comunicación:

Los nuevos libros que encadenan el futuro a nuestro abismal presente son productos de la ‘era tecnotrónica’ pero otorgan a la filosofía y a la política un lugar bien diferente. Su

⁵ Para hablar de campo académico tomamos como punto de referencia la formulación desarrollada por Fuentes Navarro (1992). Para el investigador mexicano el campo académico incluye a la investigación, la teoría, la formación universitaria y la profesión; aspectos estos que ponen en tensión actores, perspectivas y procesos. Esto supone además reconocer los condicionamientos presentes que buscan definir prácticas comunicacionales y discursos en torno a ellas y cuyo efecto es la legitimación, institucionalización y naturalización de ciertas prácticas y saberes. Así, el campo académico como “espacio social definido por *prácticas* sociales concretas, muchas de las cuales se expresan mediante *discursos*” permite reconocer “el *conocimiento* operante sobre los objetos de estudio: es decir, sobre otros conocimientos, discursos y prácticas sociales” (p. 18).

devoción se vuelca sobre un espacio teórico que subsume todo, incluida la filosofía y la política, en un eje paradigmático: la comunicación. (Schmucler, 1997, p.167)

De esta manera, se concede a la comunicación un alcance significativo que la ubica en el centro de la escena como dominio performativo.

Este funcionamiento, en el caso de la comunicación, presenta un engranaje (discursivo y material) que lo sostiene y moviliza. Se trata no sólo de la preeminencia de una ideología comunicacional, un mito, sino de un conjunto de discursos, prácticas, instituciones y sujetos que lo viabilizan. De allí la incorporación de la noción de campo académico como espacio que insiste en el reconocimiento y la jerarquización de un saber sobre la comunicación considerado válido para su enseñanza y profesionalización. Recordemos que la noción de campo académico permite reconocer prácticas y discursos tanto en el ámbito educativo como por fuera de él. Este aspecto habla del efecto multiplicador que garantiza el mantenimiento y regulación del estatuto múltiple (saber, práctica y labor) que se le ha otorgado a la comunicación en diferentes ámbitos (académico, profesional y cotidiano).

Acabamos de hablar de “ideología comunicacional”, lugar al que volvemos en varios momentos de este trabajo. Por eso consideramos pertinente aclarar que lo decimos a partir de la reconstrucción y puesta en diálogo de los planteos de Philippe Breton (2000) y de Héctor Schmucler (1997 y 2013).

Para Breton (2000): “el sistema de valores que se construyó en torno a la comunicación se afirmó progresivamente como una alternativa posible a las ideologías y a las representaciones ‘clásicas’ del hombre” (p.169); sistema que adquirió la forma de una utopía que se encuentra “fuertemente presente en el centro mismo de nuestra cultura y de nuestras más íntimas representaciones” (p.128).

Es así que la comunicación funda una ideología en la que la propia comunicación se vuelve un valor de alcance universal que además habilita la construcción de un proyecto utópico: el de una sociedad ideal llamada *sociedad de comunicación*. Esta sociedad se articula alrededor del *homo communicans*, un sujeto que “sólo existe a través de la información y el intercambio” (Breton, 2000, p.52).

Si bien para Breton esta utopía no se ha realizado como tal, importa en la medida en que da cuenta de una construcción histórica que no sólo está obsesionada por la comunicación, sino que también “genera hoy una ilusión más importante, la del poder liberador de la comunicación” (p.159). Ilusión que se articula “en torno a dos creencias. Por

una parte, el solo hecho de comunicarse sería suficiente para vivir en armonía en la sociedad. Por otra parte, la comunicación podría instrumentarse, es decir, ser objeto de un saber práctico fácilmente manipulable” (p.159).

Esta centralidad dada a la comunicación que anuncia la llegada de un nuevo hombre (*homo communicans*) y la conformación de una “sociedad de comunicación” armónica y carente de conflictos no hace más que acentuar el riesgo que corremos y que es, siguiendo a Breton, el de ser “una sociedad fuertemente comunicativa pero débil en sus encuentros” (p.162).

Por su parte, Héctor Schmucler (1997) aporta una mirada sobre la comunicación que enriquece la propuesta de Breton, pues se trata de: “la constitución de una ideología de la técnica que, en nuestro tiempo, se ha vuelto la ideología dominante y a la que podríamos denominar *tecnologismo*” (p.55) o “tecnocomunicación” (p.167).

En este marco de pensamiento la ideología dominante puede traducirse como una visión optimista y celebratoria que enlaza comunicación y tecnología y que fija un modelo de sociedad y de ser humano en el que “la técnica ha ido generando la ilusión de que estamos todos juntos, cuando no nos reconocemos” (Schmucler, 2013,p.8).

El problema radica en que: “La ideología de la técnica ha realizado una jugada maestra al sustentar que todas las ideologías han concluido. La tecnología, en realidad, intenta marginarse del campo del discurso –lugar de la ideología y de la disputa– para erigirse como transparencia” (p.43). Esta ideología afirma la instauración de un orden comunicacional y anula, a la vez, la posibilidad de su rechazo, pues: “no admite la voluntad de negación; se enraíza en la pura afirmación del mundo tal cual es. El tecnologismo, mientras ahueca lo propio de la naturaleza del ser humano: su posibilidad de opción, le señala al hombre un espacio, el de la técnica, en el que debe realizarse como especie” (Schmucler, 1997,p.59).

Como parte de la operación (de afirmación y negación) que impone la ideología dominante, la comunicación ingresa en una aporía que Lucien Sfez (2007) describe de la siguiente manera: “Nunca se ha hablado tanto de la comunicación como en una sociedad que no sabe comunicarse con ella misma, cuya cohesión está cuestionada, cuyos valores se descomponen, cuyos símbolos demasiado usados ya no logran unificar” (p.11). Por su parte, Schmucler (2013) insinúa también esta tensión: “Y cuando digo comunicación no es un simple juego. O vivimos comunicados, es decir, nos sentimos juntos con otros, o la vida humana va diluyendo su sentido” (p.8).

En síntesis, al hablar de ideología comunicacional aludimos a:

- La exaltación de la comunicación como valor en sí misma.
- La asunción de una concepción de hombre como *homo communicans* (Breton).
- La aceptación social de una idea que se volvió doxa: “la llegada de la sociedad de la información” (Schmucler) o “sociedad de comunicación” (Breton).
- La centralidad dada a la técnica que supone una concepción del ser humano que “consagra la negación de su libertad” (Schmucler).
- La ratificación de una aporía que dice: “Comuniquémonos. Comuniquémonos mediante los instrumentos que, precisamente, han debilitado a la comunicación” (Sfez, 2007,p.13).
- Finalmente, el dominio de una visión comunicacional universal y totalizadora que atraviesa el campo de estudios de la comunicación y la vida cotidiana en sus diferentes órdenes.

En relación con el planteo anterior respecto de la ideología comunicacional, la comunicación como término polisémico y configurador puede pensarse desde la noción de ideosfera que propone Barthes (2004). La ideosfera se presenta como un sistema de lenguaje, como “un sistema discursivo fuerte, no *idio-lectal* (que puede ser imitado, hablado, insospechadamente, por un gran número de personas)” (p.139). De esta manera, la ideosfera supone la adscripción a un conjunto de “ideas fraseadas” o “argumentos-fórmula” que “inextricablemente ligada a una fe” cohesionan sujetos, al menos a aquellos que adhieren a una ideosfera. Interesa remarcar aquí que esa adherencia que Barthes llama mimetismo puede pensarse como “consciente, deliberado, sea por maquiavelismo, en el nivel de los Estados, sea por conformismo prudente en el nivel de los individuos, cada vez que la ideosfera está ligada a un poder” (p.144).

A su vez, la ideosfera, que conjuga poder e ideología, tiende a constituirse en *doxa*, es decir: “en ‘discurso’ (sistema particular de lenguaje) que es vivido por los usuarios como un discurso universal, natural, evidente, cuya tipicidad no es percibida, cuyo ‘exterior’ es siempre remitido al rango de margen, de desvío: discurso-ley que no es percibido como ley” (p.142). Esto significa que la ideosfera es asumida y asimilada como parte de un espacio autónomo cuya cohesión proviene del interior de sí misma, lo que le permite, como parte de su funcionamiento, negar la existencia de las determinaciones sociopolíticas de la época. Por eso, Barthes expresa que la ideosfera, como discurso de la doxa, es una “especie de aparato regulador, homeostático, que regula el poder entre límites óptimos” (p.142).

A ello se suma la perpetuidad, esto es: “el poder de durar” y “la duración de un sistema no prueba su ‘verdad’, sino precisamente su ‘resistencia’, es decir, la cualidad de su funcionamiento” (Barthes, 2004,p.144). Podemos pensar entonces que es el efecto multiplicador y la perpetuidad lo que permite a una ideosfera mantener su lugar y persistir.

Al extrapolar la noción de ideosfera al campo de la comunicación queremos subrayar tres aspectos:

-La consagración de un orden comunicacional que atraviesa y afecta procesos de formación e investigación, prácticas profesionales, a los objetos mismos, a los procedimientos, a las carreras, y claro está, a los sujetos.

-La persistencia de una concepción de la comunicación estructurada a partir de un lenguaje matemático ingenieril que imprimió en la comunicación una imagen instrumental. Imagen que, tal como dijimos al iniciar nuestro trabajo, resulta difícil eludir al decir la comunicación en tanto se constituye en una de las ideas-fuerza naturalizada en el campo de estudios de la comunicación.

-Las herencias y dinámicas que caracterizan al campo de la comunicación y que remiten a la recurrencia establecida en torno a recorridos canónicos, autores consagrados, modas teóricas y desplazamientos⁶ (teóricos, conceptuales, disciplinares y epistemológicos) que hay que seguir.

Estos aspectos permiten subrayar el funcionamiento de los discursos teóricos como un conjunto de formulaciones heredadas que comparten los sujetos que integran el espacio académico y que se presentan como parte de trayectos autónomos escindidos de los procesos sociopolíticos de la época.

Entendemos que las herencias tienen, en principio, una doble función: reproductiva y naturalizadora. En cuanto a la función de reproducción, se trata del sostenimiento de las concepciones de la comunicación que habilitan los marcos teóricos y analíticos legitimados. En cuanto a la función definida en términos de naturalización se alude a una tendencia que modela las opciones, a la solidificación de un orden que anula el carácter histórico y con ello visiones de la comunicación cuyos efectos sean la puesta en crisis del sentido común y de la ideología de la época.

⁶Mencionamos los siguientes desplazamientos: del estudio de los medios a las mediaciones para volver nuevamente a los medios, desde el difusionismo al giro crítico, desde el estudio del mensaje a los estudios culturales, desde las audiencias pasivas a los públicos activos, desde la manipulación a la resistencia, desde la investigación a la acción política, desde la ciudadanía al consumo y el mercado, desde la denuncia a las lógicas de los procesos de producción a la producción de procesos de comunicación, desde la ingeniería a la filosofía, pasando por la psicología conductista, el psicoanálisis, la sociología funcionalista y la crítica, la economía y la semiótica, etc.

Consideramos entonces que tanto la persistencia del sesgo instrumental, cuanto la recurrencia a esquemas y concepciones teóricas heredadas muestran la preeminencia y la adscripción a una ideología comunicacional también en el marco académico, dinámica que da lugar al sostenimiento del orden comunicacional instaurado.

Mangone (2016) avanza en esta reflexión:

En otras palabras, pensamos que el campo –no sin contradicciones, con biografías intelectuales peculiares y propuestas de conocimiento diferenciadas– acompañó la tendencia dominante y, en no pocos casos, operó desde una racionalidad cada vez más instrumental o, más sencillamente, desde un discurso legitimador del estado de cosas. (pp.2-3)

Insistimos, podemos leer la persistencia de la ideología comunicacional, de lo heredado, del estado dado de cosas a partir de los modos en que opera la ideosfera.

* * *

Los recorridos que proponemos en este capítulo están demarcados por una doble aproximación al término comunicación: desde unas tradiciones teóricas y desde la etimología de la palabra.

Por un lado, abordamos las nociones de comunicación presentes en los recorridos iniciales para ingresar en las teorías y enfoques de la comunicación y que nos permiten mostrar las particularidades que ésta adquiere.

Por otro lado, buscamos ir hacia la etimología de la palabra comunicación. Con ello queremos comprender las inversiones, los nudos y las tensiones a las que la comunicación está ligada. A la vez, la tarea de des-enlazar la palabra comunicación persigue como propósito: encontrar nuevos elementos que nos proporcionen pistas para distanciarnos de la visión instrumental. Deseamos que al descocer los puntos sobre los que hemos avanzado emerjan otras zonas a partir de las cuales sea posible pensar la comunicación.

I. b- Puesta en escena de nociones en torno a la comunicación

I. b.1- Perspectivas teóricas

Tal como dijimos al iniciar nuestro trabajo, el campo de estudios de la comunicación se presenta como una zona no unificada de interés teórico e investigación. Sin embargo, bajo la denominación Teorías de la Comunicación⁷ se ha configurado un itinerario que, si bien da cuenta de la coexistencia de variadas problemáticas e interrogantes con base en diferentes perspectivas teóricas, epistemológicas, filosóficas, etc., tiende a legitimar unas formas particulares de concebir a la comunicación.

Cabe aclarar que no pretendemos reiterar trayectos reconocidos, ni trazar una cronología de las teorías de la comunicación. El objetivo de esta primera parte consiste en revisar las nociones de comunicación consideradas fundantes en el campo de estudios de la comunicación. Con ello buscamos revisar el pensamiento que marcó el inicio de la investigación en comunicación y cuyo efecto de persistencia llama la atención por la presencia en el mito actual. La idea de Le Breton (2006) en cuanto a que: “Las ideologías modernas de la comunicación florecen en este trasfondo histórico” en el que “los científicos recibieron en esa época [el período de la posguerra] la misión de asegurar el control de las sociedades recurriendo a las máquinas” (p.3), es la que marca nuestro recorrido.

Pues, son los sentidos previstos en los desarrollos teóricos los que nos permiten comprender las formas que adquirió la comunicación humana en nuestra contemporaneidad.

Formas de la comunicación cuyas operaciones de sentido han cohesionado, aquí, comunicación, transmisión de información e interacción como autorregulación.

⁷ Bajo el título de Teoría/s de la Comunicación se produce un recorte recurrente y repetitivo que puede observarse en los programas de las asignaturas homónimas, en los contenidos mínimos previstos en diferentes planes de carreras de Comunicación y afines (tanto a nivel de grado cuanto de posgrado) y en textos y manuales que las presentan y que han proliferado, de manera significativa, en el ámbito académico. No pretendemos en este punto ingresar en un debate en torno a la selección bibliográfica realizada en el ámbito académico. No obstante, consideramos que las propuestas que agrupan unos enfoques y escuelas en torno a las teorías de la comunicación constituyen aquello que se presenta como saberes válidos e ineludibles y que tienden, en términos de Fuentes Navarro (2008), a la normalización y objetivación disciplinar de los estudios en comunicación.

I. b.1.1- La comunicación como transmisión

La noción de transmisión está presente en diferentes escenarios teóricos. Partimos, para iniciar este recorrido, de los desarrollos contenidos en la teoría matemática de la comunicación popularizada bajo la denominación de teoría de la información.

La primera aproximación remite entonces a la propuesta elaborada por Claude Shannon en un artículo titulado “A Mathematical Theory of Communication” y publicado en *The Bell System Technical Journal* en 1948.

En este trabajo el autor se propone estudiar problemas generales que pueden advertirse en diferentes sistemas de comunicación, ya sean estos discretos (como la telegrafía), continuos (como la radio o la televisión) o mixtos (como la transmisión PCM⁸). En un primer momento, aborda los sistemas discretos en tanto constituyen la base de los otros sistemas de comunicación enunciados.

Para llevar adelante el análisis del proceso y de los problemas presentes en el, propone un sistema general de comunicación⁹ compuesto por cinco partes, cada una de las cuales realiza una función específica. Se detiene especialmente en el tema de la información que pone en diálogo con diferentes nociones: ruido, fuente, incertidumbre, entropía, redundancia y capacidad del canal; además introduce las operaciones de codificación y decodificación de la información que lo llevan a indagar la delimitación de un código eficiente.

En síntesis, podemos decir que a Shannon le interesa el ancho de banda, el problema del ruido en el canal, el ahorro, la estadística de los mensajes (las combinaciones posibles sin importar el contenido o significado), la capacidad de la fuente y la reproducción, lo más exacta posible, de un mensaje en su punto de destino. Con ello buscaba una respuesta al problema inicial y que consistía en mejorar la velocidad de transmisión del telégrafo y evitar pérdidas en la traspaso de información.

⁸ PCM: Pulse Code Modulation.

⁹ Siguiendo a Shannon (1964) presentamos las partes del sistema y las funciones de cada una de ellas: fuente de información (produce un mensaje o una serie de mensajes que será comunicado y que pueden ser de varios tipos), transmisor (opera en el mensaje para producir, de alguna manera, una señal adecuada para la transmisión. Shannon postula que la operación aplicada al mensaje para obtener la señal varía según se trate del teléfono, el telégrafo, sistemas PCM, televisión o frecuencia modulada), canal (es el medio usado para transmitir la señal desde el transmisor al receptor), receptor (realiza la operación inversa que efectuó el transmisor, reconstruye el mensaje desde la señal), destino (es la persona o cosa a quien está destinado el mensaje). También forman parte del esquema graficado por Shannon los siguientes elementos: mensaje, señal, señal recibida y fuente de ruido (p.34).

Nos detenemos a continuación en las nociones de transmisión, información y decodificación.

La transmisión aparece, en el trabajo de Shannon, como una operación que admite la codificación de un mensaje en señal para su envío. Movimiento de traslado que va de un punto a otro siguiendo una cadena de elementos. La asociación entre comunicación y transmisión permite reconocer un esquema sostenido en la linealidad y unidireccionalidad del proceso. Todo ello da lugar a una concepción eficientista de la comunicación que busca garantizarla. De allí que para Shannon (1964) el problema central de la comunicación “es reproducir en un punto dado, de manera exacta o aproximada, un mensaje seleccionado en otro punto” (p.31).

De esta manera, la comunicación aparece asociada a la idea de transmisión y de reproducción del mensaje de manera eficiente; se trata de lograr que el mensaje llegue a destino y sea decodificado sin interferencias ni distorsiones. A partir de esto podemos considerar que la función de decodificación está orientada por un lado, a posibilitar la reproducción de información de “manera exacta o aproximada” y por otro, a insistir en la existencia de un código único y universal que posibilitaría una decodificación en espejo.

Si trasladamos esta concepción de código a los intercambios entre seres humanos, su consecuencia recae en la limitación que establece sobre la construcción de significados y que resulta aquí, condicionada. En relación con el tema del código y los significados María Cristina Mata (1985) al analizar el modelo matemático señala que:

Ese modelo trasladó a los sujetos emisores y receptores la misma relación de simetría existente entre las máquinas con respecto a los códigos y, consecuentemente, adoptó la idea de isomorfismo entre ambos términos del proceso. Vale decir, la idea de una homología entre la función emisora y la función receptora: la primera, codificando mensajes, la segunda decodificándola, en virtud de un instrumento dotado de cierta neutralidad y univocidad: el código. De tal manera, lo que se trasmite en un acto comunicativo cualquiera es un mensaje respecto del cual –y más allá de las variables psicológicas y sociológicas que caracterizan a los diversos sujetos– es posible precisar un cierto significado cuya correcta comprensión por parte del receptor determina el éxito de la comunicación. En este modelo, serán considerados como ruido todas las desviaciones en la comprensión del mensaje, es decir, en la atribución del significado correcto por parte del receptor. (p.3)

Como resultado de ese traslado (el de la simetría entre las máquinas y los sujetos emisores y receptores respecto a los códigos) el proceso entre los sujetos queda restringido a la atribución de significados “correctos” y por lo tanto limitadas las respuestas posibles,

pues estas ya están contenidas en el proceso de codificación. En consonancia con esta problemática de la codificación-decodificación, dice Antonio Pasquali (1990): “Por información debe entenderse todo proceso de envío unidireccional o bidireccional de información-orden a receptores predispuestos para una decodificación-interpretación excluyente, y para desencadenar respuestas preprogramadas” (p.50).

Interesa destacar, en este punto, las implicancias de una concepción que cohesiona comunicación, transmisión y decodificación excluyente. La vinculación entre estos elementos jerarquiza el carácter rígido y estructurado de los procesos de transmisión y decodificación que no admiten alteraciones en lo programado.

Según Ives Winkin (1994) y teniendo en cuenta los postulados compartidos por los pensadores de la Escuela de Palo Alto:

La concepción de la comunicación entre dos individuos como transmisión de un mensaje sucesivamente codificado y después decodificado, reanima una tradición filosófica en la que el hombre se concibe como un espíritu enjaulado en un cuerpo, que emite pensamientos en forma de ristas de palabras. Esas palabras salen por un orificio *ad hoc* y son recogidas por embudos igualmente *ad hoc*, que las envían al espíritu del interlocutor, el cual las analiza y extrae su sentido. Según esta tradición, la comunicación entre dos individuos es, pues, un acto verbal, consciente y voluntario. (p. 21)

El riesgo de una concepción del hombre como espíritu aprisionado en un cuerpo consiste en la prevalencia de lo lineal y de la transmisión definida como traspaso y reproducción eficiente de la información, pensamiento que hace de la comunicación humana un engranaje que trabaja sobre la confirmación de lo dado (lo verbal, lo consciente y lo voluntario); a la vez que elude otros elementos o aspectos intervinientes en el proceso.

Una comunicación entre sujetos así entendida impide la irrupción de todo aquello que no coincida ni responda a lo pautado previamente; busca la tranquilidad de lo conocido, es decir, se sostiene anulando toda opción de manifestación de lo singular.

A su vez, la transmisión aparece ligada a la información. Escribe Warren Weaver (1984): “En esta nueva teoría la palabra información se refiere no tanto a lo que *decimos* como a lo que *podríamos decir*. O sea que la información es una medida de nuestra libertad de elección cuando seleccionamos un mensaje” (p. 36). Esto significa que la información es un mensaje o una serie de mensajes posibles cuyo aspecto semántico no es considerado. Claro que la llamada libertad de elección es, en este contexto de pensamiento, una maniobra

estadística; en otras palabras, es el resultado de un conjunto de operaciones cuantificables y restringidas por las elecciones precedentes.

Así, por ejemplo, cada sistema de la lengua es condición de posibilidad de lo que puede ser dicho, pero la estructura gramatical y las elecciones que va realizando la fuente marcan las probabilidades posteriores (Weaver, 1984).

Para Mattelart y Mattelart (1997) la condición de la información como símbolo calculable está asentada “en las máquinas de comunicar generadas por la guerra”, lo que además da lugar a que la noción de información se constituya en una “divisa” que facilita el cambio conceptual entre disciplinas (p.41).

El entre disciplinas resultó sumamente amplio¹⁰, atravesó el campo de la física, la biología molecular, la ingeniería y alcanzó a la lingüística y a la antropología, entre otras. Desde sus inicios la difusión de dicha conceptualización encontró lugar en intentos como el de Warren Weaver¹¹ (1949) quien, desde la matemática y la estadística, pretendió ampliar el alcance de la propuesta para situarla en el marco de la comunicación humana.

Weaver publica el artículo “The Mathematics of Communication” en la revista *Scientific American* y luego, con modificaciones, introduce su escrito en el libro que presenta junto a Shannon en 1949. Este hecho puede ser leído como el reconocimiento, por

¹⁰ La amplitud de dicho alcance está ligado tanto a los desarrollos en ámbitos específicos de aplicación matemática, ingenieril e informática y que le valieron a Shannon numerosos reconocimientos, cuanto en la adaptación de su esquema al estudio de la comunicación humana con trabajos como el de Roman Jakobson en torno a las funciones del lenguaje. Según Ricardo López Pérez (1998) podemos situar aquí también a los trabajos de David Berlo y Wilbur Schramm en relación con el uso que realizan de la representación gráfica del esquema de Shannon y que conserva, más allá de los cambios propuestos, la causalidad lineal (p.26). A su vez, podemos advertir que este modelo de la comunicación adquirió presencia en diferentes textos escolares referidos a las áreas de lengua y comunicación, presencia que posibilitó la proliferación de una idea de comunicación desvinculada de su contexto de producción. Esta situación conlleva una simplificación del proceso y favorece el establecimiento, como doxa, de una noción de comunicación adaptable a la idea de transmisión. En este sentido Rubira, Puebla y Carrillo (2013) destacan que: “La matematización de la comunicación ha sido exportada incluso a los procesos pedagógicos en la formación de comunicadores. Para cumplir con la filosofía del ‘saber hacer’, de conocer los modos de manipular a las masas y la opinión pública, se ha entronizado en las academias una comunicología instrumentalista y positivista, enfrentada con la visión crítica que intenta, a pesar de las presiones del mercado, salvaguardar el sentido humanista del campo” (p.157).

¹¹ El recorrido de Weaver a lo largo de su carrera se inició en vinculación con la matemática y la ingeniería, pero a lo largo de los años y en estrecha vinculación con sus cargos, como director del Departamento de Ciencias Naturales de la Fundación Rockefeller, como vice presidente de la Fundación Sloan, durante la primera guerra mundial como parte de un equipo técnico destinado a asistir a los aviadores estadounidenses y durante la segunda guerra mundial como científico en *The National Defense Research Committee* (organización que vinculaba ciencia y servicios militares) entre otros, trabajó en diferentes proyectos y programas que incluían a la biología molecular, las ciencias médicas, la genética e incluso a la agronomía; participó en el desarrollo de sistemas y dispositivos de control de fuego antiáereo y en diálogo con los desarrollos en materia de computación se dedicó al problema de la traducción automática. Para mayor indagación de los desarrollos del autor recomendamos la presentación biográfica realizada por Mina Rees (1987). Recuperado de: <http://www.nasonline.org/search.html?q=Warren+Weaver&submit.x=0&submit.y=0>

parte de Shannon, de la interpretación que Weaver¹² realiza sobre su trabajo, pero también habla de la intención de trascender el campo de la matemática y la ingeniería. En el prefacio ambos autores escriben:

bien puede ser leído [el trabajo elaborado por Weaver] por primera vez por los que desean una vista panorámica del campo antes de entrar en los aspectos matemáticos. Además, algunas ideas se sugieren para una aplicación más amplia de los principios fundamentales de la teoría de la comunicación¹³. (1964, p.4)

Para ampliar esta propuesta sobre el nivel técnico desarrollado por Shannon, Weaver (1984) agrega los niveles semántico y pragmático y parte de considerar a la palabra comunicación “en un sentido muy amplio que incluya todos los procedimientos mediante los cuales una mente puede influir sobre otra” (p.33).

La concepción de comunicación sustentada por Weaver resulta significativa en tanto hace alusión a las ideas de mente e influencia, aspectos que remiten a la dimensión psicosocial de la comunicación y que superan los campos de la matemática y la ingeniería. Este pasaje cuyo eje central está dado por la noción de transmisión puede traducirse en el marco de las teorías norteamericanas¹⁴ de cuño conductista a partir del esquema causal estímulo- respuesta.

En estos desarrollos, que van de la teoría de la aguja hipodérmica a la teoría de los efectos limitados, pasando por la teoría de la persuasión y si bien existen claras diferencias entre ellas (en las teorías sociales implicadas, en cuanto a las técnicas y métodos de análisis y experimentación, en las variables que se reconocen como parte del proceso e incluso en los intereses que guían las investigaciones y que aparecen demarcados por las entidades que las financian y cuyos objetivos están destinados a conseguir respuestas eficaces, efectivas y en tiempos acotados), podemos considerar que todas subrayan el carácter lineal y definen al proceso en términos de transmisión.

Estas investigaciones administrativas buscan conocer las variables y factores intervinientes a fin generar una codificación tendiente a lograr una decodificación que posibilite el efecto modelado, la respuesta condicionada. Las mediaciones que se tienen en cuenta varían entre las teorías y contemplan, entre ellos, algunos factores psicológicos

¹² El trabajo de Weaver está estructurado en tres secciones. Las ideas vertidas por Weaver en los apartados uno y tres son de su propia autoría, mientras que la sección segunda presenta una interpretación de la teoría de Shannon.

¹³ La traducción es nuestra.

¹⁴ Hacemos alusión a las primeras teorías elaboradas en el marco de la *mass communication research* y que, desde un enfoque mediocéntrico, estuvieron abocadas al estudio de los efectos.

(relativos a las audiencias y a los mensajes) y sociológicos (ligados a las relaciones interpersonales como parte del proceso de influencia).

Los elementos que forman parte del proceso tienden a una transmisión que va de un punto a otro y cuyo fin está demarcado por el logro de una respuesta exitosa, entendida esta como la confirmación del efecto deseado. Todo aquello que interfiera en dicho proceso (variables intervinientes) establece límites a la conquista buscada. De allí la necesidad de diferenciar, en cada teoría, las nociones de persuasión, manipulación e influencia¹⁵. Cada una de ellas muestra los aspectos contemplados en el proceso de transmisión y da cuenta de las interferencias que, en el marco de estas tradiciones, se conciben como ruidos que impiden la efectividad de los mensajes transmitidos.

Si bien no nos proponemos analizar, en este trabajo, cada una de las teorías elaboradas en el marco de la *Mass Communication Reserch*, importa remarcar que dichas investigaciones tuvieron lugar en el período de entre guerras y cuyos intereses armamentistas, tecnológicos, mercantiles y políticos imprimieron en los diferentes recorridos un sesgo empirista-administrativo que confirió a la comunicación un carácter estratégico-instrumental.

El carácter estratégico-instrumental despoja a la comunicación de su sentido experiencial. La problemática de la comunicación queda reducida al tema de la transmisión, de los efectos y a su capacidad efectiva de lucros.

De allí que el pasaje forzado de la teoría matemática a otros ámbitos ponga a “la experiencia de la comunicación por debajo de su complejidad y riqueza” (López P., 1998, p.27).

No se trata solo de las zonas que quedan afuera cuando prevalece la matematización de la comunicación, sino especialmente de la economía comunicacional que demarca.

El *homo communicans* aparece ubicado en un polo del proceso dispuesto a recibir una infinita cantidad de información; codificación y decodificación aparecen como operaciones en espejo sostenidas en un universal (el código) y son, a su vez, operaciones temporalmente próximas, puesto que la respuesta es inmediata. Esta lógica matemática-

¹⁵ Mauro Wolf (1987) demarca la distinción de los conceptos en asociación con las diferentes teorías: “Si la teoría hipodérmica hablaba de *manipulación* y propaganda, y si la teoría psicológico-experimental se ocupaba de la *persuasión*, esta teoría [efectos limitados] habla de *influencia*, y no sólo de la ejercida por los media sino de la más general que «fluye» entre las relaciones comunitarias, de la que la influencia de las comunicaciones de masas es sólo un elemento, una parte” (p.51). A la vez, especifica la necesidad de reconocer los factores que se jerarquizan en cada una de las teorías: “Influencia y persuasión exigen conceder atención al propio público y a sus características psicológicas, imponen estructurar las campañas teniendo en cuenta lo anterior, pero una vez satisfechas estas condiciones, los mass media pueden producir importantes efectos” (p.50).

eficientista inmoviliza a un sujeto que aparece situado en un proceso en el que codificación y decodificación se constituyen en movimientos casi simultáneos.

Podemos pensar entonces que la simultaneidad y la inmediatez son características de la concepción del tiempo que subyace en este modelo.

George Woodcock manifestó en el año 1944 que no había característica que diferenciara más a la sociedad que su propia concepción del tiempo. Al reflexionar sobre la incidencia del reloj en la vida humana y la lógica productiva escribía:

En esta época el mecanismo del reloj establece el ritmo de los hombres, que se han vuelto esclavos del concepto de tiempo que ellos mismos han creado, y se encuentran asustados, como Frankenstein, de su propio monstruo. En una sociedad sensata y libre, semejante dominación arbitraria de las funciones humanas por la máquina o el reloj sería, obviamente, imposible. El tiempo mecánico se vería relegado a su propia función de medio de referencia y coordinación, y las personas volverían otra vez a una visión equilibrada de la vida, sin ser dominadas por la regulación del tiempo y la adoración al reloj. (1995,p.38)

El análisis realizado por Woodcock nos permite pensar las características que imprime la lógica temporal de la simultaneidad e inmediatez en el ámbito de la comunicación humana. En este sentido, entendemos que los encuentros aparecen regulados, dominados por un pasaje que no admite pausa ni tiempo de espera.

La concepción de comunicación aquí abordada describe una dinámica del contacto que se define por el traspaso de información cuantificable, cuya temporalidad aparece demarcada por las posibilidades que los cambios en la tecnología van proporcionando.

A menudo se sostiene que la concepción de comunicación como transmisión de información ha sido superada. Sin embargo, aspectos tales como la capacidad del canal, la entropía y la fuente han hecho de esta teoría la clave del avance tecnológico tendiente a la profundización en el estudio y el desarrollo de los aspectos enunciados por Shannon hace más de sesenta años.

Desde entonces, los logros tecnológicos se definen por la posibilidad de ampliar la capacidad de la fuente y aumentar la velocidad de trasmisión y respuesta como parte un mundo que celebra a la información.

* * *

A modo de síntesis, podemos considerar que esta forma de concebir a la comunicación como transmisión de información involucra, entre otros aspectos, a los siguientes:

- a) El establecimiento de un esquema lineal, rígido y estructurado, sostenido sobre la existencia de un código único y universal, que contempla las operaciones de codificación y decodificación como garantes de una reproducción exitosa.
- b) La jerarquización de una visión instrumental de la comunicación que, como parte de un conjunto de intereses estratégicos, distorsiona el carácter humano en busca de una eficiencia esquemática.
- c) El sostenimiento de una concepción de hombre como elemento que posibilita el traspaso de información de un punto a otro y cuyas respuestas condicionadas tienden a confirmar los efectos buscados.
- d) La existencia de lo pre-pautado (las respuestas) como operación de reproducción que confirma lo dado y anula lo singular.
- e) La información como medida estadística que sitúa a lo cuantificable como el eje central de la comunicación, mientras abandona el aspecto semántico. Aspecto ineludible si consideramos a la significación y al sentido como hechos de la cultura.
- f) La concepción del tiempo como sincronización de movimientos que subsume al hombre a una dinámica temporal definida en términos de simultaneidad e inmediatez fijando una lógica del encuentro que se establece sobre la supresión de la pausa y la espera.
- g) Los efectos del pasaje de una propuesta matemático-ingenieril al ámbito de las ciencias humanas y sociales que da forma a una comunicación como traspaso y reproducción de lo dado y que “pone por debajo de su complejidad y riqueza a la comunicación como experiencia” (López P.).

I.b.1.2- La comunicación como interacción

En el año 1948, de manera coincidente con la publicación de Claude Shannon, Norbert Wiener escribió el libro titulado *Cybernetics*¹⁶. Años más tarde, en 1950, el matemático estadounidense publicaba la primera edición de *The human use of human beings*.

La preocupación de Wiener (1988) en estos trabajos¹⁷ consistía en desarrollar una teoría de los mensajes que incluía diversos aspectos:

Además de la parte electrotécnica de su transmisión, existe un campo muy amplio que incluye, no sólo el estudio del lenguaje, sino además el estudio de los mensajes como medio de manejar aparatos o grupos humanos, el desarrollo de las máquinas de calcular y otros autómatas similares, algunas reflexiones sobre la psicología y el sistema nervioso y una tentativa de enunciar una nueva hipótesis del método científico. (p.15)

De esta manera, Wiener buscaba vincular su teoría de los mensajes con las facilidades de comunicación (máquinas) de que dispone una sociedad; conjunto de ideas que presentó bajo el nombre de cibernética.

La cibernética aparece así como la pretensión de consolidar una manera de concebir a la sociedad; concepción de sociedad que enlaza comunicación y regulación: “En las comunicaciones y en la regulación luchamos siempre contra la tendencia de la naturaleza a degradar lo organizado y a destruir lo que tiene sentido” (Wiener, 1988, p.17).

En esta propuesta, la regulación es una operación tendiente a garantizar el orden y la efectividad; se trata de manejar y controlar las deformaciones a que están expuestas, según Wiener (1988), las informaciones que surgen del mundo exterior y de la vida interior. De allí, la incorporación de los conceptos de entropía y retroalimentación como movimientos

¹⁶ Para nuestro trabajo tomamos el texto de Norbert Wiener *Cibernética y Sociedad* cuyo título original en inglés es *The human use of human beings*. Esto se debe a la aclaración que realiza el autor y que consideramos importante para nuestro recorte: “He escrito un libro más o menos técnico intitulado *Cibernética*, que apareció en 1948. Respondiendo a ciertos pedidos para que pusiera esas ideas al alcance de los profanos, publiqué en 1950 la primera edición de *Cibernética y Sociedad*. Desde entonces, el tema, que consistía en esa época en unas pocas ideas compartidas por los doctores Claude Shannon, Warren Weaver y yo, se ha convertido en un campo permanente de investigación. En consecuencia, aprovecho la oportunidad que me da esta nueva edición para ponerla al día y suprimir ciertos defectos e incongruencias de su estructura original” (1988, pp.15-16).

¹⁷ Si bien Wiener (1988) señala que la diferencia entre ambos trabajos *Cybernetics* y *The human use of human beings* se debe a una tarea de divulgación que contempla en el primer caso, a un destinatario especializado y en el segundo caso, a un público lego, Philippe Breton (2000) en *La utopía de la comunicación* considera que existe una diferencia en la tesis que cada uno de las obras aborda: “La primera [*Cybernetics*], está dedicada por entero al enunciado de resultados científicos, la segunda [*The human use of human beings*] es un conjunto de reflexiones sobre la sociedad, que resuenan como propuestas para su reforma radical” (p.33).

que marcan una tendencia que va del desorden a la organización. Así, la retroalimentación entendida como “la propiedad de ajustar la conducta futura a hechos pasados” (p.31) genera un circuito de control del sistema en el que las informaciones provenientes del entorno le permiten tomar decisiones y corregir lo que considere necesario para su correcto funcionamiento.

Entre otras, serán estas ideas de retroalimentación y de toma de decisiones las que llevan a considerar, en esta teoría, la analogía entre máquinas y organismos, pues: “mediante su capacidad de tomar decisiones [la máquina y el organismo], pueden producir a su alrededor una zona local de organización en un mundo cuya tendencia general es la contraria” (Wiener,1988,p.33). Esto implica que máquina y organismo poseen mecanismos y dispositivos tendientes a disminuir o eludir la entropía que, como tendencia de la naturaleza, atenta contra lo organizado. De esta manera, el problema de la regulación se presenta como una de las ideas centrales para pensar a la cibernética.

Si bien esta teoría no limita su mirada a lo mecánico o ingenieril dado por la presencia y complejidad de diversas máquinas, la concepción de Wiener (1988) acentúa el papel que las máquinas juegan en la sociedad: “en el futuro, desempeñarán un papel cada vez más preponderante los mensajes cursados entre hombres y máquinas, entre máquinas y hombres y entre máquina y máquina” (p.16). Mientras, las comunicaciones entre individuos presentan, según el autor, límites de los que se ocupará también la cibernética.

El matemático busca dar forma a un pensamiento totalizante que lleve a concebir a los hombres y a la sociedad desde la cibernética. Para llevar a cabo su objetivo y consolidar a la cibernética como una teoría de los mensajes en relación con las comunicaciones, la sociedad y las máquinas Wiener emprenderá la observación de diversos temas sociales y culturales, entre ellos: el lenguaje, la conducta, el derecho, la política, el papel del investigador y del intelectual.

Entre los tópicos que Norbert Wiener aborda está el del derecho y la justicia que sintetiza en la idea de ley y cuyo funcionamiento y constitución debe eludir la ambigüedad, aunque reconoce que: “existen amplios campos jurídicos en los que no hay un acuerdo semánticamente satisfactorio entre lo que la ley quiere decir y la situación real que considera” (Wiener,1988, p.103). Por ello, los problemas de la ley son, según el autor: “comunicativos y cibernéticos, es decir, son problemas de regulación ordenada y reproducible de ciertas situaciones críticas” (p.103). La alusión a los problemas de la regulación y de lo reproducible no sólo aparece como parte de su análisis en torno a la ley,

sino que está presente en su búsqueda por crear repertorios y clasificar manifestaciones que faciliten luego una regulación efectiva, un orden.

Vale recordar que para Wiener la teoría de los mensajes busca abordar y estudiar formas que permitan manejar tanto máquinas cuanto grupos humanos. Para tal cometido, manipular diferentes sistemas, esquematiza un proceso circular de control y regulación en el que, tal como hemos enunciado antes, los conceptos de información, entropía y retroalimentación son centrales.

La pretensión de Wiener consistente en clasificar, manejar y regular máquinas y hombres lo llevará a liderar una tarea contra la desorganización; en su búsqueda por conquistar métodos que contribuyan a vivir de manera efectiva contra la tendencia al caos, recurrirá a la psicología, la biología, la lingüística e incluso planteará una forma de concebir a la ciencia y al hombre de ciencia. Intento que encontrará eco en equipos de trabajo interdisciplinarios:

Una vez realizados los contactos señalados, Wiener acuerda con Von Neumann celebrar un encuentro entre todos los interesados en la cibernética, producido en Princeton en el invierno de 1943-44 y marcado por un profundo carácter interdisciplinar, ya que congregó una importante representación de matemáticos, ingenieros y fisiólogos. El principal acuerdo de esta reunión fue que había que realizar esfuerzos en usar un vocabulario común entre todos los científicos que investigaban en proyectos relacionados con la cibernética. A esta convocatoria siguieron otras, como la que tuvo lugar en Nueva York en la primavera de 1946, cuyo objetivo era efectuar una puesta al día de los resultados derivados de la investigación en diferentes parcelas relacionadas con la cibernética, y en donde se consolidó la presencia de psicólogos, antropólogos y sociólogos. (Castaños Alés, E., 2000, p.10)

Su apuesta por hacer de la cibernética una teoría que trascienda el ámbito de la matemática y la ingeniería puede observarse no sólo en sus escritos, sino en parte del pensamiento reunido por los integrantes de la Escuela de Palo Alto¹⁸; pensamiento que condensa Ives Winkin a partir de la metáfora de la orquesta.

Esta visión, que se sintetiza en la denominada teoría sistémica, surge del entrecruzamiento de dos tradiciones teóricas: la teoría general de los sistemas propuesta

¹⁸ En relación con el surgimiento de la Escuela de Palo Alto Mattelart y Mattelart (1997) enuncian: “La historia de este grupo, identificado como el ‘colegio invisible’ o la ‘escuela de Palo Alto’ (por el nombre de la pequeña ciudad del sur de las afueras de San Francisco), comienza en 1942 impulsada por el antropólogo Gregory Bateson, que se asocia con Birdwhistell, Hall, Goffman, Watzlawick, etc.” (p.48).

por Ludwing von Bertalanffy¹⁹ y la cibernética cuyos principios hemos presentado anteriormente.

En el marco del enfoque sistémico, en el que se postula el estudio integrado de los elementos que componen todo proceso de comunicación, sus relaciones, interdependencias y regulaciones, cada uno de los investigadores que conforman la Escuela de Palo Alto dedicará su análisis a un aspecto particular de la comunicación humana, ya sea la proxémica, la kinésica, el contexto, el código. Cabe aclarar que: al detenerse en la observación de alguno de los niveles no abandonan la idea de que todo fenómeno comunicacional presenta niveles de análisis y que aislarlos limita su comprensión.

Sin embargo, y más allá de las características que adquiere cada uno de los trabajos por separado y de los pensamientos allí esbozados, los autores norteamericanos coinciden en dos aspectos. Por un lado, “en una oposición a la utilización en las ciencias humanas del modelo de comunicación de Shannon” puesto que “la comunicación debe estudiarse en las ciencias humanas según un modelo que le sea propio” (Winkin, 1994,p.20). Pese a esta prerrogativa, el posicionamiento de los investigadores acerca de los aportes que son válidos para pensar la comunicación en el ámbito de las ciencias humanas varía entre la formulación de Shannon y la de Wiener:

Es preciso concebir la investigación de la comunicación en términos de *niveles de complejidad, de contextos múltiples y de sistemas circulares*. En este sentido se relacionan con la cibernética de Norbert Wiener, que según ellos no debe dejarse a los ingenieros, contrariamente a la teoría de Shannon. Gregory Bateson, el decano de la universidad invisible, asistirá activamente al nacimiento de la cibernética y hará de ella uno de los principales útiles de su reflexión. (Winkin, 1994, p.24)

Por otro lado, comparten un conjunto de principios que darían lugar a una definición de comunicación entendida como:

un sistema de canales múltiples en el que el autor social participa en todo momento, tanto si lo desea como si no: por sus gestos, su mirada, su silencio e incluso su ausencia. En su calidad de miembro de una cierta cultura, forma parte de la comunicación, como el músico forma parte de la orquesta. (Winkin,1994,p.6)

¹⁹ El objetivo de Ludwig von Bertalanffy estaba orientado a construir una teoría general de los sistemas; la idea de lo general está vinculada a la pretensión del autor de establecer los principios comunes de funcionamiento que se emplean en cualquier sistema “sin preocuparse de su naturaleza física, biológica o sociológica” (citado por Winkin, 1994,p.15).

De esta forma, consideran que todo comportamiento humano tiene valor comunicativo. Trazan así un paralelismo entre conducta y comunicación que queda enunciado, entre otros, en el trabajo realizado por Paul Watzlawick, Janet Helmick Beavin y Don D. Jackson (1971) bajo el título “Teoría de la comunicación humana. Interacciones, patologías y paradojas”. Allí proponen detenerse en fenómenos de interacción desde la pragmática, buscan pensar la existencia de un código no precisado (un *calculus*), presentan sus cinco axiomas para analizar patologías y postulan una teoría de la comunicación basada en el modelo sistémico que “se ocupa de los efectos inmediatos que los seres humanos ejercen entre sí” (Watzlawick et al., 1971,p.19). Nos detenemos en algunos de los axiomas para situar la concepción comunicacional aquí presente. La primera proposición enuncia *la imposibilidad de no comunicar*, pues:

es imposible *no* comportarse. (...) si se acepta que toda conducta en una situación de interacción tiene un valor de mensaje, es decir, es comunicación, se deduce que por mucho que uno lo intente, *no* puede dejar de comunicar. Actividad o inactividad, palabras o silencio tiene siempre valor de mensaje: influyen sobre los demás, quienes, a su vez, no pueden dejar de responder a tales comunicaciones y, por ende, también comunican. (Watzlawick et al., 1971, p.50)

Para estos autores, la comunicación es independiente de la intencionalidad. Según lo cual sólo existe comportamiento y *afección*, ambas constituidas en comunicación; no puede haber deseo de no comunicar, pues no hay *no-conducta*. Asimismo: “Tampoco podemos decir que la ‘comunicación’ sólo tiene lugar cuando es intencional, consciente o eficaz, esto es, cuando se logra un entendimiento mutuo” (p.51). La comunicación así entendida se traduce en un acto mecánico que genera, a través de la conducta, un proceso circular de transferencia de información que puede eludir el entendimiento mutuo. Por ello, se podría pensar que la comunicación importa, para estos autores, como hecho certero, innegable e inherente al hombre.

Sin embargo, la comunicación no sólo aparece ligada a la empresa informacional, en tanto toda conducta tiene valor de mensaje; sino que, a su vez, impone conducta. Entramos así en el segundo axioma que aborda *los niveles de contenido y relaciones de la comunicación*. Para desplegar este principio definen dos aspectos: el referencial y el *connativo*:

El aspecto referencial de un mensaje transmite información y, por ende, en la comunicación humana es sinónimo de *contenido* del mensaje. Puede referirse a cualquier cosa que sea

comunicable al margen de que la información sea verdadera o falsa, válida, no válida o indeterminable. Por otro lado, el aspecto connotativo se refiere a qué tipo de mensaje debe entenderse que es, y, por ende, en última instancia, a la *relación* entre los comunicantes. (Watzlawick et al., 1971, p.52)

En este marco aparece un nuevo nivel informativo que refiere al cómo debe entenderse el contenido, capacidad que se define en términos de metacomunicación y que se considera como “condición *sine qua non* de la comunicación eficaz” y también “íntimamente vinculada con el complejo problema concerniente a la percepción del self y del otro” (Watzlawick et al., 1971, p.55). De este modo, el cómo está ligado a la relación entre los sujetos que participan y no al intercambio en sí de información. Se trata de un sistema en el que la relación define ese intercambio y el significado del mensaje.

No pretendemos aquí adentrarnos en los axiomas, pero sí buscamos destacar el carácter sistémico que se imprime a la comunicación. Para ello es preciso recordar que: “la ambición del sistemismo consiste en atender a la globalidad, a las interacciones entre los elementos más que a las causalidades, en comprender la complejidad de los sistemas como conjuntos dinámicos con relaciones múltiples y cambiantes” (Mattelart y Mattelart, 1997, p.44). De lo que se desprende una concepción de comunicación como interacción que jerarquiza las nociones de orden, regulación, sistema, información y relación. Nociones que aparecen, a su vez, definidas y asociadas a otros conceptos tales como los de entropía, homeostasis, código, entorno y metacomunicación.

Destacamos, a modo de síntesis, algunos de los rasgos significativos de este planteo:

- a) La idea de una comunicación, como proceso circular de control del sistema, otorga centralidad al orden y a la regulación como fuerzas necesarias para evitar la tendencia hacia la desorganización.
- b) El alcance del control y la regulación trasciende el aspecto mecanicista contenido en los sistemas tecnológicos y biológicos para situarse en el nivel de lo social. Así, la regulación y el control son posibles, por ejemplo, a partir de la presencia del doble nivel comunicativo que establece contenidos e impone conductas relativas al orden de lo dicho.
- c) Contempla la existencia de normas y reglas de funcionamiento que pautan la interacción y que “aprendidas de manera inconsciente” remiten a la existencia de “una gramática del comportamiento que cada uno utiliza en sus intercambios más

diversos con el otro” (Winkin, 1994, p.24), condiciones que transforman a la comunicación en un proceso modelado y modelable.

- d) La retroalimentación, que supone circulación de información, garantiza la corrección de lo que marcha en sentido contrario. En las relaciones interpersonales ello puede entenderse como: “circuitos de retroalimentación, ya que la conducta de cada persona afecta la de cada una de las otras y es, a su vez, afectada por éstas”. Importa aquí que: “La entrada a tal sistema puede amplificarse y transformarse así en cambio o bien verse contrarrestada para mantener la estabilidad” (Watzlawick et al., 1971, p.32). Todo ello se traduce en una tendencia a la corrección de la situación de comunicación toda vez que el proceso tiende a la diferenciación.
- e) La coexistencia de los elementos que integran el sistema, y que no es posible aislar (salvo para quien observa), da forma a un círculo funcional que selecciona y organiza los comportamientos adecuados o factibles de adaptación, pues el sistema se sostiene en la idea de homeostasis que se logra a partir de la contribución de cada subsistema.
- f) El esquema comunicación-conducta, materializado en la afirmación “No es posible no comunicar”, traza una forma de encuentro con otro basada en la transferencia de información (en sus dos niveles) en la que el sujeto participa inevitablemente, pues no hay no conducta; esta dinámica desconoce el deseo y anula la pregunta por lo imposible.

* * *

Cada una de las tradiciones teóricas resume un aspecto o dominio de algo mayor que es la historia humana. Los conceptos y nociones hasta aquí trabajados interesan por el proyecto humano que contribuyen a configurar, por la forma en que se presenta a las relaciones humanas y por la concepción comunicacional que prevalece y que regula los encuentros.

El primero de ellos: la comunicación como transmisión, remite al modelo matemático propuesto por Shannon y llevado posteriormente al campo de las humanidades. El modelo de la transmisión aparece asociado a la idea de eficacia, se trata de lograr que el mensaje llegue a destino y que sea decodificado tal como fue codificado. La noción de transmisión remite, en este contexto de pensamiento, a una comunicación sin interferencias,

sin ruidos. A su vez, busca la confirmación de lo dado, la tranquilidad de lo conocido que se sostiene en la construcción de un modelo que prevé respuestas pre-programadas anulando toda opción de manifestación de lo singular.

El segundo de ellos: la comunicación como interacción, implica la conjunción de los conceptos de sistema, información y orden que dan lugar a un proceso de autorregulación que facilita la corrección de sus propias desviaciones. En esta lógica la comunicación es un proceso sistémico que regula y busca la organización de todo aquello que, como algo ajeno y no pautado, es definido como parte de las deformaciones que degradan lo establecido. Las consecuencias de este posicionamiento remiten a la anulación, la adaptación o la absorción de lo singular, lo diferente o lo extraño a lo instituido.

Pese a las diferencias esquemáticas que presentan estas concepciones, una sostenida en la idea de linealidad y la otra de circularidad, ambas concepciones (comunicación como transmisión y comunicación como interacción), con sus claras diferencias, establecen lo que podríamos denominar aquí la tranquilidad de la comunicación y que supone en un caso: una comunicación sin interferencias y eficaz, y en el otro una comunicación capaz de autorregularse anulando todo rasgo que pudiese poner en riesgo el “buen” o “correcto” funcionamiento del sistema del que se trate.

Así mismo, el tema de la información cobra relevancia en los dos trayectos recorridos. En el primero de ellos como variable cuantificable y medida de cálculo de probabilidades cuya lógica mecánica (sintetizada en un esquema lineal) “hace de la comunicación un proceso estocástico (es decir, afectado por fenómenos aleatorios) entre un emisor que es libre de elegir el mensaje que envía y un destinatario que recibe esta información con sus obligaciones” (Mattelart y Mattelart, 1997,p.43). En el segundo de los recorridos la información aparece asociada a la circulación, al intercambio y a la posibilidad de control y autorregulación del sistema. Al presentar el trabajo de Wiener, Mattelart y Mattelart (1997) hacen alusión al deseo del matemático relativo al advenimiento de una “sociedad de la información” cuyo riesgo de funcionamiento está dado por la entropía:

La entropía, esa tendencia de la naturaleza a destruir lo ordenado y a precipitar la degradación biológica y el desorden social, constituye la amenaza fundamental. La información, las máquinas que la tratan y las redes que éstas tejen son las únicas capaces de luchar contra esta tendencia a la entropía. (p.47)

De allí que para contrarrestar la fuerza devastadora de la entropía existan la información y las máquinas como elementos reformadores y redentores ante la degradación y el desorden.

No obstante, la noción de información no sólo se circunscribe a los trabajos abordados en la primera parte de este capítulo, sino que se constituye en una categoría recurrente en diferentes trayectos de los estudios en comunicación que incluye, entre otros, a los planteos pioneros que surgieron en América Latina. Escena que nos llevaría a problematizar el carácter instrumental que se le imprimió a la comunicación toda vez que se la restringió a la idea de información, tanto en las perspectivas funcionalistas cuanto en las críticas. Al estudiar los desarrollos y experiencias que tuvieron lugar en la región desde la década del sesenta Larrañaga y Saintout (2003) señalan que:

Muchas veces, los modelos opositores al funcionalismo y a las propuestas de la *mass communication reserch* repitieron modos de concebir las relaciones sociales y comunicacionales, pero imprimiendo signos opuestos. De esta forma, se mantenía el mismo esquema lineal, polarizando la relación emisor-receptor, en un vínculo unidireccional de dominación. Se dejaba de pensar en los medios como instrumentos de desarrollo, para pensarlos como instrumentos de dominación. (p.47)

En este sentido, y si bien el recorrido propuesto por las autoras está orientado a analizar las nociones-problemas de desarrollo, dominación, resistencia y liberación, nuestro señalamiento busca acentuar la persistencia de una visión de la comunicación como instrumento en el que la información ocupa un espacio significativo. A modo ilustrativo, recuperamos el debate por un Nuevo Orden de la Información y la Comunicación (NOMIC) en tanto condensa los alcances que adquiere la información y las maneras en que se establece como condición de posibilidad para la comunicación²⁰. Schmucler (1997) analiza los supuestos contenidos en la discusión y anota los siguientes:

²⁰ La visión comunicacional a la que aludimos puede advertirse en diferentes puntos del Informe que desarrolló la Comisión Internacional para el Estudio de los Problemas de la Comunicación y que se publicó en el año 1980: *Un solo mundo, voces múltiples*. Cabe recordar que la comisión estuvo presidida por Sean MacBride e integrada por dieciséis miembros que pueden considerarse “representantes del abanico ideológico, político, económico y geográfico del mundo” (MacBride, 1993,p.19). Esta composición de la comisión a la que alude MacBride queda evidenciada en las consideraciones finales en las cuales algunos de sus miembros plantean reservas respecto a, entre otras cuestiones, la terminología y los enfoques empleados; en esta línea resulta interesante destacar las palabras de Sergei Losev “El término ‘comunicación’ no se definió adecuadamente y esto tendió a afectar nuestro informe desde el punto de vista terminológico. A menudo se confunde la comunicación con la información, la comunicación con los medios masivos” (MacBride,1993,p.259). Respecto a la concepción que prevaleció destacamos el lema a partir del cual se estructuró la discusión y elaboración del Informe “Hacia un nuevo orden mundial de información y comunicación, más justo y

1. concebir la información como un producto más, entre otros bienes económicos, pasibles de negociación, ‘en cuyos respectivos mercados mundiales puede efectivamente adoptarse medidas para estimular en uno u otro sentido su consumo’;
2. otorgar a la información el carácter abstracto que caracteriza la mercancía como condición necesaria para establecer comparaciones cuantitativas en la valoración de los flujos;
3. aceptar, de manera trivial, la ecuación ‘información igual poder’, desvirtuando el sentido instrumental e históricamente situado que Francis Bacon le otorgó a su expresión en el siglo XVII, cuando llamaba al desarrollo científico como forma de ampliar el dominio inglés. (p.263)

La preeminencia de estos principios en un debate mundial por un nuevo orden más equilibrado establecía un lugar jerárquico para la información, categoría modeladora a partir de la cual se estructura el intercambio entre los sujetos que forman parte de una relación de poder. Así, la información devenida en medida de cambio se erige en el garante triunfal de una forma comunicacional que consagraba lo establecido. Por esto: “Suenan hueco la denuncia al sistema informativo dominante que todo lo reduce a mercancía, cuando se reclama un lugar más amplio en el ‘mercado’, es decir, cuando se somete a sus leyes” (Schmucler, 1990,p.264). La contradicción en esta demanda hace presente los problemas del poder en torno a la información; comprendemos así que cuando la comunicación es asimilada a información y ésta última definida por su carácter mercantil-instrumental lo que queda es la ratificación de aquello que se busca combatir: el desequilibrio, la desigualdad.

Todo ello significa que hemos cedido a la lógica instrumental, hemos asumido como única forma posible para la comunicación la información, hemos olvidado otras maneras de expresar la comunicación o los modos de vivir la comunicación que aseguraban la relación están ausentes o entraron definitivamente en crisis.

Finalmente, a la recurrencia de la noción de información se suma la persistencia que, pese a las variaciones en los trayectos investigativos, puede apreciarse a través del tiempo.

eficiente” en correspondencia con las palabras iniciales de la presentación del Informe a cargo del Director General de la UNESCO, Amadou-Mahtar M’Bow (1983) dirá: “La comunicación se encuentra en la base de toda interrelación social. Dondequiera que los hombres han llegado a establecer relaciones regulares entre sí, la naturaleza de los sistemas de comunicación creados entre ellos, las formas que asumen tales sistemas y la medida de su eficacia han determinado en gran parte las probabilidades de acercamiento o unificación de las comunidades, así como las perspectivas de la reducción de las tensiones o el arreglo de los conflictos que surjan” (p.7). Las lecturas sobre el Informe son numerosas y disímiles, para una profundización de las valoraciones a las que dio lugar recomendamos la lectura de los *Quadernos del CAC* N° 21, enero-abril 2005 (Barcelona), que se dedicó al Informe MacBride con motivo de su XXV aniversario de aprobación.

Recurrencia y persistencia cuyo efecto viabilizó una cultura comunicacional ceñida a lo informacional.

Al pensar esta problemática, Schmucler (1993) considera que “el actual imperio de la información equivale a una trivialización generalizada de la existencia” y al avanzar en su reflexión, en la que asocia lo trivial a la pérdida de significación de las palabras, escribe:

La existencia, a partir de la información generalizada como aspiración última, se vuelve trivial. Cuando digo trivial lo opongo a un existir sustentado en alguna forma de trascendencia. Si cualquier palabra da lo mismo, significa que nos declaramos irresponsables de nuestras palabras. Es el triunfo de la trivialidad. Las hacemos triviales para no responsabilizarnos. (p.205)

El sentido de hombre que impone el triunfo de la trivialidad trabaja sobre la ausencia de la responsabilidad en el que “cualquier palabra da lo mismo” y en el que la pregunta por el otro, por los modos del encuentro y por la comunidad pierden relevancia. La posibilidad de la comunicación como experiencia, como forma de vivir algo con otro se diluye.

Esto se podría pensar a partir de lo irreductible de la comunicación a un proceso informacional para repositonar a la comunicación desde aquella vieja concepción en su acepción latina y que la define en términos de *comunió*n, y que siguiendo a Schmucler “exige la amorosa presencia del otro”. Lejos de definir a la comunicación en términos mercantiles, sistémicos o instrumentales esta acepción nos sitúa frente a la pregunta por el otro, por la comunión, por la comunidad; figuras que aluden, en principio, a unas formas de encuentro sin regulación, ni control, es decir sin adaptación, sin acomodación.

Para avanzar en esta línea precisamos recuperar las palabras de Roland Barthes (2003b), aquellas que expresó en su seminario sobre el vivir juntos y en el que buscaba pensar figuras que digan la comunicación, el encuentro sin adaptación ni sujeción. Su fantasma²¹ reza: “[Es] un fantasma de vida, de régimen, de género de vida, díaita, dieta. Ni duelo, ni plural (colectivo). Algo como una soledad interrumpida de manera regulada: la paradoja, la contradicción, la aporía de una puesta en común de las distancias –la utopía de un socialismo de las distancias” (p.49).

Regresaremos a este texto más adelante.

²¹ Roland Barthes (2003b) precisa: “Un fantasma (lo que al menos yo llamo así): un retorno de deseo de imágenes, que merodean, se buscan en nosotros, a veces toda una vida, y a menudo sólo cristalizan gracias a una palabra. La palabra, el significante mayor, induce a la exploración del fantasma. El fantasma se explota así como una mina a cielo abierto” (p.48-49).

I.b.2- *Des-enlazar* la palabra comunicación

*“La etimología es el seudo origen, el señuelo del origen,
el devenir, el temblor diacrónico del vocablo,
sus inversiones, sus paradojas”*
(Barthes)

La tarea de Penélope, cuenta Homero en *Odisea*, nunca concluye, teje y desteje la mortaja. Del mismo modo la etimología da cuenta del proceso de tejer, de ese devenir que va dando forma a una palabra. Pero es preciso el arte de destejer para advertir las paradojas, las inversiones y los nudos a que un vocablo nos reenvía.

Des-enlazar es, según Barthes, describir los matices de los que está compuesta una palabra. A partir de este movimiento nos proponemos entonces destejer los aspectos enlazados en la palabra *comunicación* tanto desde la etimología del latín *communicare*, cuanto desde la raíz *mei* del indoeuropeo.

No pretendemos realizar aquí un estudio diacrónico del término *comunicación*; se trata de reconocer las distintas historias que narra una palabra a través de los siglos y cuya operación, como búsqueda del camino anterior, nos muestra algunas de sus filiaciones y las instituciones²² a las que se la vincula. Atravesar la etimología nos permite además pensar los sentidos que se renuevan o sobreimprimen en la palabra *comunicación* en el marco de las sociedades actuales; sentidos que podemos indagar en el mito del *homo communicans* y que hemos presentado al iniciar nuestro trabajo.

La etimología de la palabra *comunicación* remite al latín *communicare*. Según el *Diccionario Etimológico de la Lengua Española* de Guido Gómez de Silva (1998) “comunicar: ‘hacer que se sepa, transmitir’ (*comunicación* ‘acción y efecto de comunicar, transmisión’): latín *communicare* ‘intercambiar, compartir, poner en común’, de *communis* ‘común, público’” (p. 179).

²² Recuperamos la noción de institución propuesta por Émile Benveniste (1983) en su trabajo sobre el vocabulario de las instituciones indo-europeas y sobre lo cual señala una caución: “El término de institución debe entenderse aquí en sentido lato: no solamente las instituciones clásicas del derecho, del gobierno, de la religión, sino también aquellas instituciones menos aparentes que se esbozan en las técnicas, los modos de vida, las relaciones sociales, los procesos verbales y mentales” (p.8).

Este significado nos lleva a indagar el término *communis* que es, según Benveniste (1983), un adjetivo derivado del término latino *munus* que traduce como “deber, cargo oficial” y que supone una noción de carácter social.

De acuerdo al *Diccionario Etimológico* de Vaan (2008) en el vocablo *munus*, *-eris* encontramos diferentes derivaciones, nos detenemos por la importancia que reviste para nuestro trabajo en:

-*communis* que puede traducirse como “común, público”

-*communitus* “conjuntamente”

-*communicare* “compartir, poner en común”

Estas raíces (*munos- muni*) a su vez provienen de raíces indoeuropeas *moi-no-*, *moi-ni-* de *mei*.

Así, en el término latino *communis* encontramos “el indoeuropeo *ko-moin-i-*, ‘común, público’ (sentido implícito: ‘intercambiado juntamente, poseído en común’), de *ko-* ‘juntamente’ (de *kom* ‘juntamente’) + *moi-n-* ‘intercambio de servicios’, de *moi-*, de *mei-* ‘cambiar, intercambiar’” (Gómez de Silva, 1998, p.179).

En diálogo con los términos provenientes del latín y del indoeuropeo recuperamos la lectura propuesta por Émile Benveniste (1983) para dar cuenta de la asociación existente entre la raíz *mei* como “cambio” y la noción latina *munus* como “cargo”. Transcribimos la cita del lingüista, aunque resulte extensa, puesto que aporta elementos significativos para avanzar en nuestro trabajo.

Festo nos pone en el camino al definir *munus* como ‘*donum quod officii causa datur*’. En efecto, por *munus* se designa, en las tareas del magistrado, los espectáculos y los juegos. La noción de ‘cambio’ queda implicada por ahí. Al nombrar a alguien magistrado, se le dan ventajas y honor. Esto obliga, a cambio, a contraprestaciones en forma de gastos, en particular para los espectáculos, justificando de este modo ese ‘cargo oficial’ como ‘cambio’. Entonces se comprende mejor la alianza *gratus et munis* (Plauto, Merc.105) y el sentido arcaico de *inmunis* como ‘ingratus’, es decir: que no devuelve el beneficio recibido. Si *munus* es un don que obliga a un cambio, *inmunis* es aquel que no cumple con esa obligación de restituir (...). Por consiguiente, *communis* no significa que ‘reparte los cargos’, sino propiamente ‘que tienen en común *munia*’. Ahora bien, cuando este sistema de compensación juega en el interior de un mismo círculo, determina una ‘comunidad’, un conjunto de hombres unidos por ese lazo de reciprocidad. (p.64)

De este modo, los términos presentados como parte de una familia etimológica (*munis, communis, immunis, communicare y communitus*) designan instituciones particulares; se trata de instituciones sociales entendidas en términos de reciprocidad, relaciones y prácticas de intercambio que tienen lugar en el exterior o interior de un mismo círculo; en este último caso se trata de la presentación de la noción de comunidad.

Entretanto, queda configurada una constelación en torno a la palabra comunicación que incluye entre sus términos significativos a los de: común, comunidad, comunión e intercambio.

I.b.2.1- Común y comunidad

Estas palabras cercanas a la de comunicación aparecen asociadas desde el siglo XIV, momento en que Raymond Williams (2008) sitúa sus primeros usos y en los que se fusionan “**común con comunidad**²³ (en el S14, un cuerpo organizado de personas)” y que refieren a “un grupo específico o la generalidad de la humanidad” (p.73).

De manera particular, los usos de la palabra común marcan, desde sus inicios, aspectos relativos a la división social: “**común, el común y los comunes**²⁴, en contraste con los lores y la nobleza. La tensión de estos dos sentidos ha sido duradera” (Williams, 2008, pp.73-74). Pero, aparece también un sentido despectivo de lo común que se emplea para referirse a “*vulgar, tosco, y finalmente, de clase baja*”, uso cuyo momento de surgimiento no es posible puntualizar pero sí el período en el que se manifiesta: “a partir de principios del S19, en un período de distinción de clases más consciente aunque menos específica” (p.74).

En cuanto al término comunidad, que deriva del latín *communitatem* y que Williams (2008) traduce como: “comunidad de relaciones o sentimientos” (p.76), interesa destacar su complejidad, en tanto:

se relaciona con la difícil interacción entre las tendencias originalmente distinguidas en el desarrollo histórico: por un lado, el sentido de una actividad común directa; por el otro, la materialización de varias formas de organización común, que puede o no expresarla de

²³ Negrita del autor.

²⁴ Negrita del autor.

manera adecuada. **Comunidad**²⁵ puede ser la palabra cálidamente persuasiva para describir un conjunto existente de relaciones o un conjunto alternativo. (p.77)

De ello se desprende que el término comunidad adquirió preeminencia para detallar tipos de relaciones, modos de vida y vínculos que, en algunos casos, remiten a grupos sociales particulares.

Entre los aspectos señalados por Williams (2008) al recorrer los sentidos históricos del vocablo resulta de importancia la distinción que establece entre comunidad y sociedad, distinción que se da desde el siglo XVII y se acentúa en el siglo XIX con los desarrollos de la sociedad industrial. Encontramos que el siglo XIX imprimió nuevos sentidos o reforzó asociaciones en los términos comunidad y común. En cuanto al primero de ellos (comunidad), enfatizó la oposición con el de sociedad; en cuanto al segundo (común), visibilizó el carácter despectivo que se asoció a lo común como parte de una distinción de clase. Así, el desarrollo científico, la división del trabajo, los procesos de tecnificación y urbanización, la tendencia a la especialización, etc., como parte de la revolución industrial, imprimieron nuevos usos y acentuaron la necesidad de buscar otras formas de nombrar los lazos y las relaciones. Será Ferdinand Tönnies quien, a partir de los términos alemanes de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, subraye con mayor detalle las diferencias entre estos.

La oposición planteada entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* está dada, entre otros aspectos, por: la conformación del grupo, el lugar y concepción de sujeto, el tipo de vínculo, las relaciones que favorece. Melvin L. De Fleur y Sandra J. Ball-Rockeach (1986) presentan, siguiendo la formulación de Tönnies, los contrastes entre estos tipos de organización social y subrayan que mientras “una organización *Gemeinschaft* es aquella en la que las personas están fuertemente vinculadas entre sí, por la tradición, el parentesco, la tradición, la amistad o algún otro factor socialmente cohesivo” (p.207), en la *Gesellschaft* los lazos son contractuales y el individuo forma parte de un “sistema social impersonal y anónimo (...) donde los individuos procuran llevar al máximo lo que obtienen de los intercambios y llevar al mínimo lo que entregan, al tiempo que aprenden a desconfiar de los otros” (p.209).

En esta configuración, la *Gesellschaft* es un “sistema de relaciones competitivas” (p.209), en tanto que la *Gemeinschaft* (traducida como comunidad) es la que viabiliza vínculos de proximidad, no formales ni contractuales y actúa por ello, más cerca de la comunicación como compartir, poner en común.

²⁵ Negrita del autor.

Sin embargo, para analizar los sentidos de común y comunidad es preciso diferenciar la concepción contenida en el planteo de Tönnies, para quien existe un factor de cohesión o contractual, de otros posicionamientos teóricos como el de Peter Pál Pelbart o el de Roland Barthes. Estos autores buscan reconocer sociabilidades amparadas en lo singular, sociabilidades o maneras de vivir-juntos que no persiguen la unidad ni la fusión.

Para Roland Barthes (2003b) se trata de pensar formas de conciliar lo social y lo individual, formas de vivir-con-otros que invaliden la sujeción y la adaptación. Para Pál Pelbart (2009) se trata de pensar un tipo de sociabilidad cuyas estrategias de vida no estén regladas, importa la potencia y la autonomía ante lo instituido. Aspectos que requieren, según el autor, pensar la constitución actual de lo común que atravesó una transformación. En relación con esto señala que se ha producido una expropiación de lo común que antes “se definía y era vivido como aquel espacio abstracto que conjugaba las individualidades y se sobreponía a ellas –fuera como espacio público, fuera como política–, hoy lo común es el espacio productivo por excelencia” (p.22). Esta idea de lo común asociada a lo productivo, es decir, a las finalidades que instala y configura el capitalismo exigen facultades y requisitos vinculados al lenguaje²⁶ “como la capacidad de comunicar, de relacionarse, de asociar, de cooperar, de compartir memoria, de forjar nuevas conexiones y hacer proliferar las redes” (p.23). De esta manera, podemos pensar que lo común, como parte de esta lógica productiva, contribuye a la reproducción de una vida común; formas de vida en la que lo común como tal ha sido manipulado bajo la figura del consenso, motivo de su crisis actual:

Sabemos bien que esta ‘vida’, o esta ‘forma-de-vida’, no es realmente ‘común’; que cuando participamos de esos consensos, de esas guerras, de esos pánicos, de esos circos políticos, de esos modos caducos de agremiación, o incluso de ese lenguaje que habla en nuestro nombre, somos víctimas o cómplices de un secuestro (...) un secuestro de lo común, una expropiación de lo común, una manipulación de lo común, bajo formas consensuales, unitarias, espectacularizadas, totalizadas, trascendentalizadas. (pp.21-22)

Aquí, el riesgo no está dado sólo por el secuestro de lo común, sino también por las formas en que se lo presenta: unitarias, totalizadas; rasgos propios de fusiones esencialistas que caracterizan a los regímenes totalitarios. Por el contrario: “La comunidad tiene por condición precisamente la heterogeneidad, la pluralidad, la distancia. De allí, la condena

²⁶ En cuanto a la supremacía otorgada al lenguaje como condición primera para definir lo común, Pál Pelbart (2009) señala que: “Hay un mínimo de homogeneización del lenguaje que es la garantía de sociabilidad, pero ¿es que el común pasa enteramente por ahí? O, por el contrario, podríamos pensar que el común sería el fondo vital que incluye tanto al lenguaje como al no-lenguaje, a los sentidos como al no-sentido” (p.16).

categoría del deseo de fusión por comunión, pues siempre lleva a la muerte o el suicidio” (p.28). Comunidad y común son entonces, en este contexto, nociones que buscan expresar maneras de vivir que rechazan intenciones unificadoras, tendencias a la homogenización e integración o formas de “sinergia colectiva” que buscan fijarlo; todas estas intenciones (unificación, homogenización, integración, fijación) son parte de una lógica productiva-totalitaria que precisa ser impugnada desde una aproximación a lo común que lo entienda:

más como premisa que como promesa; más como un reservorio compartido, hecho de multiplicidad y singularidad, que como una unidad actual compartida; más como una virtualidad ya real que como una unidad ideal perdida o futura. Diríamos que lo común es un reservorio de singularidades en variación continua. (p.24)

Esta idea de la singularidad en diálogo con la problemática de la comunidad y lo común encuentra resonancias en el planteo de Jean-Luc Nancy (2000) quien, al diferenciar su concepción de una visión identitaria del sujeto, explica:

Digo: singularidades, pues quienes están en juego no son, como una descripción fácil dejaría creerlo, individuos. Colectividades enteras, grupos, poderes, discursos que se exponen aquí, y tanto ‘en’ cada individuo como entre ellos. La ‘singularidad’ designaría precisamente lo que, cada vez, forma un punto de exposición, traza una intersección de límites, en la cual hay exposición. (p.152)

En este escenario la idea de singularidad remite a una experiencia que no se define por el reconocimiento de una esencia, pues “la singularidad no es una identidad”, lo que cuenta es que “hay ser *en* común y estar en común”. Así, para Nancy (2000), importa el estar y no el ser en sí mismo ya que “Nada es más común que estar: es la evidencia de la existencia. Nada es menos común que el ser: es la evidencia de la comunidad” (p.153). Lo común recae en el estar, en la existencia y la comunidad cobra forma bajo la posibilidad de enlazar un “estar en común” que no es la suma de seres presentes sino una exposición²⁷. Intentamos, en este punto, interrogar los alcances *del estar-en-común*.

²⁷ Al detenerse en el tema de la exposición Nancy (2000) escribe: “Es estar ‘en sí’ conforme a un reparto de ‘sí-mismo’ (división y distribución) constitutivo de ‘sí-mismo’, una ectopia generalizada de todos los lugares ‘propios’ (intimidad, identidad, individualidad, nombre), que no son tales sino por estar expuestos en sus límites, por sus límites y como estos límites. Lo que no significa que no haya nada propio, ni que lo propio sea esencialmente afectado por una ‘escisión’ o una ‘esquizo’. Lo que significa más bien que lo ‘propio’ *está* sin esencia, pero expuesto” y a continuación aclara: “el *ser* no sería pues nunca ‘el ser’, sino que estaría siempre modalizado en la exposición (...) no hay presuposición en la exposición” (pp.152-153).

Somos *en* común, estamos los unos *con* los otros. ¿Qué quiere decir este ‘en’ y este ‘con’? (o aun, ¿qué quiere decir ‘nosotros’, qué quiere decir este pronombre que, de un modo u otro, debe estar inscrito en todo discurso?).

(...) ‘Con’, ‘juntos’, o ‘en común’, naturalmente no quiere decir ‘los unos en los otros’, ni ‘los unos en el lugar de los otros’. Implica una exterioridad. (Incluso en el amor no estamos ‘en’ el otro más que estando al exterior del otro; y el niño ‘en’ la madre es también, aunque de un modo completamente distinto, exterior en esa interioridad. Ni en la muchedumbre más aglutinada se está en el lugar del otro). Pero aquello tampoco quiere decir meramente ‘al lado’ o ‘yuxtapuesto’. (p.151)

Así, el “en” y el “con” que expresa Nancy no hablan de una permanencia, ni de una esencia individual, sino de una exterioridad que, lejos de definirse como el estar “al lado” o como “yuxtaposición” nos sitúa en una lógica del coestar y que supone “una relación sin relación” en la que se da, simultáneamente, la retirada y la llegada de la relación y cuya exposición “no cesa de decidirse a cada instante, en un sentido o en otro, en un sentido y en otro, en la ‘libertad’ y en la ‘necesidad’, en la ‘conciencia’ y en la ‘inconciencia’, decisión indecida de lo extraño y de lo próximo, de la soledad y de la colectividad, de la atracción y de la repulsión” (p. 152). Momentos de un estar que no cierra ni delimita un nosotros y que, como disposición no necesariamente asumida, tensiona la soledad y la colectividad; lo extraño y lo próximo; la atracción y la repulsión. Figuras todas ellas que implican el estar-en-común, el estar-con, versiones de una comunicación que busca aventurar experiencias en un *estar* en el que no hay esencias, identidades ni garantía de relación, sólo vértigo de lo que se decide entre la retirada y la llegada.

I.b.2.2- Comunión

Mientras el término comunión se presenta como derivado del verbo comulgar y si bien la existencia de este último vocablo se sitúa a partir del siglo XIII, el *Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana* de Corominas (1987) data el uso de comunión desde el siglo XII como “sacramento; comunidad” (p.163).

En esta presentación acotada encontramos dos términos (sacramento y comulgar) que nos reenvían al ámbito de lo religioso, especialmente al cristianismo. Esta alusión, no siempre estudiada, no nos impide reconocer, en términos de Armand Mattelart (1995), “la

gran deuda contraída por la matriz originaria de la ‘comunicación’ con el lenguaje de la Iglesia” aunque “sin encasillarse en él” (p.11). Por ello, recuperamos algunas referencias a este término en torno a los cambios que sufrió en el uso del antiguo y del nuevo testamento y que aparecen trabajados por Xavier Léon-Dufour (1965) en el *Vocabulario de teología bíblica*. Mientras en el antiguo testamento la palabra comunión casi no aparece y su uso no designa directamente la relación del hombre con Dios, sí menciona la idea de alianza como aspiración en la que se propone al pueblo “una forma real de intercambios y de vida común”; de dicha alianza (amparada en una ley) surgirá lo que Dufour llama “La comunión de los corazones en el pueblo” y que define como: “la solidaridad natural en el seno de la familia, del clan, de la tribu, viene a ser la comunidad de pensamiento y de vida al servicio de Dios, que reúne a Israel” (p.149). Por su parte, en el nuevo testamento la comunión queda expuesta en términos eucarísticos y, al mismo tiempo, habla de la unión fraterna que “hace que permanezcan los unos en los otros” (p.150).

Esta imagen de permanencia de los unos en los otros nos lleva a pensar la comunión más allá de su sentido eucarístico, buscamos enlazar la expresión citada con la palabra comunicación. Entonces, si permanecer es quedarse, durar en un lugar, en un tiempo, pero sobre todo en otro, podemos arriesgar y decir que esta alusión traza una geografía de la comunicación en tanto demarca y dispone una morada de los hombres en la tierra, un espacio que no es suelo sino unos y otros. Permanecer es estar-en y a la vez estar-con; estas evocaciones adquieren aquí otro sentido, otros valores no equivalentes a los desplegados por Jean-Luc Nancy. Marcan, por su parte, una idea de unidad, avanzan hacia la unión fraterna y describen a la permanencia como relación, como solidaridad natural que diseña un interior y un exterior. Distinción entre el adentro y el afuera que alude a la existencia de una morada y a la vez, a su distancia. De allí la existencia de dos términos, uno para referir el adentro: la *communio*, y otro para representar la ausencia de permanencia: la *excommunio*; ambos derivados del vocablo *munio*, *munis,-e*. Recuperamos este alcance del *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots* de Ernout y Meillet (1979):

-*communiter*; *communitas* (κοινότης)²⁸; *communio,-onis*, palabra de Cicerón en el sentido de ‘comunidad’ retomado por la lengua eclesiástica en el sentido de ‘comunión’, de donde viene *excommunis,-nio,-onis*, sinónimo de *excommunicatus,-catio*²⁹. (pp.421-422)

²⁸ Transcripción: *koinótes*.

²⁹ La traducción es nuestra.

Por fuera de la comunión, la excomunión y la excomunicación. En términos de Diderot, citado por Mattelart (1995), diremos: “separación de comunicación o de comercio con una persona con la que anteriormente se tenía esa relación” y agregamos: “En este sentido, (...), todo hombre excluido de una sociedad o de un cuerpo, y con el que los miembros de ese cuerpo ya no tienen comunicación, puede ser llamado excomunicado” (p.11). La excomunión hace desaparecer la morada, no hay un estar-en, ni un estar-con. Quizá el desencanto de la comunión como unión y permanencia acontece en el momento de la disociación, de la exclusión; en ese gesto, que es un tránsito hacia el afuera, el hombre derrama lo que posee y pierde su posición: el hombre ya no tiene comunicación, es un excomunicado.

Quedan las preguntas ¿La excomunión es pura marginalidad o se trata de un gesto que muestra la ilusión de toda comunidad que se cierra sobre sí misma? ¿Habrá que perder las garantías que promete la comunicación para, simplemente, estar-en y estar-con pero sin morada, sin vida común? ¿Será que la excomunicación es una fractura que muestra lo que ya no puede sostenerse: una comunicación infinita de comunes que comulgan en comunidad? O ¿es una manifestación que se pronuncia para invalidar el deseo de pertenencia, el riesgo del encasillamiento? ¿No es acaso la condición que proyecta otras maneras de encuentro, carentes de clasificaciones e identidades? Perder la comunicación ¿es hacer desaparecer nuestra condición de seres comunicantes y con ello obturar la manera de vivir que el mito actual ha configurado? ¿Puede traducirse a la excomunicación como una forma de “huida hacia otras formas de existencia”?

I.b.2.3- Intercambio

El tránsito por la palabra comunicación nos ha llevado en diferentes direcciones. Sin embargo, al realizar la búsqueda etimológica en latín llegamos hasta la raíz *mei* del indoeuropeo. Benveniste (1983) fue quien nos permitió comprender la asociación entre el sentido de “cambio” (*mei*) y la idea de “cargo” (*munus*). A partir de allí quedó expresada la síntesis de dicha vinculación. Reiteramos parte de la cita para retomar el análisis desde allí:

Por consiguiente, *communis* no significa que ‘reparte los cargos’, sino propiamente ‘que tienen en común *munia*’. Ahora bien, cuando este sistema de compensación juega en el interior de un mismo círculo, determina una ‘comunidad’, un conjunto de hombres unidos por ese lazo de reciprocidad. (p.64)

Entonces *munia*, sistema de compensación, comunidad y lazo de reciprocidad se convierten, para nosotros, en la red de palabras que nos permiten aproximarnos a la idea de intercambio. Al hacerlo, lo que miramos es el vínculo y el tipo de relaciones que esbozan. Las formas que adquirieron estos lazos han sido presentados por Benveniste (1983); nuestra referencia se encuentra enmarcada en su estudio sobre un acontecimiento social reconocible: la *hospitalidad* (hosti-pet-s), palabra reveladora de una institución que, como forma compuesta, nombra simultáneamente al “huésped” (hostis) y al “amo” (pet-, pot-, latín *potis*). Cada uno de estos elementos despliega derivaciones variadas que incluye entre sus sentidos a los de extranjero, enemigo y huésped en el caso de *hostis*; y amo, esposo y sí mismo en el caso de *potis*.

Interesa marcar de este recorrido lo que el autor entiende como la base de la institución de hospitalidad y que significa “aquel que está en relaciones de compensación” (p.62); es decir, vínculos recíprocos que suponen un acuerdo o pacto de obligaciones entre hombres. Propiedad que presenta a partir de la noción de *potlach* explicada por Marcel Mauss y de *xénos* en alusión al mundo griego. No obstante, esta designación no prevaleció:

Quando la antigua sociedad se convierte en nación, las relaciones de hombre a hombre, de clan a clan, se abolen; sólo subsiste la distinción de lo que es interior o exterior a la *civitas*. Por un cambio, cuyas condiciones precisas no conocemos, la palabra *hostis* ha tomado una acepción ‘hostil’ y en adelante sólo se aplica al enemigo. (p.63)

Ello indica que los vínculos emprendidos y sus posibilidades guardan correspondencia con el régimen social instaurado. Así, como el recorrido por *hostis* muestra los cambios en las instituciones romanas, igual sucede con los términos derivados de *mei*, como *munus* y *communis* aunque “en un orden distinto de ideas y en otra serie distinta de términos” (1983, p.63) pero que, pese a ello: “remiten al mismo problema: el de las instituciones de acogida y de reciprocidad, gracias a las cuales los hombres de un pueblo encuentran hospitalidad en otro y las sociedades practican alianzas e intercambios” (p.66).

De las descripciones que realiza Benveniste (1983), a partir de la familia etimológica *munus e immunis* y *communis*, consideramos las siguientes imágenes:

- *Mitra*: dios indoriranio, amistad y contrato. Claro que: “se trata no de la amistad sentimental, sino del *contrato* en tanto que se basa en un *cambio*” (p.65); rasgos que explica a partir de un episodio de la *Iliada* en que se produce el encuentro entre

Glauco y Diomedes³⁰ y sobre los que interpreta el tipo de compromiso dado, gesto que involucra dones e intercambios personales y hereditarios.

- *Intercambio* (*mei-t*, que aparece en el verbo latino *mutō*, ‘cambiar’, ‘intercambiar’): como préstamo que se da y se hace, pero también cerca de don. “A la forma latina *mutō*, *mutuus*, el gótico responde por *maidjan*, ‘intercambiar’; ahora bien, el sustantivo derivado de *maipms* (de *mait-mo-*) traduce el gr. *dóron*, ‘don’, pero en un pasaje donde implica recuperación y en cierta forma ‘cambio’” (pp.65-66).

- *Mutualidad* (*mei-t-men* ‘aparejamiento’) esta significación de carácter social “conduce a la designación del ‘huésped’” (p.66). A su vez, existen otros vocablos para aludir al nombre huésped, entre ellas: *erman* en iranio moderno y *aryaman* (‘amigo íntimo’ y dios de la hospitalidad) en su forma antigua.

Esta constelación de vocablos, pertenecientes a diferentes lenguas, nos muestra derivaciones, cambios e inversiones en los usos y sentidos que fue adquiriendo una familia etimológica. Pese a ello, los términos reseñados distinguen vínculos de reciprocidad, sea como contrato, como préstamo y su retribución, como alianza, como intercambio, como don, como obligación o como mutualidad. Roberto Espósito (2012) recurre a la etimología de la palabra latina *communitas*, como punto de partida, para buscar y delinear otras interpretaciones en torno a la noción de comunidad (especialmente en el ámbito de la filosofía) y como parte de su reflexión escribe: “Lo que prevalece en *munus* es, en suma, la reciprocidad, o ‘mutualidad’, del dar que determina entre el uno y el otro un compromiso, y digámoslo también un juramento, común” (p.29), a lo que más tarde agrega:

el *munus* que la *comunitas* comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar. (...) Un deber une a los sujetos de la comunidad –en el sentido de ‘te debo algo’, pero ‘no me debes algo’– que hace que no sean eternamente dueños de sí mismos. (p.30)

Una vez más estamos ante lo común y la comunidad, ahora bajo la mirada que posibilitó el recorrido propuesto hasta aquí. En el medio queda el pasaje a través de los sentidos que abrió la etimología y sobre la que insistimos una vez más:

³⁰ Recuperamos la presentación del fragmento de la *Iliada* analizado por Benveniste (1983) y el fragmento mismo: “Glauco y Diomedes, frente a frente, y tratando de conocerse, descubren que sus padres estuvieron vinculados por lazos de la hospitalidad. Diomedes se define entonces respecto a Glauco: ‘Sí, tú eres para mí un huésped (*xéinos*) hereditario y desde hace mucho tiempo... así, yo soy tu huésped en el corazón de la Argólida y tú eres el mío en Licia, el día en que yo vaya a ese país. Por eso, apartemos los dos la jabalina uno del otro...Troquemos más bien nuestras armas, a fin de que todos sepan aquí que nos vanagloriamos de ser huéspedes hereditarios’ (...) Así, es ese *mitra-* entre Diomedes y Glauco, cambio que vincula y obliga” (p.65).

Leer las etimologías es asumir, con Barthes, que no buscamos la verdad o el origen de las palabras sino más bien ‘el efecto de sobreimpresión que ella [la etimología] autoriza: la palabra es vista como palimpsesto’ (Barthes,1997,p.96). El recurso filológico, tanto como el etimológico, son entendidos acá ‘como una práctica textual que compone y descompone, que teje y desteje, que cree y descrea’, para decirlo con Nicolás Rosa. (Simón,2010,p.24)

I.c- La aventura de la palabra *comunicación*

Cada uno de los conceptos que hemos recuperado a lo largo de este apartado materializa un sentido de comunicación. En diálogo con ello, los conceptos teóricos nos interesan en la medida en que remiten a diferentes proyectos de humanidad, a la vez que comprenden formas de vivir con otros. Para iniciar nuestra tarea recuperamos, ya desde nuestro epígrafe, la reflexión de Héctor Schmucler y desde allí nos abocamos a pensar en un primer momento, algunos de los campos en los que la comunicación ha sido incluida y en un segundo momento, a buscar las posibilidades que despliega su etimología y sus usos.

Mientras el uso de la palabra y su incorporación en diferentes lenguas data del siglo XIV, resulta interesante remarcar que los estudiosos de la comunicación (al sistematizar las tradiciones teóricas) coinciden en establecer como inicio de los estudios de comunicación a aquellos desarrollos que se sitúan en períodos de guerra y de entre guerras; configurando con ello una genealogía al interior del campo de estudios.

Cabe aquí la inquietud por la genealogía particular que se instaura y a partir de la cual nos preguntamos: ¿Por qué el origen de algo llamado comunicación se sitúa en un marco en el que prevalecen intereses que desdibujan su dimensión humana? ¿Por qué el recorrido propuesto por gran parte de los textos sobre teorías de la comunicación se inicia con esta marca y al hacerlo vuelve, cada vez, a reproducirla? ¿Qué hemos heredado como pensamiento? ¿Cuál es nuestra responsabilidad ante dicha herencia? ¿Qué significan esos recorridos canónicos desde los cuales intentamos pensar nuestro tiempo? ¿Qué fuerza les otorga su carácter recurrente? ¿Qué pensamientos movemos y sostenemos al interrogar, desde ellos, nuestros modos de vivir la comunicación? ¿En medio de qué estamos? ¿Es posible reiniciar la tarea, desear otra genealogía?

Con estas preguntas no pretendemos sacarnos de encima una “marca vergonzante” (Schmucler) pero sí buscamos comprender por qué fue posible asociar a la comunicación unas nociones e intereses que la vuelven ajena al sentido de lo humano.

Así, en los trabajos de Claude Shannon y de Norbert Wiener prevalecían intereses tecnológicos, armamentistas y bélicos destinados al desciframiento de códigos, a la eficacia en la transmisión de mensajes y al estudio del tiro de cañones antiáereos; trabajos a los que se sumaron los propuestos por Ludwing von Bertalanfy quien “establecía las bases de lo que formalizaría en la posguerra como la ‘teoría de los sistemas’, una teoría cuyos principios han proporcionado un instrumento de acción con fines estratégicos durante la Segunda Guerra Mundial” (Mattelart y Mattelart, 1997,p.44), y las investigaciones empírico-experimentales marcadas por intereses propagandísticos. La vinculación entre comunicación y guerra queda plasmada, Mattelart (2003) escribe:

La comunicación, para lo que sirve, en primer lugar, es para hacer la guerra. Pero, fuera del período de las hostilidades, que suscitan la abundancia de los análisis e incluso su alistamiento al servicio de los ejércitos, la guerra se ha constituido, tradicionalmente, en zona ciega del pensamiento acerca de la comunicación. El confinamiento de la noción de comunicación en la industria del entretenimiento en tiempo de paz no es el único en hacer inaudible el discurso sobre la relación comunicación-guerra. (p.18)

Este panorama, nada alentador, exhibe un pensamiento comunicacional al servicio de la muerte, del progreso, de la técnica y del mercado. La comunicación, ante la supremacía de lo instrumental, trabaja en pos de la eficacia, de la persuasión, del control del sistema, de la autoregulación. Las formas de vida que produce están subsumidas en un sistema que prevé corrección de las desviaciones y adaptación. Este pensamiento sostenido en la lógica informacional suspende la posibilidad de la comunicación como experiencia.

Una vez atravesadas estas escenificaciones de la comunicación precisamos intentar otros lugares desde los cuales pensarla. Buscamos otras formas de vivir el pensamiento sobre la comunicación y por tanto, a la comunicación. De allí el pasaje realizado hacia su etimología, espacio en el que encontramos una constelación de palabras: comunidad, común, comunión, intercambio; todas ellas orientadas a esquivar la dimensión instrumental, al menos en principio, y a interrogar la dimensión humana de la comunicación.

Claro que, no entendemos a la dimensión humana como un universal. Pues, lo humano, dice Michel Serres (2004) “cambia tan a menudo, y tanto, que siempre excede lo que se dice de él. ¿Qué queda, para el habitante contemporáneo de la metrópolis, del *homo sapiens* descrito por los paleontólogos?” (p.337). Aquello que se define como lo humano varía a través del tiempo y adquiere sentido en cada fragmento que se observa y que, según el pensador francés, es sólo una parte de un gran relato que es el de la historia de la

humanidad. De esta manera, al detenernos en diferentes tradiciones teóricas y concepciones de la comunicación, estamos operando un recorte que busca comprender el sentido de lo humano en la comunicación o, mejor aún, que intenta pensar a qué proyecto de humanidad está ligada la comunicación en cada definición propuesta. Podemos decir que toda vez que se privilegia la adaptación, la unificación, el orden, la regulación, lo instrumental; que se inventan técnicas, tecnologías, sistemas y estrategias para garantizar, potenciar, persuadir, manipular, influenciar, atacar, dar en el blanco se le confiere a la comunicación un sentido mortífero, tóxico y entonces sólo le queda la tarea de nombrar y configurar esa manera de estar en el mundo: monólogo sordo e infinito de circulación de información, trivialización de la existencia, ausencia de experiencia.

Sin embargo, la etimología insiste. Allí donde nace la palabra comunicación emerge también la pregunta por la posibilidad de la experiencia de la comunidad, de lo común; formas de pensar salidas ante el proyecto humano vigente que se materializa en el mito del *homo communicans* y que nos arroja a un estar comunicados perpetuo e inevitable.

Mito que encuentra eco también en las configuraciones o sobreimpresiones que adquiere lo común y la comunidad en las sociedades contemporáneas y que, siguiendo a Pál Pelbart (2009), nos ubica en un espacio en el que la lógica productivista prevaleciente establece formas de vida que confiscan lo común y de esta manera le permiten al mito su permanencia.

Claro que la etimología es, como dijimos antes, *el pseudo origen, un señuelo*; no se trata de una afirmación universal ni estática, ella nos habla de los cambios e inversiones en los sentidos y en las instituciones que nombra una palabra.

La etimología, *sus inversiones, sus paradojas*. La palabra comunicación nombra así a la comunidad, lo común, la comunión y al intercambio en sus múltiples manifestaciones, cerca del don, de la amistad, del estar-con, de la mutualidad. Como paradoja contiene fundamentos esencialistas y tendencias asimiladoras de lo singular que invalidan la posibilidad de la comunicación. Como inversión la confunde con la difusión (la técnica), con la proliferación de la palabra, con la transmisión, con la idea de consensos unificadores, con el medio que la haría posible o con la existencia de un estar comunicados indefectiblemente.

Inversiones y paradojas, algunas de las cuales, pueden relevarse en la ampliación que sufrió el uso del vocablo *comunicar* y *comunicación* en la lengua francesa:

En el siglo XVIII (...) los usos que significan globalmente ‘participar’, ‘compartir’, pasan progresivamente a un segundo plano para ceder el primer lugar a los usos centrados

alrededor de ‘transmitir’. Del círculo se pasa al segmento. Trenes, teléfonos, periódicos, radio y televisión se convierten sucesivamente en ‘medios de comunicación’, es decir, medios para pasar de A a B. Este sentido de *transmisión* es el que predomina en todas las acepciones francesas contemporáneas. (Winkin,1994,pp.12-13)

Por su parte, el término inglés manifestó este sentido a partir del siglo XIX, momento a partir del cual comienza a “designar a las industrias de la prensa, el cine, la radio y la televisión” (p.13). Esta distinción que puede observarse hasta nuestros días aparece presentada en la lengua española bajo la denominación medios de comunicación en una entrada independiente del vocablo *comunicación*. En el *Diccionario de uso del español* de María Moliner (2007) encontramos que los usos del vocablo comunicar y comunicación se han ampliado; así como las entradas vinculadas a la familia etimológica, a saber: comunicabilidad, comunicable, comunicacional, comunicado, comunicador, comunicante, comunicatividad, comunicativo, comunicatorio, comunicología y comunicólogo (pp.737-738). Una de las características de esta presencia está dada por la insistencia en la construcción de objetos y sujetos particulares (comunicado, comunicador, comunicología, comunicólogo), pero también por la acentuación de una propiedad, una cualidad (comunicabilidad, comunicable, comunicativo, etc.). De esta manera la comunicación adquiere un nuevo estatuto: es acción, objeto, sujeto, dominio de saber, experticia, capacidad y condición de posibilidad. Este acento puesto en las derivaciones puede leerse como el dominio de una concepción comunicacional que, bajo la construcción de un catálogo propio, logró extenderse.

Resta ahora pensar figuras de la comunicación que apunten a visibilizar o suspender los sentidos jerarquizados que dicen y establecen nuestras maneras de estar hoy en el mundo y que hemos intentado balizar en este capítulo.

Con todo, deberemos estar atentos a las encrucijadas y los riesgos, no siempre evidentes, a los que nos reenvían los vocablos común, comunión, comunidad; pues si en ellos se configura una comunicación como experiencia posible, una aspiración a vivir-juntos; también allí nacen formas esencialistas tendientes a solidificar identidades que se multiplican y bajo cuyos signos nos asociamos para decir un nombre que nos unifica y a partir del cual quedamos petrificados. De allí la necesidad de pensar figuras para ensayar otras formas de la comunicación, pero además “porque la naturaleza en la que se encierra a los hombres con el pretexto de eternizarlos no es más que un uso, y es justamente ese uso,

por más difundido que esté, el que los hombres necesitan dominar y transformar”
(Barthes,2003a,p.253).

Referencias bibliográficas

Barthes, R. (2003a). *Mitologías*. México: Siglo XXI.

(2003b). *Cómo vivir juntos. Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

(2004). *Lo Neutro*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Benveniste, É. (1983). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus.

Breton, Ph. (2000). *La utopía de la comunicación*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Castaños Alés, E. (2000). *Los orígenes del arte cibernético en España: el seminario de Generación Automática de Formas Plásticas del Centro de Cálculo de la Universidad de Madrid:(1968-1973)*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0g3j5>

Corominas, J. (1987). *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana* (3ª ed.). Madrid: Gredos.

De Fleur, M.L. y Ball-Rockeach, S. (1986). *Teorías de la comunicación de masas*. Barcelona: Paidós.

Ernout, A. y Meillet, A. (1979). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots* (5ª ed.). Paris: Editions Kincksieck.

Esposito, R. (2012). Nada en común. En *Communitas: origen y destino de la comunidad* (pp.21-49). Buenos Aires: Amorrortu.

Fuentes Navarro, R. (1992). El estudio de la comunicación desde una perspectiva sociocultural en América Latina. *Diálogos de la Comunicación*, (32), 1-8.

(2008). Bibliografías, biblionomías, bibliometrías: los libros fundamentales en el estudio de la comunicación. *Nueva Época*, (10), 15-53.

Gómez de Silva, G. (1998). *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española* (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.

Larrañaga, N. y Saintout, F. (2003). Cap. II. Mirada crítica de la comunicación en América Latina. En Saintout, F. (Ed.), *Abrir la comunicación. Tradición y movimiento en el*

- campo académico* (pp.29-48). Buenos Aires: Ediciones de Periodismo y Comunicación.
- Le Breton, D. (2006). *El silencio. Aproximaciones* (2ª ed.). Madrid: Ed. Sequitur.
- Léon-Dufour, X. (1965). *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder.
- López P., R. (1998). Crítica de la teoría de la Información: Integración y fragmentación en el estudio de la comunicación. *Cinta Moebio*, (3), 24-30.
- MacBride, S. y otros (1993). *Un solo mundo, voces múltiples. Comunicación e información en nuestro tiempo* (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Mangone, C. (2016). El campo de la Comunicación y Cultura en Argentina y en América Latina, desplazamientos teóricos, intervenciones políticas, polémicas académicas y problemáticas laborales. Programa del curso de posgrado dictado en la UNSL.
- Mata, C. (1985). Nociones para pensar la comunicación y la cultura masiva. En *Curso de Especialización Educación para la comunicación* (pp.1-16). Buenos Aires: La Crujía.
- Mattelart, A. (1995). *La invención de la comunicación*. Barcelona: Bosch Casa Editora.
- (2003). *La comunicación-mundo. Historia de las ideas y las estrategias* (2ª ed.). México: Siglo XXI.
- Mattelart, A. y Mattelart, M. (1997). *Historia de las teorías de la comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Moliner, M. (2007). *Diccionario de uso del español*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo.
- Nancy, J.L. (2000). Del estar-en-común. En *La comunidad inoperante* (pp.137-159). Santiago de Chile: Universidad ARCIS.
- Pál Pelbart, P. (2009). La vida (en) común. En *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad* (pp.21-66). Buenos Aires: Tinta Limón.
- Pasquali, A. (1990). *Comprender la comunicación* (4ª ed.). Caracas: Monte Avila Editores.
- Rees, M. (1987). *Warren Weaver*. Recuperado de: <http://www.nasonline.org/search.html?q=Warren+Weaver&submit.x=0&submit.y=0>

- Rubira G., R., Puebla, B. y Carrillo, E. (2013). La comunicología: viejos compromisos, ciencia tradicional y perspectiva crítica. *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, (16), 149-169.
- Schmucler, H. (1997). *Memoria de la comunicación*. Buenos Aires: Biblos.
- (2013). *De biografías y bibliografías*. Conferencia pronunciada el 19 de abril de 2013 en la Universidad Nacional de San Luis cuando se le otorgó el Grado Académico Doctor Honoris Causa, San Luis. S/e.
- Serres, M. (2004). Hombre y tiempo: de la evolución creadora al creador de la evolución. *Areté. Revista de Filosofía*, XVI (2), 333-348.
- Sfez, L. (2007). *La comunicación*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Shannon, C. y Weaver, W. (1964). *The mathematical theory of communication*. Recuperado de: <http://www.magmamater.cl/MatheComm.pdf>
- Simón, G. (2010). *Las semiologías de Roland Barthes*. Córdoba: Alción Editora.
- Vaan de, M. (2008). *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Boston: Brill Academic Publishers.
- Watzlawick, P., Beavin, J. H. y Jackson, D. (1971). *Teoría de la comunicación humana. Interacciones, patologías y paradojas*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Weaver, W. (1984). La matemática de la comunicación. En Smith, A. (Comp.), *Comunicación y Cultura I. La teoría de la comunicación humana* (pp. 33-46). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Wiener, N. (1988). *Cibernética y sociedad* (3ª ed.). Buenos Aires: Sudamericana.
- Williams, R. (2008). *Palabras claves. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Winkin, I. (Ed.). (1994). *La nueva comunicación* (4ª ed.). Barcelona: Kairós.
- Wolf, M. (1987). *La investigación de la comunicación de masas*. Barcelona: Paidós.
- Woodcock, G. (1995). La dictadura del reloj. En Baigorria, O. (Comp.), *Con el sudor de tu frente. Argumentos para la sociedad del ocio* (pp.33-38). Buenos Aires: La marca.

Capítulo II

Fragmento y figura

Venimos de estudiar algunas concepciones de la comunicación y con ello nociones que oscilan entre la retroalimentación y la transmisión, entre el ruido y la redundancia, entre la comunidad y lo común, etc.; cada una de las cuales retrata el proyecto humano al cual se liga. Por ello, consideramos que la comunicación no puede pensarse alejada de la idea de humanidad con la que se enlaza, ni puede desconocer su carácter histórico y contingente. Las definiciones y formas de vivir la comunicación se construyen y cambian junto-con el sentido conferido a lo humano; esto significa que ante cada proyecto de humanidad tropezamos con un imaginario comunicacional. Intentar un inventario de las configuraciones y concepciones de la comunicación nos llevaría a recorrer la historia del hombre; sin embargo, ha sido necesario establecer una delimitación que nos permita mostrar el carácter variable de la comunicación humana y las formas cambiantes de concebir las relaciones, esto es, los modos de existir y vivir-con-otros.

Es con la intención de pensar esta dimensión de la comunicación que recortamos fragmentos de discursos que digan formas diferentes de vivir. Buscamos analizar gestos mínimos de eso que perdura o cambia; fragmentos de una comunicación que se adapta al proyecto humano jerarquizado; fragmentos que problematizan la ideología comunicacional que se materializa en el mito del *homo communicans*; fragmentos que sugieren la posibilidad de una experiencia, la metamorfosis de una comunicación no prevista o la reinvención de una manera de vivir no adaptada a un prototipo.

Esta búsqueda orientada a pensar formas de la comunicación en la sociedad contemporánea precisa una perspectiva teórica desde la cual abordarlas y una operatoria que lo viabilice, para ello recuperamos la propuesta barthesiana en torno a las nociones de fragmento y figura.

II.a- Fragmento

*“El fragmento es un aguafiestas, algo discontinuo,
que instala una especie de pulverización
de frases, imágenes, pensamientos,
pero ninguna ‘cuaja’ definitivamente”*
(Roland Barthes)

En el marco del pensamiento estructuralista es posible sostener que el sujeto no existe fuera del lenguaje³¹ y este último se caracteriza por su “fijeza”. Ante el carácter totalizador que define al lenguaje se sitúa al sujeto como sucesión de estados discontinuos. Por ello Barthes (2003b), al leer a Klossowski, dice:

conviene romper la fijeza del lenguaje y acercarnos a nuestro discontinuo fundamental (‘no vivimos sino discontinuamente’). Lo fragmentario del discurso (...) es por cierto lenguaje, es un falso discontinuo –o un discontinuo impuro, atenuado. Pero, al menos, es la menor concesión que estamos obligados a hacer a la fijeza del lenguaje. (pp.63-64)

En esta tensión entre el lenguaje como estructura de unidades continuas y “nuestro discontinuo fundamental”, ubicamos la pregunta por las formas que permiten limitar o desbaratar el carácter estructurante del lenguaje.

Esta preocupación, presente a lo largo de la obra de Barthes, le permitió trabajar diferentes espacios y operaciones de ruptura. Entre ellas, el fragmento ocupó un lugar destacado. Al leer sus textos advertimos, tal como sugiere Simón (2010) que: “En Barthes el fragmento es una elección teórica y estético-retórica, es una política de escritura que rompe definitivamente con la aspiración de un sentido ‘todo’ (‘totalidad es totalitarismo’, decían los filósofos de Frankfurt), único, acabado, final” (p.113).

Recordamos que en algunos casos se trata de textos que fueron escritos bajo la forma del fragmento, entre ellos podemos mencionar a: *Fragmentos de un discurso amoroso*, *Barthes por Barthes*, *Diario de duelo*; en otros se trata de las notas que preparó para sus cursos y seminarios en el Collège de France y en la École des Hautes Études en Sciences

³¹ Señala Barthes (2003b): “el ser humano es absolutamente consustancial al lenguaje. El lenguaje no es una especie de instrumento, de apéndice, que el hombre tenga ‘además’, para poder comunicarse con su vecino (...). No se trata de ningún modo de eso. En realidad es el lenguaje el que hace al sujeto humano, el hombre no existe fuera del lenguaje que lo constituye” (p.175).

Sociales y que en el registro de su proyecto de enseñanza dan cuenta de su interés por formas discursivas que escapan al poder y la sujeción, en este último caso nos referimos a: *Cómo vivir juntos, Lo Neutro, La preparación de la novela y El discurso amoroso*.

Al inaugurar su cátedra en el Collège de France sostenía:

lo que puede resultar opresivo en una enseñanza no es finalmente el saber o la cultura que vehiculiza, sino las formas discursivas a través de las que se lo propone. Ya que esta enseñanza tiene por objeto –como he tratado de sugerirlo– el discurso tomado en la fatalidad de su poder, el método no puede realmente referirse más que a los medios apropiados para desbaratar, desprenderse o por lo menos aligerar dicho poder. (1998,p.146)

En esa tarea por limitar el poder que atraviesa todo discurso y toda forma discursiva, advirtió que la fragmentación, en la escritura; y la digresión, en la exposición, son operaciones no opresivas que tienden a atenuar la fijeza del lenguaje.

Entendemos que la propuesta de Barthes en torno al fragmento permite pensar, en un mismo movimiento, diversos aspectos relativos a:

- el método (“sostener” sin imponer),
- su potencialidad como lógica de pensamiento, lectura y escritura, en tanto posibilita lo discontinuo, rehúye a la totalización e impide el sentido único y
- su vinculación con la noción de figura, ya que condensa y pulveriza (es punto de partida).

En este punto nos interesa plantear el tema del método, ya que las operaciones y formas a que dan lugar comportan una ideología³². Claro que, tal como señala Simón (2010) al referirse al método en la semiología: “No se trata de un método heurístico que se proponga producir desciframientos o plantear resultados. El método no puede referirse más que al propio lenguaje ‘en cuanto lucha por desbaratar todo discurso *consolidado*” (p.111). E insiste leyendo a Barthes: “el método privilegiado es la fragmentación como lógica y el fragmento como práctica de escritura” (Simón, 2010, p. 112). Por consiguiente, esta disposición por el fragmento constituiría una contra-ideología de la forma, en tanto: “está

³² Para pensar la relación entre forma e ideología extrapolamos la propuesta formulada por Barthes en torno a la figura de la respuesta. Dice Barthes (2004): “Sin embargo, es evidente que lo que sigue a una pregunta (respuesta), o a una proposición (réplica) es una forma de discurso, un elemento estructural (‘logema’), comentable fuera de todo contenido y, como toda forma, compromete una ‘ideología’, una sumisión del sujeto a conformidades sociales, y, por ende, a anticonformismos” (p.161).

implicado el hecho de que el fragmento rompe lo que yo llamaría el recubrimiento de la salsa, la disertación, el discurso que se constituye con la idea de dar un sentido final a lo que se dice” (Barthes, 2005b, pp.180-181).

Como manera de pensar y trabajar el lenguaje, el fragmento busca por un lado, no resultar opresivo y por otro lado, no cerrar ni clausurar el sentido. En diálogo con este último punto es que insistimos en el señalamiento que realiza Barthes (2005b): “El fragmento es un aguafiestas, algo discontinuo, que instala una especie de pulverización de frases, de imágenes, pensamientos, pero ninguna ‘cuaja’ definitivamente” (p.181). Por lo tanto, elegir el fragmento es realizar un ejercicio que consiste en producir un movimiento de asociación y no de alineación y ordenamiento. Esto impide que el fragmento quede petrificado, que adquiera un valor en un sistema dado, esquivando así el sentido *total*. Podemos decir entonces que el fragmento, como forma condensada, es móvil y la potencia que posee está dada por su insistencia en lo que abre y por la ausencia de final.

Insistencia que puede comprenderse a partir de su carácter discontinuo, pues el fragmento, dirá Simón (2010), “es lo discontinuo, es lo que acompaña o es acompañado por el sujeto fragmentado” (p.113). Así entendido, el fragmento permite pensar las variaciones continuas que, como el sujeto fragmentado, muestra ritmos, fuerzas e intensidades; a la vez que se constituye en un modo de problematizar la continuidad, el conjunto y la totalidad.

El fragmento es entonces búsqueda de comienzos, habla lo discontinuo, permite ver al sujeto fragmentado y se constituye en una posición ante la fuerza de todo querer-asir. Es, en síntesis, una operación que lucha por asumir una responsabilidad de la forma, desprendida de la sujeción y por ello cerca de la comunicación como posibilidad de sostener sin imponer.

No olvidemos que la sujeción aparece como una forma excesiva de integración, ligada al querer-asir. Dice Barthes (2003b):

Todo discurso (tiene la) idea implícita o inconsciente de apuntar al otro (a los otros) como blanco, es decir, como objeto poseíble (...) (Lo cual) implica ya la puesta en funcionamiento de fuerzas, de intensidades, de duraciones, que concurren en operaciones de sujeción mediante la palabra. (p.232)

Por ello, precisamos un procedimiento que nos permita mostrar, asumiendo una responsabilidad de la forma, versiones sobre la comunicación. Así, cada fragmento compone una escena que dice la comunicación pero que no la cierra ni le otorga un sentido final.

II.b- Figura

“Una figura es como un espacio sagrado
alrededor de una imagen, de una palabra”

(Roland Barthes)

Con Saussure (2003) las nociones de sintagma y paradigma se convirtieron en las fuerzas que posibilitan la diferencia y el reconocimiento del valor y la significación. Transitar en este sistema implica asumir el conjunto de elementos que, en presencia y/o en ausencia, se suceden en forma continua, sin separación ni contingencias. Por su parte, el fragmento produce la discontinuidad y desplaza el valor que construye el sintagma. En este punto introducimos la noción de figura, a la vez fragmento de discurso y lugar al cual es posible llegar a partir de los fragmentos. Dice Barthes (2011): “La figura no es el elemento de una estructura, es una *fuga* de estructura: las figuras no tienen sintagma natural, estatutario, normal. Son *elementos aislados*, que pueden ser soportados por mil tipos de sintagmas, formar ciclos en número indeterminado” (p.258). Las figuras son por ello un expediente abierto, un *topos*, un lugar, un tema que muestra una versión, de una tema más general. Explica Barthes (2002) que la palabra figura:

no debe entenderse en sentido retórico, sino más bien en sentido gimnástico o coreográfico; en suma, en el sentido griego: *schema* no es el “esquema”; es, de una manera mucho más viva, el gesto del cuerpo sorprendido en acción, y no contemplado en reposo: el cuerpo de los atletas, de los oradores, de las estatuas: lo que es posible inmovilizar del cuerpo tenso. (p.13)

Pero es preciso señalar que es en el acto de lectura o escucha que los fragmentos de discurso pueden ser recortados, toda vez que:

el sujeto lector (o escuchador) reconoce en el flujo discursivo algo que *ya* ha visto, leído, escuchado, sentido, vivido (o que cree haber visto, leído, escuchado, sentido, vivido). La figura procede del acto de lectura y este acto es una *acomodación* (curvatura del cristalino) de reconocimiento. El ojo normal no se acomoda respecto al infinito; nos acomodamos respecto a lugares finitos del texto, nos curvamos. (Barthes, 2011,p. 56)

El acto de lectura o escucha se constituye en el punto de partida que da lugar a la figura. Entre las metáforas que Barthes (2011) menciona para dar cuenta de dicha noción encontramos la de *rutina*: “La figura es una *rutina* (una ruta pequeña que siempre tomamos, un fragmento prediseñado de un programa informático). Se trata, pues, de un discurso basado en el *reconocimiento: anagnórisis, agnitio*” (p.253). De allí la idea de la figura como fragmento de *déjà-vu*, es decir, como esa imagen, escena o cuadro que hemos visto u oído y podemos reconocer porque se repite. Reconocimiento y recurrencia, son entonces dos de los rasgos que permiten, en Barthes, pensar la figura.

Sin embargo, esta idea del reconocimiento a que da lugar la recurrencia no debe entenderse como la posibilidad de una figura estática, acabada, total o exhaustiva. Por el contrario: “las figuras son actualizables como signos tomados de una reserva en función de las necesidades que marcan las circunstancias” (Barthes, 2011,p.322). El pensador francés vuelve sobre el tema del reconocimiento en diferentes momentos, tanto para referirse al instante en que es posible reconocer y recortar una figura, cuanto para explicar el momento en que se la expone y esta estalla. En *Cómo vivir juntos* hace alusión al principio de no-exhaustividad que caracteriza la exposición de cada figura y piensa a cada oyente/lector como un jugador: “Se plantean casillas = una tópica (grilla de lugares). A cada uno le corresponde llenarlas; juego de varios: rompecabezas” (2003b, p.190). Lo que posibilita un trabajo en torno a estos fragmentos de discurso que son las figuras, no es la de realizar una tarea instructiva, sino la de ofrecer *un campo de reconocimiento*. Las figuras proceden así por efecto, repercuten a lo largo de la vida de un sujeto:

sólo son parásitos de un hecho, que a su vez suele ser ínfimo, aleatorio. En cada uno de esos incidentes, el sujeto rebusca en la despensa (¿el tesoro?) figuras (...). Cada figura estalla, vibra sola como una nota sin melodía, o se repite hasta la saciedad, como el motivo de una música que planea. (Barthes, 2011,p.594)

En síntesis, tomamos los siguientes rasgos de la noción de figura para hacerla funcionar en nuestra tesis:

- a) como fragmento de discurso, como recorte delimitable que procede del acto de lectura y está basado en el reconocimiento y la recurrencia,
- b) como elemento aislado, actualizable y no exhaustivo y
- c) como *topos*, como un lugar que muestra una versión de un tema más general.

II.b.1- El matiz

Asociada a la noción de figura encontramos la de matiz, noción que Barthes trabaja en sus seminarios *Lo Neutro* y *La preparación de la novela*, ambos dictados en el Collège de France durante los últimos tres años de su vida.

Para Barthes, el matiz alude a lo particular, a la diferencia, dice: “verdadero lujo desplazado del lenguaje; en griego=*diaphorá*, palabra nietzscheana” (2004,p.56). Es a partir de esta alusión a la lengua griega que Simón (2010) escribe:

Diaphorá es un sustantivo femenino de la lengua griega que significa ‘diferencia’, y que Barthes traduce como ‘matiz’ (...) Siguiendo el camino de la etimología, encontramos que el adjetivo *diáforos* depara un matiz, valga la palabra: significa ‘diferente’, ‘desemejante’ y también ‘importante’. El género neutro *to diáforon* puede traducirse tanto por ‘diferencia’ como también por lo que importa. (p.124)

La referencia a la “Diaforología”³³ como ciencia de los matices que encontramos en Barthes, es uno de los aspectos en los que Gabriela Simón (2010) avanza en su libro *Las semiologías de Roland Barthes*. Allí plantea que:

En Barthes, el ‘matiz’ y ‘lo neutro’ tienen en común con la *différance* en Derrida, el funcionar como una estrategia cuya deriva está articulada como una multiplicidad irreductible y generadora, que no reconoce los límites del sistema lingüístico, sino que se disemina por todas las experiencias, desmontando la autoridad vigilante del logocentrismo, (discurso de la doxa, la ciencia, la política, la publicidad, en Barthes) en un movimiento inacabado que, al decir de Roberto Ferro (1995), ‘no se asigna ningún comienzo absoluto y que, en sus maniobras de *desvío*, de retraso, de diferimiento, supone la imposibilidad de cualquier tipo de horizonte de clausura’. (p.115)

Podemos decir entonces que el matiz no sólo afina y genera sentidos, además trabaja en neutro³⁴: “es uno de los instrumentos lingüísticos de la no arrogancia, de la no-

³³ Para especificar el sentido dado al término diaforología tomamos lo esbozado en una nota aclaratoria de *La preparación de la novela*: “*Diaforología*: neologismo constituido a partir del griego *diaphorá* (‘lo que distingue una cosa de otra’) y del sufijo *-logía* (‘teoría, discurso’) para designar una ciencia de los matices y de los matices que Barthes evoca especialmente en el ‘Journal d’Urt’ (21 de julio de 1977), publicado en ‘*Délibération*’” (2005a,p.87).

³⁴ Entendemos acá lo Neutro tal como lo plantea Barthes (2004): “llamo lo Neutro a todo aquello que desbarata el paradigma” (p.51). A su vez, “diferencia esto que él entiende por Neutro, de lo que propone la *doxa*: pues ‘en toda la *doxa*, lo Neutro tiene mala prensa: las imágenes de lo Neutro son despectivas’. Y cada una de esas imágenes está encerrada en un ‘mal’ adjetivo: ingrato, huidizo, afelpado, flácido, indiferente, vil” (citado por Simón, 2010,p.119). Así, para el semiólogo lo Neutro es lo que permite desbaratar el paradigma. Allí donde

intolerancia” (Barthes,2004, p.186); multiplicidad sin cierre; un resplandor que juega entre la diferencia y lo semejante; como “aprendizaje de las sutilezas” muestra versiones diferentes de un mismo tema y no permite la reducción ni la clausura; desmonta “la autoridad del logocentrismo” y como diferencia “está incesantemente en contraste, en lucha, con lo que lo rodea, lo oprime, aquello de lo que busca distinguirse mediante un salto vital” (p.89). El matiz se transforma en una fuerza intensa y sutil, ilumina lo particular, deja una marca y se desvanece “entre el ser y el ‘poco’” (p.186).

El matiz se constituye además en un deseo, deseo de “una gran ‘pedagogía’, en la clase, del matiz: el matiz es uno de los instrumentos lingüísticos de la no-arrogancia, de la no-intolerancia: necesidad cívica de enseñar los matices” (Barthes, 2004,p.186) y propone, como ejercicio, pensar redes de palabras, “palabras próximas” que al confrontarse permitan afinar el sentido y mostrar, a la vez, lo parecido y lo diferente, lo que Barthes llama “el precio de lo ‘poco’” (p.186).

Pretendemos, en este trabajo, pensar nuestras figuras desde la fuerza, la sutileza y la multiplicidad que abre el matiz. Como propone Barthes, podemos “pasear cada figura” por una red de lecturas para relevar “palabras próximas”, advertir matices o un matiz toda vez que ello sea posible. En pocas palabras, es la práctica del matiz como “operador de distinción” la que nos lleva a considerar diferentes versiones de un mismo tema.

II.c- Para un repertorio de las figuras

Dice Barthes (2011): “Para constituir las figuras hace falta, ni más ni menos esta guía: el sentimiento amoroso” (p.589). Nuestra guía para llevar adelante la tarea será: la comunicación.

Saussure habla de oposición entre dos términos, Barthes propone otra lógica, una en la cual “Lo Neutro no es pues el tercer término –el grado cero– de una oposición a la vez semántica y conflictiva: *es un eslabón distinto de la cadena infinita del lenguaje*” (1997,p.143). Esta propuesta que despliega en el curso homónimo a partir de rasgos y figuras de lo neutro y de lo anti-neutro puede ser leída, siguiendo a Graciela Speranza (2005), como un deseo que busca “la suspensión de los discursos contestatarios, las oposiciones apremiantes, las demandas de posición, la violencia del conflicto”(p.2), una “aspiración ética y, por lo tanto, una forma de enfrentarse a la invasión del mundo, a los emplazamientos para elegir, definirse, identificarse, y una reivindicación del derecho a decir ‘no sé’, no como escapismo sino como respuesta responsable” (p.3), pues Lo Neutro “no quiere persuadir de una posición, de una identidad, no tiene retórica”. Para ampliar este punto remitimos a la lectura de Roland Barthes que, en torno a la noción de paradigma y a lo neutro (como operación por desbaratarlo), propone Gabriela Simón en *Las Semiologías de Roland Barthes* (2010).

Se recupera en este punto el procedimiento de la tónica propuesto por Roland Barthes (2004) y que implica: “una grilla en cuya superficie se pasea un tema”, esta asociación “no se realiza a partir de una grilla de palabras, sino a través de una red de lecturas” (p.53). Es por esto que planteamos una tónica en torno a la comunicación en tanto ésta condensa un sentido específico que se disemina a través de distintas imágenes que son las figuras. Las figuras se interrumpen y pasan de unas a otras a causa de cualquier circunstancia permitiendo, en relación con el tema de la comunicación en general, advertir esos fragmentos de discurso que se recortan, tal como hemos mencionado anteriormente, en función de aquello que, como *episodio de lenguaje*, resulta reconocible.

En este sentido algo centellea y viene a nosotros en el instante de lectura pues, como señala Barthes (2011), la figura “se descubre a la velocidad de una frase y con la forma de esta” (p.255). Agregamos que la figura no se detiene en la frase, ni en la palabra que la sostiene y que permite nombrarla, la figura es el punto de partida “como si se estableciera una cabeza de puente: luego, que cada uno se disperse en el campo, su campo. Principio asumido de no exhaustividad: crear un espacio proyectivo, sin ley del sintagma” (Barthes,2004,p.55).

Nos proponemos entonces abrir el tópico de la comunicación, pasearlo por una red de lecturas y coleccionar figuras que, como fragmentos, nos permitan pensar detalles, avizorar matices y eludir todo intento de llegar a una idea unificada y final de comunicación.

II.c.1- Sobre la presentación de las figuras

Siguiendo el procedimiento barthesiano, cada una de nuestras figuras aparece presentada bajo un nombre. Barthes (2011) recuerda que: “la figura es un episodio de *lenguaje* (y en modo alguno un episodio biográfico, un episodio de novela)”. Un “episodio *nombrable* (cada figura se puede subsumir en un nombre)” (p.315).

Nombrar las figuras es pronunciar algo que resuena en nosotros, es buscar y elegir qué hacer regresar del lenguaje adquirido. Cada nombre es entonces una aproximación a lo que queremos decir, una tarea que consiste en esperar y acechar la palabra. Claro que para ello fue necesario rodear los fragmentos, detenernos, acudir al silencio, sentir las palabras atrapadas “en la punta de la lengua” (Quignard, 2006). Las que lograron despertar son las que, impacientes, dicen nuestras figuras.

En cuanto al orden en que presentamos las figuras en este trabajo éste expresa el itinerario de lectura, de escritura y de sentidos que hemos construido.

Al interior del despliegue de cada figura se distingue con un recuadro el fragmento delimitado para su análisis. En algunas figuras podrá encontrarse más de un fragmento, a veces de un mismo autor, lo que provoca a mostrar diferentes versiones de una misma figura.

Hacia el final del desarrollo de cada figura, separada por tres asteriscos, proponemos una reflexión o síntesis a modo de cierre. Un cierre que no tiene la pretensión de agotar el sentido ni el límite de cada fragmento, ni de cada figura.

* * *

Dijimos recién que cada una de nuestras figuras aparece presentada bajo un nombre. Permítasenos una digresión (y no tanto) en torno al *nombre*. Allí donde la cultura cree que éste es instrumento de fijación, de detención, de identificación, de definición, Quignard nos recuerda que “el lenguaje no nos pertenece” y por lo tanto no nos ha sido dado el poder de detenerlo. Es desde el horizonte que abre Quignard que damos un nombre a cada una de nuestras figuras, sin pretensiones de fijación ni de definición, más bien se trata de direcciones móviles, de posibilidades. Recordemos entonces el relato del escritor francés.

Pascal Quignard (2006) en su relato *El nombre en la punta de la lengua* cuenta que hubo un tiempo en el que no había escritura, sólo palabras sonoras, voz. Por ello, pronunciar las palabras implicaba recordarlas sin un registro escritural, hablar daba lugar a una experiencia de la memoria que consistía en no olvidar lo que se pretendía preservar para que regresara. Sin embargo, hablar tiene un costo y los personajes de este relato lo conocen.

Quignard narra la historia de Colbrune y Jeûne, dos artesanos enamorados cuyo lazo se inicia con una petición de amor que requiere una prueba. Colbrune debe bordar un cinturón historiado idéntico al de Jeûne, ella lo intentará sin victoria hasta que, una noche, un hombre llamado Heidebic de Hel toque a su puerta y le ofrezca lo que ella precisa a cambio de una promesa. Al cabo de un año, cuando él regrese, ella deberá recordar y pronunciar su nombre; si lo ha olvidado tendrá que partir con él y dejar atrás a Jeûne. Con el cinturón historiado Colbrune es desposada y vive feliz junto a Jeûne hasta que advierte que el nombre de su benefactor ha desaparecido y la tristeza la invade. El nombre que debía recordar ha quedado atrapado en su garganta y vive sin nacer en la punta de la lengua,

siempre a punto de llegar. Jeûne no comprende la pena de Colbrune hasta que ella revela su secreto. Para recuperar el nombre olvidado Jeûne emprende un viaje, será necesario ingresar al inframundo, rescatarlo con astucia y retenerlo a lo largo del camino; un acto que realizará en tres oportunidades. Sólo la posibilidad de decir Heidebic de Hel hará que Colbrune permanezca a su lado, precisa no olvidar, dominar y recobrar lo que descansa en la punta de la lengua. Finalmente, Jeûne regresa de su tercer viaje con él, lo transmite a Colbrune y cuando llega el momento de pronunciarlo, ella lo nombra y entonces el mundo se tiñe de oscuridad. El benefactor parte abatido, Colbrune y Jeûne permanecen unidos, el mundo se vuelve oscuro y perdura en tinieblas; bajo la luz de una candela rezan para disipar la oscuridad. Con el tiempo tienen hijos y nietos y al morir dejan: “una mesa; una candela; un hilo; una roldana para sacar este hilo de la lana de los animales; una rueca para rebobinarlo; y mi voz para decirlos” (Quignard, 2006,p.38).

Olvidar, recordar, enmudecer, recuperar, retener, hablar son las formas que tienen las palabras para decirnos que el lenguaje que hemos adquirido no nos pertenece. Enmudecemos para encontrar la palabra deseada, nos incomoda en la garganta, yace agazapada en la punta de la lengua, balbuceamos una tras otra en el afán de hacerla nacer, al final una llega y al pronunciarla algo parece porque “Todos los que hablan apagan la luz” (p.36).

II.d- Nuestra biblioteca

Dijimos que el procedimiento de la tónica requiere de un conjunto de textos, una biblioteca que concebimos como el corpus y que “se conforma a partir de la lectura –uno es lo que lee no lo que escribe: desmoronamiento del auto-grafo–; uno consume la Biblioteca como cuerpo de letras, como *corpus* de un sujeto” (Rosa, 2004, p.18). Recordamos aquí que para la delimitación de nuestra biblioteca optamos por dos órdenes: el orden del lenguaje teórico y el orden del lenguaje literario.

II.d.1- El orden del lenguaje teórico

Este orden surge de reconocer el proceso de institucionalización de un campo de estudios que, a partir de un conjunto de procedimientos, establece el orden de lo decible,

define una especialidad y delimita prácticas y saberes. Este funcionamiento puede ser pensado a partir del análisis foucaultiano (1991) en lo que concierne a la relación discurso-formación de objetos: “el discurso es otra cosa distinta del lugar al que vienen a depositarse y superponerse, como en una simple superficie de inscripción, unos objetos instaurados de antemano” (p. 69). Esto supone que el discurso, entendido como práctica, forma los objetos y los sujetos de los que habla, engendra dominios de saber-poder cuyos efectos tienden al disciplinamiento y al control de cuerpos, prácticas y procesos.

En este marco la noción de disciplina, en el sentido foucaultiano, cobra relevancia. Simón (2010) señala que Michel Foucault piensa la relación saber-poder “a partir de las ‘disciplinas científicas’ entendidas como dogmatización y fijación del sentido, evitando el desplazamiento que es su razón de ser, su modalidad nómada de existencia” (p.110). Y continúa:

En Foucault encontramos al menos dos alcances del término ‘disciplina’. Uno en el orden del saber: se trata de una forma discursiva de control de la producción de nuevos discursos. Otro en el orden del poder: el conjunto de técnicas por medio de las cuales se ejerce el poder y que tienen por objetivo y resultado la singularización de los individuos. Su objeto son los cuerpos y su objetivo su normalización. Este segundo alcance está desarrollado sobre todo en *Vigilar y Castigar* (1989). (...) En *El orden del discurso*, Foucault expone los procedimientos de control y delimitación de los discursos. La disciplina es una de las formas internas de este control, es decir, una forma discursiva de delimitación de lo discursivo. (p.110)

Importa, para nuestro trabajo, destacar los efectos y procedimientos que marcan la relación entre saber-poder y disciplina y que opera en un ámbito institucional específico:

una disciplina se define por un ámbito de objetos, un conjunto de métodos, un corpus de proposiciones consideradas verdaderas, un juego de reglas y de definiciones, de técnicas y de instrumentos (...). Para que haya disciplina es necesario que haya posibilidad de formular, de formular indefinidamente nuevas proposiciones. La disciplina determina las condiciones que debe cumplir una proposición determinada para entrar en el campo de lo verdadero: no sólo establece de qué objetos se debe hablar, qué instrumentos hay que utilizar sino también en qué horizonte teórico se debe inscribir (...). La disciplina es un principio de control de la producción del discurso. (Foucault, 2002, pp. 33-38)

De esta manera, la disciplina se constituye en un procedimiento de control cuya función restrictiva y coactiva recae sobre la producción de discursos. Se trata, en síntesis, de

reconocer que el conjunto de textos considerados canónicos al interior del campo de estudios de la comunicación y que ubicamos en este orden, delimitan y establecen un conjunto de proposiciones consideradas válidas que forman, como parte de la eficacia discursiva, un conjunto de objetos y unas subjetividades particulares, en este caso, atinentes a la comunicación.

A su vez, incluimos aquí otros textos que nos permiten ampliar y discutir las formulaciones que han configurado las ideas dominantes de comunicación.

Recordamos que la demarcación se construye a partir del eje de interés y que está dado por la dimensión humana de la comunicación, por ello no se consideran las propuestas teóricas cuyo eje de análisis está centrado especialmente en las industrias culturales, en los medios y en las diversas problemáticas y niveles de abordaje que posibilitan. Aspecto que resulta sugestivo, ya que según Mattelart (1995): “[en materia de medios] la naturaleza de este campo de conocimientos académicos y de actividades industriales ha resultado embriagadora” (p.15). Importa aquí destacar las consecuencias de un análisis restringido a este medio:

al que, por turno, se le asigna el papel de demiurgo, de *deus ex machina* o de chivo expiatorio, con frecuencia hace caso omiso de la creciente complejidad cultural de nuestras sociedades. Da a entender que todo acontece en este espacio de alta visibilidad, cuando los grandes retos del nuevo modo de comunicación no se deciden necesariamente allí. (pp.15-16)

* * *

Consideramos pertinente en este punto hacer una aclaración. Hablamos de lenguaje teórico haciendo referencia al lenguaje que podría llamarse también, “científico”, “disciplinar” o “académico” más allá de las diferencias y matices que encierra cada denominación. Hemos elegido, entre todas estas posibilidades, hablar de un orden del lenguaje teórico o de discurso teórico toda vez que entendemos que la denominación escogida contiene a las otras. Tomamos la noción de teoría en relación con la noción de discurso que nos proporciona Barthes, pues entendemos es la más adecuada para traducir nuestro trabajo. Señala Barthes: “*Teoría* quiere decir descripción, producción pluricientífica, discurso responsable, que dirige su mirada hacia el perfil infinito de un problema y acepta ponerse a sí mismo en duda como discurso de la cientificidad” (2003c, pp. 83-84).

Presentamos a continuación el corpus teórico propuesto y los fragmentos delimitados que analizamos en el Capítulo III:

TEXTOS	FRAGMENTOS
<p>Barthes, R. (2003b). <i>Cómo vivir juntos. Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos</i>. Buenos Aires: Siglo XXI.</p>	<p>“Sabemos que en etología, en los grupos de animales más compactos, menos individualizados (bancos, bandas), las especies aparentemente más gregarias regulan, sin embargo, la distancia ínter-individual: es la distancia crítica. Sin duda, el problema más importante del Vivir-Juntos: encontrar y regular la distancia crítica, más allá o más acá de la cual se produce una crisis” (p.188).</p>
<p>Breton, Ph. (2000). <i>La utopía de la comunicación</i>. Buenos Aires: Nueva Visión.</p>	<p>“El espacio social también se ha transformado por las posibilidades que se abren para participar de lo que podríamos denominar la <i>continuidad comunicativa</i>. Hoy sabemos que se dedica mucho tiempo a los diversos medios de comunicación. En teoría, un individuo no puede <i>nunca dejar de comunicarse</i>, desde la mañana hasta la noche, si queremos establecer un rango categorial que vaya de escuchar la radio por la mañana, leer el diario, participar en ‘foros electrónicos’ del otro lado del mundo, vivir en un entorno en el que la radio ocupa permanentemente buena parte del espacio sonoro, pasar el día frente a la pantalla de la computadora, que ahora también difunde la televisión. Si a esto le agregamos que es totalmente concebible que todas las relaciones que mantenemos con los otros puedan ser administradas a la manera de comunicaciones funcionales (con objetivos y técnicas), entonces estamos en presencia de un fenómeno de ‘continuidad comunicativa’ que implica todo el tiempo al individuo (sin duda, hasta en sus sueños nocturnos)” (pp.157-158).</p>
<p>Gruss, L. (2010) <i>El silencio. Lo invisible en la vida y el arte</i>. Buenos Aires: Capital Intelectual.</p>	<p>“La conexión multiplicada hace creer a muchos que ahora vivimos en un estado de comunidad estrecha, infalible y definitiva. Sienten que las distancias han sido barridas para siempre gracias al zumbido insistente del equipo recargable y a un tiempo veloz que desintegra la geografía. ¿Pero estamos realmente más cerca entre nosotros? Es más, ¿la distancia en general debería ser evitada?” (p. 22).</p>

<p>Hall, E. (2003) <i>La dimensión oculta</i> (21ª ed.). México: Siglo XXI.</p>	<p>“Es propio de los animales, entre ellos el hombre, el comportamiento que llamamos territorial, que entraña la aplicación de los sentidos para distinguir entre un espacio o distancia y otro. La distancia específica escogida depende de la transacción: la relación de los individuos interoperantes, cómo siente y qué hacen” (p.154).</p>
<p>Larrosa, J. (2005). Una lengua para la conversación. En Larrosa, J. y Skilar, C.(Coord.), <i>Entre pedagogía y literatura</i>. Buenos Aires: Miño y Dávila.</p>	<p>“La sección universitaria del así llamado ‘espacio educativo europeo’ (inseparable de un espacio universitario casi totalmente mundializado) se está configurando como una enorme red de comunicación entre investigadores, expertos, profesionales, especialistas, estudiante y profesores. Constantemente se constituyen grupos de trabajo, redes temáticas, núcleos nacionales e internacionales de investigación y de docencia. La información circula, las personas viajan, el dinero abunda, las publicaciones se multiplican. Proliferan los encuentros de todo tipo y, con ellos, las oportunidades para el intercambio, para la discusión, para el debate, para el diálogo. Por todas partes se fomenta la comunicación. (...) La pregunta es: ¿en qué lengua? Y también: ¿puede ser <i>esa</i> lengua <i>nuestra</i> lengua?” (p.25).</p>
<p>Le Breton, D. (2006) <i>El silencio. Aproximaciones</i>. (2ª ed.). Madrid: Ed. Sequitur.</p>	<p>“El único silencio que conoce la utopía de la comunicación es el de la avería, el del fallo de la máquina, el de la interrupción de la transmisión. Este silencio es más una suspensión de la técnica que la afloración de un mundo interior. El silencio se convierte entonces en un vestigio arqueológico, algo así como un resto todavía no asimilado. Anacrónico en su manifestación, produce malestar y un deseo inmediato de yugularlo, como si de un intruso se tratara. Señala el esfuerzo para que el hombre acceda al fin a la gloriosa categoría de <i>homo communicans</i>” (p.1).</p>
<p>Pál Pelbart, P. (2009) <i>Filosofías de la deserción: nihilismo, locura y comunidad</i>. Buenos Aires: Tinta Limón.</p>	<p>“Hoy vivimos una crisis de lo “común”. Las formas que antes parecían garantizarles a los hombres un contorno común, que le aseguraban al lazo social alguna consistencia, perdieron su pregnancia y entraron definitivamente en colapso, desde la llamada esfera pública hasta los modos de asociación consagrados: comunitarios, nacionales, ideológicos, partidarios, sindicales. Deambulamos entre espectros de lo común: los medios, la escenificación política, los consensos económicos legitimados, pero también las recaídas en lo étnico o en la religión, la invocación civilizadora basada en el pánico, la militarización de la existencia para defender la ‘vida’ supuestamente ‘común’; o, más precisamente, para defender una forma-de-vida llamada ‘común’. No obstante, sabemos bien que esta ‘vida’, o esta ‘forma-de-vida’, no es realmente ‘común’” (p.21).</p>

<p>Pasquali, A. (1990) <i>Comprender la comunicación</i> (4ª ed.). Caracas: Monte Avila Editores.</p>	<p>“La relación de comunicación soberana y por excelencia es el diálogo; no el pseudo-diálogo (...) el verdadero diálogo <i>inter pares</i>, en plena libertad, sin pre-varicaciones ocultas o evidentes ni argumentos prohibidos, entre interlocutores no programados para respuestas estandarizadas, dispuestos a alcanzar dialécticamente una verdad superior a la de sus respectivos puntos de vista iniciales y en condiciones públicas o privadas elegidas sin coacciones” (p.48).</p>
	<p>“El ser comunicado ya no procura hacer del otro un accidente propio, plagiarlo y adherírsele, ni conserva la distinción del otro para supeditarlo y convertirlo en efecto por él determinado. Entre la supresión de toda distancia (tesis de la inherencia) y el guardar sus distancias del sometido (antítesis de la causalidad), la Comunicación establece la síntesis de la <i>reciprocidad</i>; una tensión equilibrada entre dos polos que sintetizan el intento de adhesión y de distanciamiento en <i>armonía de contrarios</i>. La difícil Comunicación humana descansa justamente en esto: en la conservación de una <i>fácilmente degradable</i> tensión armónica entre el sí y el otro” (pp.116-117).</p>
<p>Todorov, T. (2011) <i>Vivir solos juntos</i>. Barcelona: Galaxia Gutenberg.</p>	<p>“Durante un breve instante se suspenden las hostilidades y los egoísmos, deja de oírse el ruido de las armas y en el repentino silencio que se instaura las personas reconocen su común humanidad más allá de los océanos y los territorios” (p. 65).</p>

Los fragmentos teóricos que siguen a continuación corresponden al Epílogo:

TEXTO	FRAGMENTOS
<p>Schmucler, H. (2013). <i>De biografías y bibliografías</i>. Conferencia pronunciada el 19 de abril de 2013 en la Universidad Nacional de San Luis cuando se le otorgó el Grado Académico Doctor Honoris Causa, San Luis. S/e.</p>	<p>“Nunca hemos hablado tanto de comunicación. Nunca hemos estado tan en contacto. Y nunca (tal vez nunca), por lo menos desde nuestra experiencia civilizatoria, hemos estado más solos. Si algún drama hoy podría significar el mal de nuestro mundo es la infinita soledad en que estamos en medio de muchedumbres que se agitan con celulares, con sistemas múltiples de redes, donde se genera la ilusión de tener ‘amigos’ (no hace falta que diga a qué aludo), de estar en permanente vínculo con el otro” (p.8).</p>

<p>Serres, M. (2013). <i>Pulgarcita</i>. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.</p>	<p>“Ustedes se burlan de las redes sociales y de nuestro nuevo uso de la palabra ‘amigo’. ¿Alguna vez lograron reunir grupos tan considerables que su número se acerque al de los humanos? ¿No es prudente acercarse a los otros de manera virtual para herirlos menos, en primer lugar? Ustedes deben de temer, sin duda, que a partir de estas tentativas aparezcan nuevas formas políticas que barran a las precedentes, ¿obsoletas?</p> <p>Obsoletas, en efecto, y tan virtuales como las mías, sigue diciendo Pulgarcita, de repente animada: ejército, nación, iglesia, pueblo, clase, proletariado, familia, mercado... ésas son abstracciones, que vuelan por encima de las cabezas como fetiches de cartón. ¿Encarnadas, dicen ustedes? Por cierto, responde, sólo que esa carne humana, lejos de vivir, debía sufrir y morir. Esas pertenencias sanguinarias exigían que cada uno hiciera el sacrificio de su vida: mártires suplicados, mujeres lapidadas, herejes quemados vivos, presuntas brujas inmoladas en hogueras, hasta aquí en cuanto a las iglesias y el derecho; soldados desconocidos alineados de a miles en los cementerios militares, sobre los cuales a veces se inclinan, compungidos, algunos dignatarios, largas listas de nombres en los monumentos a los muertos –en la guerra de 1914-1918, casi todo el campesinado–, hasta aquí en cuanto a la patria; campos de exterminio y gulags, esto por la teoría loca de las ‘razas’ y la lucha de clases; en cuanto a la familia, alberga la mayoría de los crímenes, una mujer muere por día a causa del maltrato del marido o del amante; y en cuanto al mercado: más de un tercio de los humanos padece el hambre –muere un Pulgarcito por minuto– mientras los opulentos hacen dieta. En la sociedad del espectáculo de ustedes, incluso la asistencia sólo crece con el número de cadáveres exhibidos; sus relatos, con los crímenes relatados, puesto que, para ustedes, una buena noticia no es una noticia. Desde hace unos cien años, contamos estos muertos de todo tipo de a cientos de millones.</p> <p>A esas pertenencias nombradas por virtualidades abstractas, cuyos libros de historia cantan gloria sangrante, a esos falsos dioses devoradores de víctimas infinitas, prefiero nuestra virtualidad inmanente que, al igual que Europa, no exige la muerte de nadie. Ya no queremos coagular nuestras asambleas con sangre. Lo virtual, al menos, evita ese aspecto carnal. No construir un colectivo sobre la masacre de otro y la suya propia; ahí está nuestro futuro de vida frente a su historia y sus políticas de muerte.</p> <p>Así, hablaba Pulgarcita, viva” (p.74-76).</p>
--	---

II.d.2- El orden del lenguaje literario

El orden del lenguaje literario encuentra sus argumentos en dos aspectos: uno, el predominio que tuvo la literatura en la constitución de mitos fundadores en el campo de la

comunicación (Breton, 2000); el otro, la concepción barthesiana de la literatura como *mathesis* (Barthes, 1998).

En cuanto al primero de ellos, está vinculado al reconocimiento del lugar que ocupó la literatura en los inicios de la tradición teórica comunicacional. Si bien se trató de una literatura en particular, la de ciencia ficción, que se desarrolló desde los años cuarenta en estrecha coincidencia con los trabajos de matemáticos e ingenieros, interesa destacar tal como sostiene Breton (2000) que: “cumplió un papel esencial en el fomento de la comunicación como valor constitutivo de la ‘modernidad’” (p.114). Esta “influencia”, como la llama Breton, se dio de dos maneras:

En tanto textos portadores de ideas, sus escritos alimentaron la cultura y el imaginario social. Pero existe otra vía, poco conocida, del poder que tienen en la sociedad: la atracción que ejercen en los ingenieros y creadores, especialmente en el campo de las nuevas tecnologías. El universo de sentido y las representaciones sociales que los inventores de objetos técnicos que pueblan nuestra vida cotidiana se formaron fueron ampliamente alimentados por los temas más importantes de la ciencia ficción.

Como la divulgación científica, la ciencia ficción es una gran mezcladora de hechos y de su eventual alcance práctico. En efecto, no se trata de otra cosa que de la escenificación concreta de lo que sería una sociedad en la que las técnicas de comunicación ocuparan un lugar central. (p.114)

De ello se desprende que algunos de los escritos literarios contribuyeron a configurar imaginarios y representaciones en torno a la comunicación con énfasis en sus dimensiones técnica y tecnológica. Entendemos que delimitar a la literatura como uno de nuestros órdenes nos permite responder, o mejor aún, desnaturalizar el mito de origen desde uno de los lugares en que fue gestado.

En cuanto al segundo de nuestros argumentos, tiene que ver con pensar la literatura como espacio de saber. En términos de Barthes (2005b) diremos que la literatura es una *mathesis*, esto es: “un campo completo del saber. Pone en escena, a través de textos muy diversos todos los saberes del mundo en un momento dado. Es evidente que no es un saber científico, aunque esté articulado con los códigos científicos de diferentes épocas” (p.204).

Pero no se trata sólo de los saberes que la literatura despliega, sino de cómo trabaja con ellos, pues “no fija ni fetichiza a ninguno; les otorga un lugar indirecto, y este indirecto es precioso” (p.124). De modo que, dice Barthes (1998):

Por un lado, permite designar unos saberes posibles –insospechados, incumplidos: la literatura trabaja en los intersticios de la ciencia, siempre retrasada o adelantada con respecto a ella, semejante a la piedra de Bolonia, que irradia por la noche lo que ha almacenado durante el día, y mediante este fulgor indirecto ilumina al nuevo día que llega. La ciencia es basta, la vida es sutil, y para corregir esta distancia es que nos interesa la literatura. Por otro lado, el saber que ella moviliza jamás es ni completo ni final; la literatura no dice que sepa algo, sino que sabe *de* algo, o mejor aún: que ella les sabe algo, que les sabe mucho sobre los hombres. (pp.124-125)

Todo esto nos lleva a situar a la comunicación como parte de los saberes de la literatura. Se trata, en definitiva, de proponer a la literatura como uno de los espacios desde donde pensar nuestro tópico (la comunicación); un espacio que consideramos productivo y dinámico, ya que no fija ni establece a ningún saber como completo ni final.

A continuación presentamos el corpus literario y los fragmentos propuestos para llevar adelante este trabajo:

TEXTO	FRAGMENTOS
<p>Andruetto, M. T. (2013) <i>Lengua madre</i> (4ª ed.). Buenos Aires: Mondadori.</p>	<p>“Sostenido por palabras inscriptas por su abuela en unos papeles, por palabras celosamente guardadas por la madre durante años, el trío de mujeres del que ella forma parte se encuentra finalmente, y ella –<i>la única que está en el mundo para saberlo</i>– descubre y sostiene –letra por letra– con refinada conciencia, la estremecedora belleza de la vida” (p.227).</p>
<p>Arguedas, J. M. (2004) <i>Los ríos profundos</i>. Buenos Aires: Losada.</p>	<p>“Pero supe respetar la decisión de mi padre, y esperé, contemplándolo todo, fijándolo en la memoria. En esos días de confusión y desasosiego, recordaba el canto que me dedicaron las mujeres, en el último ayllu donde residí, como refugio, mientras mi padre vagaba perseguido. Huyendo de parientes crueles pedí misericordia a un ayllu que sembraba maíz en la más pequeña y alegre quebrada que he conocido. Espinos de flores ardientes y el canto de las torcazas iluminaban los maizales. Los jefes de familia y las señoras, las mamakunas de la comunidad, me protegieron y me infundieron la impagable ternura en que vivo. (...)</p>

	<p>Las mujeres cantaban el jarahui de la despedida: ¡Ay warmallay warma ¡No te olvides, [mi pequeño, yuyayhunkim, yuyayhunkim! no te olvides! Jhatun yurak' ork'o Cerro blanco, kutiykachimunki; hazlo volver; abrapi puquio, pampapi puquio agua de la montaña, [manantial de la pampa yank'atak' yakuyananman. que nunca muera de sed" (pp.70-71).</p>
<p>Claudel, Ph (2010) <i>La nieta del Señor Linh</i>. Barcelona: Salamandra.</p>	<p>“– Qué injusta es la vida a veces, ¿verdad? –le dice el señor Bark. El anciano no responde, pero sigue sonriendo. Luego, como empujado por una necesidad que no puede controlar, empieza a canturrear: <i>La mañana siempre vuelve...</i> Canta la canción en la lengua de su país, que tiene una musicalidad frágil, sincopada y un poco sorda: <i>siempre vuelve con su luz,</i> <i>siempre hay un nuevo día...</i> El señor Bark lo escucha. La cadencia lo subyuga. (...) El señor Linh y el señor Bark se ven todos los días. Si hace buen tiempo se quedan en la calle, sentados en el banco. Cuando llueve, van al café y el señor Bark pide la extraña bebida, que toman agarrando la taza con las dos manos. El anciano espera el momento de reunirse con su amigo desde que se levanta. En su fuero interno lo llama su ‘amigo’, porque lo es. El hombre gordo se ha convertido en su amigo, aunque el señor Linh no habla su lengua, aunque no la comprende, aunque la única palabra que conoce es ‘buenos días’. Eso es lo de menos. Después de todo, el hombre gordo tampoco sabe más que una palabra del idioma del señor Linh, y es la misma” (pp.57-60).</p>
<p>De Luca, E. (2006). <i>Tras la huella de Nives. En el Himalaya con una alpinista</i>. Madrid: Siruela.</p>	<p>“No es un juego, traemos nuestro amor con nosotros hasta aquí arriba, y eso da valor o produce miedo cuando los pasos se separan, Romano va a su ritmo imposible y nos dirigimos hacia la cima separados, con dos soledades. Después, en lo alto, volvemos a reunirnos, vuelve a anudarse con una fuerza espantosa el amor, aprieta con tanta intensidad, en un abrazo que ni siquiera los anoraks de alta montaña consiguen separar. Y el descenso es cosa de dos, cercanos, juntos hasta la próxima ascensión” (pp.60-61).</p> <p>“A él le había tocado Albania. No hablaba de la guerra, yo no le preguntaba, jamás he sabido preguntar. Los hombres son animales dotados de palabra, pero se transmiten sus experiencias mejor con el silencio” (p.117).</p>

<p>Di Benedetto, A. (2007) <i>El silenciero</i> (4ª ed.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.</p>	<p>“¿Lo sabes, lo has pensado?... La noche fue silencio. Precedió el silencio a la Creación. Silencio era lo increado y nosotros los creados venimos del silencio. (...) Alguien pide: ‘Que pueda yo recuperar la paz de las antiguas noches...’. Y se le concede un silencio vasto, serenísimo, sin bordes. (El precio es su vida.)” (p.136).</p>
<p>Lispector, C. (2011). Una amistad sincera. En <i>La legión extranjera</i> (pp.97-100). Buenos Aires: Corregidor.</p>	<p>“Después de la charla, nos sentíamos tan contentos como si nos hubiésemos regalado a nosotros mismos” (p.97).</p> <p>“Mi soledad, a la vuelta de dichos encuentros, era grande y árida. Llegué a leer libros apenas para poder hablar de ellos. Pero una amistad sincera quería la sinceridad más pura. En búsqueda de ésta, empezaba a sentirme vacío. Nuestros encuentros eran cada vez más decepcionantes. Mi sincera pobreza se revelaba de a poco. También él, yo sabía, había llegado al impasse de sí mismo. (...) Si al menos pudiéramos hacernos favores uno al otro. Pero ni había oportunidad ni creíamos en pruebas de una amistad que no las necesitaba. Lo más que podíamos hacer era lo que hacíamos: saber que éramos amigos” (pp.97-98).</p> <p>“Con el pretexto de unas vacaciones con mi familia nos separamos. Incluso él también se iba a Piauí. Un apretón de manos conmovido fue nuestro adiós en el aeropuerto. Sabíamos que no nos íbamos a ver más, salvo por casualidad. Más que eso: que no queríamos volver a vernos. Y sabíamos también que éramos amigos. Amigos sinceros” (p.100).</p>
<p>Sacomanno, G. (2011) <i>Un maestro</i> (2ª ed.). Buenos Aires: Planeta.</p>	<p>“Comimos en esa penumbra, en una atmósfera fantasmal, casi sin vernos. Empezaron a contar historias de cuando contrabandeaban animales burlando a la gendarmería. Las voces bajas, monótonas, los silencios. Cada tanto, en una pausa, entra otra voz, como entra un instrumento en un concierto. Una mano sale de las sombras, tiende un mate. Uno no ve quién se lo alcanza: sólo el mate. Mucho se habla, y la historia que se cuenta, a veces es la misma, se repite de maneras distintas. La misma historia siempre, pero vista de la perspectiva de distintos personajes. Al terminar su relato, el narrador decía: ‘Así hablaban los antiguos’. Me di cuenta de que ese era un momento pedagógico de mantenimiento de la memoria” (p.190).</p>

<p>Tantanian, A. (2007). Una anatomía de la sombra. En <i>Cine quirúrgico. Una anatomía de la sombra. El Orfeo. Ispahan. Los Mansos</i> (pp. 61-71). Buenos Aires: Losada</p>	<p>“Aprender a morir. Renunciar a la carne y al deseo. Olvidar la belleza de su cuerpo aquella noche, olvidar el gemido y el sudor. Olvidar la luz y la verdad. Hundirse, dejar al alma escapar para que otro cuerpo busque” (p.65).</p>
	<p>“Y aquí estoy. Arrancada de entre los muertos. Otra vez aquí. Y nadie puede verme. Nadie puede oirme. Ni yo misma. Por eso grito” (p.69).</p>

La distinción entre estos dos órdenes (teórico y literario) no pretende construir una clasificación de textos en términos de géneros. Se trata de diferenciar lugares de enunciación y de analizar las posibilidades que cada uno de los órdenes despliega. Así abordar ambos órdenes permite demarcar las construcciones en torno al tópico de la comunicación que cada uno viabiliza.

Mientras el orden del lenguaje teórico establece en qué horizonte de sentido se inscribe a la comunicación bajo la determinación social que la define y a partir de la cual delimita un saber sobre la comunicación; el orden del lenguaje literario se resiste a hegemonizar un sentido de comunicación, en tanto el lenguaje en la literatura permite subvertir lo dado, es decir, los conceptos y las concepciones naturalizadas de nuestra cultura.

Referencias bibliográficas

- Andruetto, M. T. (2013). *Lengua madre* (4ª ed.). Buenos Aires: Mondadori.
- Arguedas, J. M. (2004). *Los ríos profundos*. Buenos Aires: Losada.
- Barthes, R. (1997). *Barthes por Barthes* (2ª ed.). Caracas: Monte Avila Editores.
- (1998). *El placer del texto y Lección inaugural* (10ª ed.). México: Siglo XXI.
- (2002). *Fragmentos de un discurso amoroso*. México: Siglo XXI.
- (2003b). *Cómo vivir juntos. Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2003c). Encuentro con Roland Barthes. En *Variaciones sobre la escritura* (pp.173-182). Buenos Aires: Paidós.
- (2004). *Lo Neutro*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2005a). *La preparación de la novela*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2005b). *El grano de la voz. Entrevistas 1962-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2011). *El discurso amoroso*. Madrid: Paidós.
- Breton, Ph. (2000). *La utopía de la comunicación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Claudel, P. (2010). *La nieta del Señor Linh*. Barcelona: Salamandra.
- De Luca, E. (2006). *Tras la huella de Nives. En el Himalaya con una alpinista*. Madrid: Siruela.
- Di Benedetto, A. (2007). *El silenciero* (4ª ed.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Foucault, M. (1991). *La Arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI.
- (2002). *El orden del discurso* (2ª ed.). Barcelona: Tusquets
- Gruss, L. (2010). *El silencio. Lo invisible en la vida y el arte*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Hall, E. T. (2003). *La dimensión oculta* (21ª ed.). México: Siglo XXI.

- Larrosa, J. (2005). Una lengua para la conversación. En Larrosa, J. y Skilar, C. (Coord.), *Entre pedagogía y literatura* (pp.25-39). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Le Breton, D. (2006). *El silencio. Aproximaciones* (2ª ed.). Madrid: Ed. Sequitur.
- Lispector, C. (2011). Una amistad sincera. En *La legión extranjera* (pp.97-100). Buenos Aires: Corregidor.
- Mattelart, A. (1995). *La invención de la comunicación*. Barcelona: Bosch Casa Editorial.
- Pál Pelbart, P. (2009). *Filosofías de la deserción: nihilismo, locura y comunidad*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Pasquali, A. (1990). *Comprender la comunicación* (4ª ed.). Caracas: Monte Avila Editores.
- Quignard, P. (2006). *El nombre en la punta de la lengua*. Madrid: Arena Libros.
- Rosa, N. (2004). Prólogo. En Barthes, R. *Lo Neutro* (pp.13-35). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Saccomanno, G. (2011). *Un maestro* (2ª ed.). Buenos Aires: Planeta.
- Saussure, F. (2003). *Curso de Lingüística General* (30ª ed.). Buenos Aires: Losada.
- Schmucler, H. (1997). *Memoria de la comunicación*. Buenos Aires: Biblos.
- (2013). *De biografías y bibliografías*. Conferencia pronunciada el 19 de abril de 2013 en la Universidad Nacional de San Luis cuando se le otorgó el Grado Académico Doctor Honoris Causa, San Luis. S/e.
- Serrres, M. (2013). *Pulgarcita*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Simón, G. (2010). *Las semiologías de Roland Barthes*. Córdoba: Alción Editora.
- (2016). Diaforologías. El matiz, un aprendizaje de la sutileza. *Revista Barda*,(3), 5-12.
- Speranza, G. (2005). Elogio de la delicadeza. *Otra parte. Revista de Letras y Artes*, (5). Recuperado de: <http://www.revistaotraparte.com/n%C2%BA-5-oto%C3%B1o-2005/elocio-de-la-delicadeza>
- Tantanian, A. (2007). Una anatomía de la sombra. En *Cine quirúrgico. Una anatomía de la sombra. El Orfeo. Ispahan. Los Mansos* (pp. 61-71). Buenos Aires: Losada.
- Todorov, T. (2011). *Vivir solos juntos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Capítulo III

Figuras de la comunicación

Escenas teóricas

El recorrido propuesto en este capítulo busca pensar cada fragmento de nuestra biblioteca teórica como una apertura para analizar dimensiones, posicionamientos y concepciones que coexisten en el campo de estudios de la comunicación y que contribuyen a configurarlo.

Cada fragmento es entonces una invitación y cada figura es una manera de decir la comunicación, de mostrarla. No se trata de simplificar visiones, ni de enunciarlas como “deseables” o “indeseables”, “optimistas” o “pesimistas” para usar palabras de Schmucler. De lo que se trata es de considerar lo que interrogan o ponen en escena al desplegar, a su vez, los matices. Ello indica que tampoco una figura es, en sí misma, un idea acabada, sino que en su propio funcionamiento y exposición puede reenviar tanto a la ideología comunicacional actual y describir al *homo communicans*, sus formas de encuentro, cuanto visibilizar sus paradojas o intentar abrir la posibilidad de una experiencia.

Cercanía, Distancia, Diálogo, Otro, Común y Silencio son las figuras a las que nuestros recortes de texto han dado forma.

III.a- Cercanía y Distancia

Cercanía y distancia constituyen dos figuras independientes; sin embargo, hemos optado por presentarlas de manera conjunta a fin de hacer dialogar las versiones que cada una de ellas despliega sobre sí y, en el mismo movimiento, sobre la otra.

Para comenzar el recorrido, tomamos un fragmento del libro *El silencio. Lo invisible en la vida y el arte* de Luis Gruss (2010), libro en el que el autor busca “situar mejor el lugar del silencio en la vida humana” (p.14) y para cuya tarea recurre al arte, al lenguaje y a las poéticas de Oriente. Allí escribe:

“La conexión multiplicada hace creer a muchos que ahora vivimos en un estado de comunidad estrecha, infalible y definitiva. Sienten que las distancias han sido barridas para siempre gracias al zumbido insistente del equipo recargable y a un tiempo veloz que desintegra la geografía. ¿Pero estamos realmente más cerca entre nosotros? Es más, ¿la distancia en general debería ser evitada?”

(Gruss, 2010, p. 22)

En el escrito delimitado, Gruss caracteriza la manera en que viven nuestras sociedades: “vivimos en un estado de comunidad estrecha, infalible y definitiva” y busca exponer sus consecuencias. La conexión que propician los dispositivos tecnológicos confunde al hombre que asocia “zumbido insistente del equipo recargable” con ausencia de distancias. Así queda configurada la tríada conexión, comunidad y cercanía que impide reconocer lo que ha sido anulado: la geografía. Al desintegrarse la geografía, los sentidos atribuidos a la distancia y la cercanía son desplazados, invertidos.

La primera de las preguntas formulada por el autor, “¿Pero estamos realmente más cerca entre nosotros?”, problematiza la cercanía y marca la tensión de un esquema que se configura en un pasaje: el que va de los encuentros demarcados por coordenadas espacio-temporales compartidas, a los encuentros que surgen a partir de la existencia de dispositivos tecnológicos y que no precisan una geografía. De allí que el interrogante pueda ser leído como una aproximación a la noción de cercanía entendida como puesta en crisis de las formas de encuentro tal como las conocíamos.

La segunda de las preguntas baliza la figura de la distancia. En este caso alude a una distancia particular, la que surge como consecuencia de la separación física. Cuando hay geografía, distancia es el antónimo de cercanía, conlleva la ausencia. Sin embargo, la idea de distancia así entendida queda suprimida en el imaginario de una comunidad estrecha configurada desde las posibilidades que habilita la tecnología, allí no hay separación. De este fragmento, inferimos como efectos de sentido de la conexión: la supresión de la distancia y el no reconocimiento de la ausencia. Por ello la pregunta de Gruss: “¿la distancia en general debería ser evitada?”

Distancia, cercanía, ausencia, geografía y conexión ponen en juego un imaginario actual, muestran las paradojas de nuestro tiempo y configuran diferentes formas de vivir con otros. A continuación intentamos delinear algunos de sus sentidos.

III.a.1- Geografía: ¿desintegración o reconfiguración?

Desde Gruss la geografía, el lugar habitado por los sujetos, ha sido desintegrada. Pervive la ausencia y la conexión confunde al hombre. Desde otras posiciones, como por ejemplo aquellas que se focalizan en torno a la mediatización como proceso social, cultural y tecnológico –por ejemplo los trabajos de María Cristina Mata (1999) y Eliseo Verón (2001)– la geografía no desaparece, sino que se reconfigura.

En este punto precisamos recuperar la noción de sociedades mediatizadas, en tanto esta se constituye en una de las nociones recurrentes para pensar la relación entre los procesos de mediatización y la configuración de las formas de encuentro entre los sujetos. En diálogo con esta idea, recurrimos a Verón (2001):

Las sociedades posindustriales son sociedades en vías de *mediatización*. Es decir: sociedades donde las prácticas sociales (las modalidades de funcionamiento institucional, los mecanismos de toma de decisiones, los hábitos de consumo, los comportamientos más o menos ritualizados, etc.) se transforman *por el hecho* de que existen medios. El proceso de mediatización no progresa al mismo ritmo en los diferentes sectores del funcionamiento social (...) La mediatización opera a través de mecanismos diferentes según los sectores de la práctica social que afecta y produce en cada sector efectos diferentes. (p.41-42)

En esta línea se considera que los diferentes espacios de lo social y lo cultural (instituciones, prácticas, etc.) se estructuran en vinculación con la presencia de los medios,

lo que produce una modificación³⁵ en la configuración de las prácticas sociales y de los registros significantes como parte del proceso de mediatización que integran.

Por su parte, Mata (1999) reconoce que la cultura mediática (noción que presenta como equivalente a la expresión mediatización de la sociedad) no sólo da cuenta de la insuficiencia del concepto de cultura masiva para comprender y explicar los fenómenos actuales, sino que considera que esta habla de “un nuevo modo en el diseño de las interacciones, una nueva forma de estructuración de las prácticas sociales, marcada por la **existencia**³⁶ de los medios” (p.84). A su vez, Mata plantea que es “el proceso colectivo de producción de significados (...) el que se ha rediseñado a partir de la existencia de las tecnologías y medios de producción y transmisión de información” (p.84), pero subraya que dicha transformación no debe entenderse como un proceso uniforme.

Decimos entonces que, desde estas perspectivas, las sociedades actuales nombradas como mediatizadas se caracterizan por la existencia de las tecnologías y los medios y su carácter transformador de la trama social, así como por la reelaboración de los procesos de producción de significados que hacen posible, según Mata, la comprensión, la comunicación, la reproducción y la transformación de un orden social.

Por otro lado, Gabriel Aranzueque (2010) insiste en la necesidad de reconocer la modificación en la dimensión experiencial e intersubjetiva que propician, especialmente, la telefonía móvil y los dispositivos portátiles. A partir de allí describe los procesos en términos de sujeción y movilidad y sostiene que mientras los esquemas que prevalecían en el pasado suponen la sujeción de un sujeto en un espacio-tiempo determinado, los nuevos dispositivos “tienen la virtud de cortocircuitar las pautas de interacción estatuidas, poniendo en evidencia la endeblez e inconsistencia de los códigos admitidos” (p.13). De esta manera, los parámetros espacio-temporales adquieren movilidad y lo distante y lo ausente se incorporan como parte de las mediaciones que se suceden:

³⁵ A los fines de comprender qué implica la transformación de determinadas prácticas nos detenemos en un análisis que realiza Verón (2001) en el campo de lo político. Para explicar el proceso de mediatización y su incidencia en la práctica política el autor escribe: “En su relación con el sistema político, la pantalla chica deviene el lugar por excelencia de producción de acontecimientos que tocan al aparato del Estado, a su gestión, y más particularmente a uno de los mecanismos de base del funcionamiento de la democracia, los procesos electorales: ese lugar donde se construye el lazo entre el ciudadano y la ciudad. (...) En cada práctica discursiva, la mediatización ha implicado la incorporación progresiva de nuevos registros significantes” (p.42-43). Por lo tanto, el alcance de las modificaciones que el proceso de mediatización opera incluye desde modalidades y mecanismos de funcionamiento institucional, códigos, registros y pautas culturales, hasta procesos de producción y reconocimiento significantes. Claro que tal proceso no resulta homogéneo ni es homologable a los diferentes campos de los que se trate.

³⁶ Negrita de la autora.

a través de un crecimiento reticular que sólo parece obedecer a su propio desarrollo y que tiende no a la eterna recurrencia de lo ya presente, sino a la incorporación y apropiación diferenciales de lo distante, de aquello que en su ausencia está llamando a alterar cualquier armazón conceptual prefijado. (p.11)

En síntesis y siguiendo estos planteos³⁷, lo que la presencia de los dispositivos tecnológicos (Aranzueque) y de los medios (Verón y Mata) prometen son nuevas formas de encuentro, otra matriz como escenario para el desarrollo de la dimensión experiencial que garantiza, junto al crecimiento en el flujo de contactos, la presencia de lo ausente. Así, la técnica habilita una geografía de la distancia que propicia una experiencia de la cercanía en el orden de lo mediado tecnológicamente; a la vez que, en términos de Aranzueque, trastoca las pautas de interacción prefiguradas y normalizadas en exceso.

Resta pensar si estas perspectivas instauran la mediatización como matriz universal que prefigura nuestro presente. En relación con ello diremos que la presencia de los dispositivos, el ensamble de redes, la circulación de información y la multiplicación de conexiones son innegables. Sin embargo, considerar que “el mundo deja de ser un todo ordenado de presencias materiales siempre disponibles y utilizables para dejarse leer a través de la metáfora de la trama, de una urdimbre o ensamblaje de redes intercomunicadas que se solapan y entrecruzan” (Aranzueque, 2010, p.15) no anula la pregunta formulada por Gruss. Por el contrario, es en el marco de estos planteos que adquiere importancia. Reescribimos el interrogante: ¿estamos, pese a los dispositivos, a la movilidad y a la ruptura de las pautas de interacción instituidas, más cerca entre nosotros?

III.a.2- Cercanía

Nos preguntamos qué define a la cercanía: ¿es la presencia física, la coexistencia de sujetos en un espacio geográfico compartido la que garantiza la experiencia de la cercanía y la hace cierta, irrefutable? o ¿es definida desde un imaginario actual que, al suprimir la idea de distancia y trastocar el sentido de la ausencia, permite decir: “vivimos en un estado de comunidad estrecha, infalible y definitiva”? En diálogo con cada uno de estos

³⁷ Las nociones de medio, dispositivos tecnológicos y técnica importan en este trabajo dado que permiten pensar cómo operan en la vida cotidiana y en los modos de encuentro. Buscamos caracterizar el proceso de modificación y configuración que comportan y no discutir las incumbencias de cada término, ni indagar las diferentes perspectivas teóricas y analíticas a las que remiten.

interrogantes nos preguntamos: ¿qué formas de encuentro se configuran?, ¿qué experiencias de la comunicación se anulan? y ¿cuáles son posibles?

Para empezar, abordamos la noción de cercanía desde una concepción físico-geográfica. Esto es, como forma presencial del encuentro que acontece cuando dos o más sujetos comparten las coordenadas espacio-temporales, trazan una topografía y realizan una puesta en escena del cuerpo.

Resulta difícil pensar que la cercanía, como proximidad física, no garantiza por sí misma una experiencia de la comunicación. Entendemos que la idea de estar con otro en un espacio y tiempo común contribuye a asociar y/o con-fundir un hecho geográfico con un hecho comunicacional.

Esta idea encuentra sus argumentos en el pensamiento de Antonio Pasquali (1990), quien se propone como objetivo, entre otros, presentar y discutir el modo en que ha sido y es concebida la comunicación desde el “pensamiento positivo” y que, fijada en término de medios e información, reprime “el potencial dialógico de la humanidad” (p.23). De esta manera, el pensamiento positivo niega a la comunicación como “función permanente, esencial e inherente a la naturaleza humana” (p.33) e impide asumirla como factor esencial de sociabilidad.

En el esfuerzo por superar la reducción comunicación-medios-información y sin eludir el problema del poder y el control de los medios, el pensador venezolano rastrea argumentos en la filosofía social y en la antropología filosófica; indaga el término griego *koinoonía* (comunidad y comunicación) y recurre a la raíz *común* en español para subrayar el nexo entre común, comunidad y comunicación y elabora, como parte del género argumental, una reducción al absurdo³⁸. Todo ello lo lleva a plantear la necesidad de buscar una definición de convivencia humana en la que la dimensión política adquiere relevancia y cuya síntesis elabora de la siguiente manera:

Se ‘está en comunidad’ porque ‘se pone algo en común’ a través de la ‘comunicación’. Lo que debe fijarse con claridad es la idea de que ‘poner en común’ derechos y deberes, bienes

³⁸ Pasquali (1990) plantea la reducción al absurdo como: “un razonamiento que conduce a rechazar una proposición demostrando que conduciría a consecuencias evidentemente falsas” (p.43). Transcribimos a continuación la reducción que elabora el autor desde la propuesta de Daniel Defoe en torno a *Robinson Crusoe* y cuya pretensión es apuntalar su tesis: la posibilidad de la comunicación es inherente a la conformación de la estructura social. Propone: “Imaginemos una isla llena de Robinsones, quienes por un extraño maleficio estuvieran en la más absoluta incapacidad de comunicarse. Ellos cohabitarían o coexistirían (proximidad en el espacio y el tiempo), pero evidentemente no convivirían. Estarían ‘próximos’, más no serán ‘prójimos’. Un observador que los mirara desde un helicóptero pensaría seguramente que en la isla vive una sociedad de hombres, pero la inferencia sería del todo absurda, pues la incapacidad de saber-uno-del-otro y de comunicarse, impediría la formación de cualquier micro-estructura social. Entes incomunicados –aún en grupo– no pueden constituir formas sociales” (pp.43-44).

y servicios, creencias y formas de vida (todo lo que constituye la esencia de la convivencia, de la comunidad y de la sociabilidad humanas), pasa por la capacidad previa de comunicarse y depende del modo, forma y condiciones de dicha comunicación. (Pasquali,1990, p.44)

Recalamos, en principio, en la primera parte de la cita “Se ‘está en comunidad’ porque ‘se pone algo en común’ a través de la ‘comunicación’” (p.44), puesto que nos permite acercarnos a lo que queremos pensar: formas de convivencia, maneras de estar con otros. En esta instancia, vinculadas a la idea de cercanía.

Un retrato de ello lo dan los conceptos de cohabitar, convivir, estar próximos y ser prójimos aportados por el autor a través de la reducción al absurdo a la que ya aludimos.

Cohabitar es compartir espacio y tiempo, es estar próximos. Convivir es una experiencia que se da entre prójimos, sujetos que saben del otro y hacen saber de sí; remite a la posibilidad de establecer vínculos y da lugar a la conformación de una comunidad. Los Robinsones están próximos unos de otros, cohabitan, pero no son prójimos, su capacidad de comunicación ha sido anulada y con ella la realización de una puesta en común. Por consiguiente, la co-presencia no trae consigo la experiencia de la comunicación, no es un aspecto intrínseco a ella. El ser prójimos requiere una cercanía que se define desde la idea de reciprocidad y no como hecho físico-geográfico.

La categoría de reciprocidad aparece delineada como “una tensión equilibrada entre dos polos que sintetizan el intento de adhesión y de distanciamiento en armonía de contrarios” (Pasquali,1990,p.116); una tensión que busca eludir, desde el par conceptual comunidad/comunicación, las condiciones que imponen los pares conceptuales³⁹ inherencia/comunión y causalidad/información y que, paralelamente, reclama una distancia, como respeto⁴⁰, que niega la unificación y el sometimiento.

A propósito de los pares conceptuales inherencia/comunión, causalidad/información y comunidad/comunicación realizamos una digresión con el objeto de precisar las particularidades de los elementos asociados.

³⁹ Este tema es desarrollado, de manera puntual, en el Capítulo III titulado “Por un replanteo del pensamiento relacional como fundamento de una Teoría de la Comunicación”. No obstante, los elementos que introducen las relaciones son esbozados en el Capítulo II “La comunicación: un modelo simplificado de definición. Elementos del proceso”. Ambos capítulos corresponden al libro *Comprender la comunicación* publicado, por primera vez, en el año 1970.

⁴⁰ Para comprender mejor el alcance dado al término respeto citamos al autor: “la Comunicación ha de entenderse como la relación que instaura el *respeto* al otro en cuanto *atributo esencial de la reciprocidad humana*. Este peculiarísimo sentimiento, (...), expresa a cabalidad, como *re-spectare*, el volver-a-ver con la mirada atenta, el considerar o mirar considerablemente, el resguardo como respeto de la distancia, la cura por el visto a manera de un tomarlo en cuenta” (Pasquali, 1990, p.118).

Para avanzar en uno de sus propósitos, definir a la comunicación, Pasquali apela a la categoría de “relación” elaborada por Kant y la traslada al ámbito de las relaciones humanas. Así, inherencia, causalidad y comunidad, como sub-categorías de la relación, representan diferentes maneras de conocer y, simultáneamente, expresan tipos de asociaciones que los sujetos producen entre ellos y con los objetos.

Cuando estas modalidades de relación son traducidas al ámbito social e interpersonal se establecen maneras de convivir, rasgos que adquiere la sociabilidad y concepciones de comunicación. Esto le permite al autor dar cuenta del carácter relacional del hombre y de las implicancias que cada forma de relación trae aparejada. Basándose en las subcategorías de la relación propone tres esquemas comunicacionales (comuni3n, informaci3n y comunicaci3n) que dan lugar a los pares conceptuales: inherencia/comuni3n, causalidad/informaci3n y comunidad/comunicaci3n.

En primer lugar, la inherencia constituye “el grado cero de la relaci3n”, exalta la individualidad, la renuncia al propio yo y/o el plagio de personalidad ajena; en otras palabras, anuncia una “relaci3n acenob3tica”. Entrelazada con la idea de comuni3n “la inherencia es un dimitir la convivencia, un rechazar la co-presencia del semejante, un buscar la relaci3n-otra que la humana” (Pasquali,1990,p.101). El par conceptual inherencia/comuni3n muestra la fusi3n, el estado de adherencia en el que los sujetos se pierden y sobresale “la incapacidad de sostenerse en la comunicaci3n”. Ubica aqu3, entre otros, el tema del silencio, la soledad, la inexpresividad, el autoaislamiento y la jerarquizaci3n de la identidad por sobre el orden social de la relaci3n.

Al tener en cuenta la caracterizaci3n de la inherencia como l3mite de la relaci3n es preciso se3alar dos aspectos: uno, referido a la persistencia del car3cter relacional en la inherencia, un “anhelo de relaci3n distorsionado, sublimado, confuso, fanatizado o patol3gico, pero relaci3n al fin y al cabo: al propio yo, al dios, al plagiarlo” (p.102) y otro, referido al car3cter asistem3tico y temporal que algunos personajes, como el revolucionario o el hereje, imprimen en la soledad, en la “no-participaci3n” como “en procura de impulso para una comunicaci3n m3s penetrante, con la mira puesta en la Comuni3n y no precisamente en la Comuni3n” (p.102).

Lo enunciado hasta aqu3 permite situar a la inherencia/comuni3n como forma de negaci3n de la comunicaci3n; negaci3n en la que y pese a ella permanece “un anhelo de relaci3n distorsionado”. Por otra parte, la forma y modo de con-vivir que propone puede constituir un estado transitorio, un gesto que no es ni universal ni eterno, sino un pasaje hacia la *comunancia*, hacia una apertura de “uno-con-el-otro”.

En segundo lugar, la causalidad se asienta sobre la dependencia y la asimetría, evoca sometimiento y coacción. Vinculada a la información alude a la epitaxis, esto es, al reconocimiento de que “todo proceso relacional caracterizado por la presencia de mensajes que vehiculan órdenes aún implícitas (...) tienden a la causación por dependencia del perceptor” (Pasquali,1990,p.106). Orden y dependencia indican la forma de sociabilidad facilitada, en el nivel de la relación interpersonal “tiende a favorecer y diríase que a consagrar la figura del agresivo, del plagiario, del mandón, del antisocial y del victimario” (p.113); mientras que a nivel social genera un modelo propio, el de la sociedad de masas, y masa indica “la forma de convivencia generada por el predominio de relaciones de tipo informativo y epitáctico, y más específicamente por el sesgo de omnicomprendibilidad e impositividad que éstas asumen” (p.111).

Tal como sucede con el binomio inherencia/comunión no hay esquemas puros; en este caso aparece por un lado, el problema de “un delicado umbral que discrimina, caso por caso, la dependencia normal de la patológica”, eje que Pasquali analiza desde los planteos de Horkheimer y Marcuse en torno a sus escritos sobre la relación y la personalidad autoritaria, y por otro lado, se produce un estado de cierre o apertura hacia la inherencia o la comunidad según la modalidad que adquiera la epitaxis y que puede llevar: “a) a degenerar en una absorción o adhesión total del causado, reestableciendo el esquema de la Inherencia; b) a mecanizar y estabilizar formas de la dependencia causal; c) a su apertura hacia la interdependencia de la Comunicación dialogal” (pp.107-108). Los límites difusos en que se mueven las relaciones sociales las vuelven lábiles, débiles. Situación que se acentúa con el modelo de comunicación que prevalece en nuestras sociedades y que se estructura con base en la información. Esto significa que el modelo social engendrado atraviesa la constitución del modelo interpersonal favoreciendo el sesgo unilateral, dependiente e impositivo que caracteriza a la *sociedad informativa*.

En relación con la idea de *sociedad informativa*, recuperamos las palabras de Antonio Pasquali (1990): “La nuestra, a no dudarlo, es una época signada como ninguna anterior –es su perfil comunicacional– por el neto y a veces aplastante predominio de flujos univectoriales, informativos y epitácticos” (p.112). Pese a la fuerza del modelo dominante el autor encuentra en “el hombre consciente no alienable” otro “ideal-tipo o idea-fuerza; de cuyo espíritu aún emana la capacidad de negar, el impulso de una praxis determinada a volcar la Sociedad en Comunidad, la Justicia en Amistad, la Información en Comunicación” (p.113).

La *sociedad informativa*, en la línea de pensamiento propuesta hasta aquí, guarda estrecha vinculación con el mito del *homo communicans*, en tanto legitima el prototipo del sujeto inmovilizado, porque cuando las relaciones informativas estructuran los modos de comunicación se vuelve:

más precaria una dialéctica de la comunicación y del diálogo: al informado debe mantenerse en estado permanente de saturación receptiva, hasta el límite determinativo de su metamorfosis en monstruo perceptor radicalmente mudo, dócil como un utensilio movido por el ordenador. Hay que agigantar su capacidad oferente y castrar el potencial referente; maximizar el acceso para minimizar la participación; transculturizarlo compasivamente para que no genere cultura; prestarle una personalidad para que entregue la propia. (Pasquali,1990,p.111)

El sujeto, imperturbable, recibe informaciones-órdenes que limitan e impiden otras formas de con-vivir, el modelo dominante es el informativo y este no deja lugar para una experiencia de la comunicación.

La dimensión ético-política de la comunicación instala, en este par conceptual (causalidad/información), la necesidad de poner en cuestión la relación informativa a fin de superar el elemento opresivo y autoritario presente en el modelo predominante.

En tercer lugar, la comunidad expresa la síntesis de los términos precedentes (comunidad e información) y aunque aspira a nombrar un estado ideal, de reciprocidad absoluta, de libertad, equilibrio y diálogo, el autor enfatiza la inexistencia de una comunidad edénica. Aun así, insistirá en la necesidad de cuestionar el modelo social e interpersonal esbozado como parte del marco que prevé la *sociedad informativa* y tal tarea requiere ser pensada desde el par conceptual comunidad/comunicación. Diálogo, distancia, prójimo, respeto y amistad son parte de los conceptos que, enlazados, habilitan los modelos sociales e interpersonales cuyas relaciones se ubican bajo la denominación de *comunicación*.

En suma, cada relación propuesta orienta el descubrimiento de términos, de posibilidades y límites acerca de las formas, los modos y las condiciones de la comunicación y la convivencia⁴¹. Baste, como muestra, la esquematización realizada por Pasquali (1990):

⁴¹ Recordemos que para el autor: “Se con-vive según el modelo de comunicación predominante; nos comunicamos según el patrón de convivencia generado y existente. (...) Todo cambio en los patrones de comunicación establecidos, implicará un cambio en las formas de convivencia, y a la inversa” (Pasquali, 1990,p.96).

- Inherencia/Comunidad: Inherencia–Comunidad–Ser en y por otro–Adherencia–Silencio.
- Causalidad/Información: “Causalidad–Ser por otro–Información–Mensaje epitáctico–Sociedad de masas–Interrelación asimétrica” (p.112).
- Comunidad/Comunicación: “Comunidad–Comunicación–Diálogo–Público–Simpatía–Amor” (pp.118-119).

Hecha esta aclaración referente a los pares conceptuales que establece Pasquali, retomamos la tríada: comunicación-comunidad-puesta en común que expresa una dinámica que vincula estructura social, formas de comunicación y de sociabilidad. En esta dinámica, que no puede prescindir de ninguno de los términos, queda contenida una concepción de cercanía como parte de una relación de comunicación que involucra el convivir y la idea de prójimo (saber del otro y hacer saber de uno). Desde Pasquali, la cercanía implica reciprocidad, posibilita la “armonía de contrarios” y se diferencia de la noción de proximidad que alude al cohabitar, pero sin comunidad.

Es así que, en el marco de este planteo, la experiencia de la comunicación como cercanía no es algo intrínseco, ni propio de la presencia compartida, sino la posibilidad de un puesta en común que se juega en las sombras de la *sociedad informativa*. Recordemos que esta sociedad consagra el modelo informacional y que, una vez instituido y mecanizado, instala el riesgo de la adhesión y la dependencia neutralizando formas de encuentro dialógicas.

Dicho de otra manera, la cercanía se disuelve, tanto en la inherencia/comunidad donde dos se fusionan y se vuelven una unidad, cuanto en la causalidad/información donde uno es *por y para* otro en una interrelación asimétrica; más bien reside en la comunidad/comunicación pues, desde allí, rechaza la adherencia, la dependencia, la alineación y suscita el *junto con* en el que “sólo el acto de acercarse importa, y no el objeto más o menos próximo, para dar vida a una consanguinidad espiritual que nada debe a la mera presencia y nada pierde por ausencia” (Pasquali, 1990, p.118).

La oscilación entre ausencia y presencia vuelve a instalar lo enunciado al inicio del análisis de esta figura: las formas de encuentro tal como las conocemos han sido puestas en crisis y han alterado la geografía y las nociones de distancia y cercanía.

Para continuar, pensamos en la cercanía en ausencia. Algo así como nuevas formas de estar-con-otros estructuradas a partir de las ideas de movilidad y presencia que hicieron posible los medios y las tecnologías y aún antes, la propia escritura. Con la construcción de

redes el espacio se prolonga, la palabra se propaga, la distancia se incorpora, la ausencia se suprime y mientras algunos autores insisten en la idea de una conexión que “ha creado una nueva cultura que está modificando profundamente la estructura milenaria que articulaba hasta ahora lo próximo y lo distante” (Bragança de Miranda, 2010,p.203), Gruss duda: “¿Estamos realmente más cerca entre nosotros?”.

Lo que la pregunta de Gruss instala es la necesidad de pensar los vínculos, la idea de comunidad y no la dimensión de la percepción espacio-temporal. Si bien es cierto que la escritura, los medios tradicionales y las nuevas tecnologías han trastocado las formas experienciales de vivir el espacio y el tiempo, la distancia y la proximidad y la ausencia y la presencia, estos no generan, por sí mismos, comunicación, comunidad, ni puesta en común. Pasquali (1990) realiza una prevención sobre este desplazamiento:

La aceleración y expansión de una función desde siempre esencial e inherente a la naturaleza social del hombre, la de *comunicarse con el otro*, es tomada ahora como surgimiento de la propia función; el medio acelerador es identificado con el proceso mismo y con el mensaje que transporta. (Las mentes cándidas se preguntan si, a consecuencia de tal identificación, no existió verdadero comercio de mensajes humanos previo al mágico advenimiento de los medios) (...) La aberrante reducción del fenómeno comunicación humana al fenómeno medios de comunicación constituye un caso de perversión intencional de la razón, de tosco artificio ideológico. (pp.10-11)

Para el autor, el riesgo es desplazar la dimensión comunicativa del sujeto al medio, al aparato o la tecnología y desconocer, en ese movimiento, la necesidad y capacidad humana de convivir para terminar “comprometido con la ideología de un sistema que se quiere esclavo humilde de la racionalidad tecnología” (p.14). La consagración de esta visión comunicacional⁴² puede sintetizarse en la propuesta que realiza Héctor Schmucler (1997) y que define como la “visión etnocéntrica del occidente tecno-racionalista”. Una suerte de

⁴² Para dejar claro a qué referimos con “consagración de la visión comunicacional” mencionamos los modelos de formación e investigación universitaria en comunicación. De la lectura y análisis de algunos planes de estudio correspondientes a las universidades públicas argentinas es posible advertir concepciones comunicacionales que resultan complacientes con la visión dominante; ello supone la jerarquización de una formación técnico-profesional y la adaptabilidad sistemática de los planes y sus modificaciones a los marcos regulatorios, a las políticas de comunicación y cultura vigentes y a los avances tecnológicos; situación que favorece el abandono de la función crítica en el ámbito de la universidad, siendo esta una estructura institucional en la que es preciso que dicha función se establezca sin condiciones. Para una discusión en esta línea remitimos a los artículos de Carlos Mangone: (2006). Balance de las cuatro décadas. Clase teórica dictada el 4 de mayo de 2006; (2007). Una cuestión de énfasis: el relativismo académico y la intervención político intelectual. En *Cuadernos Críticos de Comunicación y Cultura*, (2), pp. 1-5 y (2008). Un espejo en dónde mirarse: crisis financiera y comunicación de masas. En *Cuadernos Críticos de Comunicación y Cultura*, (4), pp. 3-11.

optimismo y celebración que enlaza comunicación y tecnología y que fija un modelo de sociedad y de ser humano. Sin rodeos: “las tecnologías cumplen también un papel performativo; es decir que al usarlas se realiza la concepción con que fueron creadas” (p. 215), por ello no podemos negar la dimensión ideológica, esto es, la manera de pensar el mundo que contienen.

Expresada en otras palabras, son las consecuencias de esta visión “etnocéntrica del occidente tecno-racionalista”, las que, de alguna manera, Luis Gruss (2010) interroga cuando escribe:

La conexión multiplicada hace creer a muchos que ahora vivimos en un estado de comunidad estrecha, infalible y definitiva. Sienten que las distancias han sido barridas para siempre gracias al zumbido insistente del equipo recargable y a un tiempo veloz que desintegra la geografía. ¿Pero estamos realmente más cerca entre nosotros? Es más, ¿la distancia en general debería ser evitada?. (p.22)

En síntesis, lo que preocupa a Gruss es en primer lugar, la confusión entre conexión, cercanía y comunidad y en segundo lugar, el efecto que las características de la conexión (multiplicación, velocidad y continuidad) imprimen en el imaginario actual al tramar una idea de comunidad “estrecha, infalible y definitiva” y que hace de la cercanía una presencia perpetua en diferido en la que la distancia ha sido borrada. Visión de la cercanía que irrumpe como condición de época, como imperativo social y que, siendo histórica, se vuelve naturaleza.

Al producirse la operación de naturalización se organiza el mundo alrededor de una conexión que aparenta una comunidad; por consiguiente, no queda otra comunidad por pensar, ni por vivir, nada que poner en común, seres que cohabitan sin convivir, ausencia de prójimos, sólo próximos y cuando la conexión-comunidad se proclama como un perpetuo estar cerca, siempre presentes ¿hay lugar, en la sociedad actual, para la distancia, el retiro? En lo que sigue: “¿la distancia en general debería ser evitada?” (Gruss).

III.a.3- Distancia

La palabra distancia es sinónimo de intervalo, separación, refiere a un espacio que diferencia a sujetos que permanecen lejos unos de otros. Para Gruss, el imperativo actual barre las distancias; entre nosotros hay un trecho que la conexión supera, esta última tiene

por vocación acercar lo que yace lejos o al menos experimentar la ausencia como presencia, lo distante como cercano.

¿Por qué evitar la distancia? ¿Por qué eludir el alejamiento? ¿Por qué suprimir el trecho, la separación? ¿Por qué con-vivir recreando la ausencia? ¿Por qué aspirar a una cercanía imperecedera? ¿Qué hay en la distancia? ¿Cuáles son sus alcances?

Estos interrogantes nos llevan a revisar el tema de la distancia en trabajos de diferentes autores: Edward T. Hall, Antonio Pasquali y Roland Barthes. Hemos elegido este recorrido, dado que cada uno de ellos otorga un lugar significativo a la distancia para pensar la experiencia de la comunicación. A su vez, consideramos que cada una de estas propuestas puede ser leída, en este escrito, como matices que, en términos de Barthes, exponen diferentes versiones de un tema.

III.a.3.1- Distancia territorial

Edward T. Hall, antropólogo norteamericano asociado a la Escuela de Palo Alto, se especializa en el estudio de la cultura concebida como un sistema de comunicación, es decir como “un conjunto de códigos descomponibles y analizables” (Winkin, 1994, p.92) e indaga los códigos de la comunicación intercultural, el uso y la administración del tiempo y del espacio. En síntesis, aborda la dimensión cultural que define como la “dimensión oculta”, ya que:

La mayor parte de la cultura está oculta y fuera del dominio voluntario, y es ella la que forma la trama y la urdimbre del tejido de nuestra existencia. Aun cuando pequeños fragmentos de la cultura suben a la conciencia, es difícil cambiarlos, no sólo porque los sentimos de un modo tan personal sino porque además *las personas no pueden obrar ni tener interacción en absoluto de ningún modo significativa sino por el medio de la cultura.* (Hall, 2003, p.231)

Sus libros *La dimensión oculta (The hidden dimension)* publicado por primera vez en el año 1966 y *El lenguaje silencioso (The silent language)* de 1959 abordan “la estructura de la experiencia modificada por la cultura. Es decir, aquellas experiencias hondas, comunes y no declaradas que comparten los miembros de una cultura dada, que se comunican sin saberlo y que forman la base para juzgar todos los demás sucesos” (Hall, 2003, p.2). Entre los aspectos que comparten los miembros de una comunidad y que estructuran la dimensión oculta se encuentra la relación del hombre con el espacio.

Con la intención de avanzar en esta línea Hall propone un área específica de investigación que denomina proxémica y cuyo objeto de análisis está orientado a la indagación de la percepción y el uso del espacio en diferentes grupos culturales. Es, en este contexto, que la noción de distancia adquiere relevancia. Destacamos a continuación el fragmento que hemos recortado:

“ (...) es propio de los animales, entre ellos el hombre, el comportamiento que llamamos territorial, que entraña la aplicación de los sentidos para distinguir entre un espacio o distancia y otro. La distancia específica escogida depende de la transacción: la relación de los individuos interoperantes, cómo siente y qué hacen”

(Hall, 2003, p.154)

El texto se refiere, al mismo tiempo, a la vinculación entre comportamiento territorial y sentidos y al establecimiento de la distancia como parte de un proceso de interacción que involucra el sentir y el hacer. Se reconoce, en este planteo, la centralidad otorgada a la presencia e interdependencia que se produce entre diferentes elementos y que dan lugar a un proceso sistémico de comunicación.

Recordemos que Hall, como parte de la Escuela de Palo Alto, coincide con los postulados que sostienen los diferentes integrantes y de cuya conjunción resulta una idea de comunicación como un todo integrado, un sistema de regulación en el que los miembros participan reglados por normas y códigos culturales, ya sean estos conscientes o inconscientes, y en el que la dinámica de las actuaciones pone en movimiento la totalidad de los canales y por lo tanto, de los sentidos.

Desde aquí, el antropólogo aporta elementos referidos al espacio, al establecimiento de las distancias y construye una clasificación⁴³ que no pretende ser universal, ni busca establecer generalizaciones, pero que sí le permite sostener que la distancia tiene un carácter

⁴³ Edward Hall (2003) presenta, en el Capítulo X “Las distancias en el hombre” de su libro *La dimensión oculta*, la clasificación de las distancias que formula y para cada una de las cuales distingue una fase cercana y una fase lejana. A saber: distancia íntima (fase cercana: contacto o posibilidad de una relación física, fase lejana: 15 a 45 cm.), distancia personal (fase cercana: 45 a 75 cm., fase lejana: 75 a 120 cm.), distancia social (fase cercana: 120 cm. a 2 m., fase lejana: 2 a 3,5 m.) y distancia pública (fase cercana: 3,5 m. a 7,5 m., fase lejana: a partir de los 9m.). (Hall, pp.139-159)

uniforme y mensurable, uniformidad territorial que difiere de un grupo a otro. Pese a ello, la distancia sigue un patrón en el que los miembros de una comunidad coinciden.

Los sentidos, a los que se alude en el texto, desempeñan un rol central en la delimitación territorial de la distancia. Así, la “*distancia interpersonal resulta de una miriada de señales sensoriales codificadas de una manera determinada*” (Hall, 1994,p.226). Esto significa que la distancia entre los participantes surge del mundo sensorial en el que quienes participan se encuentran cautivos, pues “por mucho que haga, el hombre no puede despojarse de su propia cultura, porque la tiene hasta en el fondo de su sistema nervioso, y es ella la que determina el modo que él tiene de percibir el mundo” (2003,p.231). En otras palabras, el mundo sensorial⁴⁴ está estructurado por la cultura y ambos (cultura y mundo sensorial) condicionan y modifican la experiencia de la distancia; a lo que se suma “la relación de los individuos interoperantes, cómo sienten y qué hacen” o sea, actividades, emociones y tipos de relación.

En síntesis, la distancia es una forma territorial que se define bajo la tutela de un sistema cultural y un “sensorium” programado que permite mantener comportamientos espaciales según las relaciones, actividades y emociones de las cuales los sujetos participan. Abrazar, murmurar, recorrer la figura de otro con la mirada, distinguir detalles en un rostro, sentir la temperatura y el aliento de un cuerpo, gritar, acercarse o alejarse son, desde esta propuesta, usos del espacio, proporciones mensurables limitadas y controladas por los mundos sensoriales que cada grupo cultural habilita y que resultan adecuadas o inadecuadas según el contexto y la relación. La distancia es territorial, existe una demarcación, una jurisdicción según la cual participamos de relaciones íntimas, personales, sociales o públicas.

III.a.3.2- Distancia armónica

Como dijimos en la figura Cercanía, Antonio Pasquali (1990) busca definir a la comunicación y para ello discute la concepción que impone el pensamiento positivista, recupera la teoría crítica, precisa un conjunto de conceptos clave (información, comunicación, instrumento, aparato, medios, etc.) y sugiere como categoría central la de

⁴⁴ Desde la propuesta teórica y epistemológica de Hall (1994): “Los pueblos de culturas diferentes viven en mundos sensoriales diferentes (...). No sólo estructuran el espacio de una manera diferente, sino que lo experimentan de distinto modo porque su *sensorium* está ‘programado’ de un modo diferente” (p.202).

relación elaborada por Kant y en la que se detiene, de manera especial, en el Capítulo III “Por un replanteo del pensamiento relacional como fundamento de una teoría de la comunicación” de su libro *Comprender la comunicación*. Se aproxima a los géneros de la *relación* (inherencia, causalidad y comunidad) y ensaya una esquematización: inherencia/comunión, causalidad/información y comunidad/comunicación, la cual hemos abordado. En lo sucesivo se da como tarea precisar las particularidades y diferencias entre las categorías involucradas; en ese punto la distancia aparece como un “término crucial” para pensar la comunicación.

“El ser comunicado ya no procura hacer del otro un accidente propio, plagiarlo y adherírsele, ni conserva la distinción del otro para supeditararlo y convertirlo en efecto por él determinado. Entre la supresión de toda distancia (tesis de la inherencia) y el guardar sus distancias del sometido (antítesis de la causalidad), la Comunicación establece la síntesis de la *reciprocidad*; una tensión equilibrada entre dos polos que sintetizan el intento de adhesión y de distanciamiento en *armonía de contrarios*. La difícil Comunicación humana descansa justamente en esto: en la conservación de una *fácilmente degradable* tensión armónica entre el sí y el otro”

(Pasquali,1990,pp.116-117)

Para el pensador venezolano, en contraste con la perspectiva de Hall, la distancia no es territorial, ni espacial, sino que refiere al tipo de relación que se genera entre emisores y perceptores. De allí, su necesidad de expresar las modalidades que adquiere la distancia en cada uno de los géneros de la relación.

En la inherencia, la distancia se suprime, pues el plagio y la adherencia desconocen la presencia de un otro y eliminan todo rastro que indique su existencia. Surge una amalgama en que dos se con-funden, no hay distancia, pero tampoco cercanía o proximidad.

Ahora bien, en la causalidad existe la distancia, se guarda distancia, se conserva y hacerlo permite advertir la presencia del otro y marcar la diferencia; es una distancia estratégica, distanciarse es conservar “la distinción del otro para supeditararlo y convertirlo en efecto por él determinado” (Pasquali, 1990,p.116). Acaece la distancia de la asimetría,

del dominio: coacción, orden y dependencia son las formas de ser-por-otro, predomina la relación epitáctica.

En la inherencia y la causalidad queda cancelada la comunicación que “establece la síntesis de la *reciprocidad*” (p.116). Al llegar aquí Pasquali (1990) insiste: “La difícil Comunicación humana descansa justamente en esto: en la conservación de una *fácilmente degradable* tensión armónica entre el sí y el otro” (p.117) y luego agrega: “La *ratio essendi et cognoscendi* de esta armónica distancia es justamente la Comunicación. En y por ella se sostiene y revela la adecuada tensión entre el yo y el otro, capaz de hacer de éste un *alter ego* y un *prójimo*” (p.117).

La clave de la distancia armónica es la comunicación, se trata de lograr una tensión justa, pues es “fácilmente degradable”; esto quiere decir que la causalidad y la inherencia están siempre presentes como riesgo.

La distancia óptima alude a prójimos: “con ella establecemos y damos a conocer la intención de crear ‘comunicancia’; producimos y dejamos resonar la nota justa de la relación” (p.117); una relación que, como hemos mencionado antes, “instaura el *respeto* al otro en cuanto *atributo esencial de la reciprocidad humana*” (p.118).

Entendemos que, para Pasquali, la distancia es lo que hacemos con el otro, con la diferencia, es lo que orienta y crea una relación: cuando nada puede reconocerse, la distancia se desvanece y el otro queda absorbido. Cuando se ve conflicto en la diferencia, la distancia es táctica e instala una relación de alienación y dependencia y finalmente, el reconocimiento y “respeto por la alteridad” dan forma a una distancia armónica que expresa reciprocidad en “armonía de contrarios”.

III.a.3.3- Distancia crítica

Durante 1977 Roland Barthes dictó, en el *Collège de France*, el curso titulado *Cómo vivir juntos*. Para pensar este tema recurrió a las comunidades idiorrítmicas⁴⁵ en tanto

⁴⁵ Barthes (2003b) remite a la palabra *idiorritmia* que encuentra en *L'Été grec* de J. Lacarrière y que le permite advertir maneras del vivir juntos en comunidades religiosas. Encuentra, en ese recorrido, que estas comunidades, caracterizadas por ser agrupamientos pequeños y flexibles en el que cada sujeto conserva su propio ritmo, desaparecen a fines del siglo IV cuando el cristianismo pasa de ser una religión perseguida a poseer estatuto de religión de Estado. A su vez, establece una distinción entre las palabras ritmo y *rythmós* para precisar el alcance dado a idiorritmia. Mientras que a la primera (ritmo) contraponen la idea de *idios*, a la segunda (*rythmós*) la asocia con la idea de *idios*, en tanto el *rythmós* es por definición, individual, remite a los intersticios y a la manera en que los sujetos se insertan en el código social (o natural). En relación a este último punto es que sostiene que hablar de idiorritmo es casi un pleonasmo (p.51).

designan un modo de vida particular: el de los monjes en el Monte Athos, vida a la vez autónoma e integrada.

Se trata de comunidades que anulan la imposición de un ritmo para dar lugar a un movimiento en el que conviven lo individual y lo social, espacios de reconocimiento de diferentes ritmos que contemplan la singularidad y cuya constitución está dada por la oscilación entre el poder y la marginalidad.

Sin embargo, la idiorritmia trasciende, en el planteo de Barthes, la forma de vida conventual. El autor sugiere extender este término a otras comunidades, aunque pequeñas, para pensar un vivir-juntos⁴⁶ idiorrímico como manera ideal de organizar el poder.

En este horizonte de pensamiento, la idiorritmia aparece como una demanda que se hace contra el poder que impone un ritmo, ya sea ante un ritmo de vida, de tiempo, de pensamiento, etc. El Vivir-Juntos convoca un deseo y Barthes busca las formas posibles de esa disponibilidad sin imposiciones; la palabra idiorritmia le permite nombrar una estructura de vida ideal⁴⁷ del Vivir-Juntos en la que el tema de la distancia no sólo aparece como uno de los rasgos, sino que ocupa un lugar central.

“Sabemos que en etología, en los grupos de animales más compactos, menos individualizados (bancos, bandas), las especies aparentemente más gregarias regulan, sin embargo, la distancia inter-individual: es la distancia crítica. Sin duda, el problema más importante del Vivir-Juntos: encontrar y regular la distancia crítica, más allá o más acá de la cual se produce una crisis”

(Barthes, 2003b,p.188)

Así, la distancia es, para el pensador francés, el problema del Vivir-Juntos; figura y forma del soberano bien. Habría en el Vivir-Juntos una primera tarea: “encontrar y regular

⁴⁶ Barthes (2003b) entiende por “vivir juntos” la conformación de grupos pequeños, poco numerosos. No trabaja la multitud ni la vida en pareja, ya que esta última remite a relaciones personales y no inter-personales. De esta manera, introduce el tema del número para pensar algunos de los principios que darían cuenta del *Bien idiorrímico* e imagina que el número ideal de los agrupamientos sería menor a diez e incluso inferior a ocho (p.188).

⁴⁷ Alan Pauls (2003) sintetiza la utopía barthesiana: “*Cómo vivir juntos*, la idea –el ideal– de una comunidad humana idiorrímica, estructurada sobre un delicado juego de distancias y proximidades, reglas y libertades, comunicación y discreción, deseos y abstinencias, sin causas ni fines exteriores que la justifiquen, sólo regida por un sueño: el bien vivir” (p.14).

la distancia crítica, más allá o más acá de la cual se produce una crisis” (p.188). La búsqueda ideal de esa distancia, de ese “socialismo de las distancias”, conlleva una ética.

Una de las formas que Barthes encuentra para pensar la ética de la distancia alude a los cuerpos, distancia que en el caso de la vida monástica aparece regulada, escribe: “reglas propedéuticas para conducir el deseo. No maltratarlo, sino suspenderlo: *epoché*” (p.125). De esta manera, los cuerpos que habitan un espacio expresan el Vivir-Juntos, narran los encuentros, ya se trate de formas de integración homogeneizantes o de formas excesivas de soledad; afectados por fuerzas externas e internas, eligen y regulan la distancia deseada, en ellos puede leerse su resistencia, su docilidad, su alteridad.

Ahora bien, esa distancia crítica supone una *tensión utópica* en la que se suceden distancias y proximidades flexibles que impiden fijar una estructura como aparato de vida; la ética se dirime allí, en ese juego que requiere eludir los excesos, el poder, la imposición de un ritmo, de una distancia. A través de la palabra delicadeza Barthes (2003b) muestra el sentido dado a la distancia como valor, a la *tensión utópica* “que yace en el fantasma idiorrítmico” (p.189):

Delicadeza querría decir: distancia y consideración, ausencia de peso en la relación, y, sin embargo, calor vivo de esa relación. El principio sería: no manejar al otro, a los otros, no manipular, renunciar activamente a la imágenes (de unos, de otros), evitar todo lo que pueda alimentar el imaginario de la relación. (p.189)

La delicadeza se transforma en una ética de la distancia: afecto y renuncia al querer-asir. Entre un sujeto y otro no hay un espacio, sino un gesto, un principio que trabaja continuamente en la destrucción de cualquier tipo de relación que pretenda instituir un modo de vida fijo y que designe un lugar para cada sujeto. No habría distancia ni proximidad sistemática o asimilable, sino una forma de vida flexible que requiere desplazamientos guiados por la *tensión utópica* presente en el Vivir-Juntos que sueña Barthes.

En suma, la distancia crítica no es territorial, ni espacial, no responde a lugares, ni a roles, no alude a tipos de relaciones, no programa o regula maneras de encuentro; la distancia crítica conjuga una ética: la de la delicadeza⁴⁸.

⁴⁸ La delicadeza aparece en Roland Barthes ligada, como hemos visto, al Vivir-Juntos y a la posibilidad de pensar la distancia que Pál Pelbart (2009) resume como una forma de simpatía: “A partir de esta distancia, que Deleuze llamó ‘cortesía’, Oury ‘gentileza’, Barthes ‘delicadeza’, Guattari ‘suavidad’, hay al mismo tiempo separación, ir-y-venir, sobrevuelo, contaminación, envolvimiento mutuo, devenir recíproco. También podría llamársela simpatía: una acción a distancia de una fuerza sobre otra. Ni fusión, ni dialéctica intersubjetiva, ni metafísica de la alteridad, sino distancias, resonancias, síntesis disyuntivas” (p.49). La delicadeza también se

Para concluir, los matices que despliegan las figuras de cercanía y distancia, bajo la égida de dispositivos tecnológicos, pero también sin ellos, muestran el estado de tensión en el que se anudan. Estado de tensión que se disemina en diversas escenas y de variadas formas, como por ejemplo: el imperativo social actual como condición de época; las transformaciones tecnológicas y vinculares que, en el ámbito de la vida cotidiana, trastocan nuestras ideas de presencia y ausencia; la reconfiguración de las nociones de espacio y tiempo; la puesta en crisis de las formas de encuentro tal como las conocíamos y los alcances y efectos del imaginario actual que prefigura formas de entrar en contacto.

Desde el imperativo actual, que celebra la llegada del *homo communicans*, la cercanía se vuelve presencia perpetua en diferido y las ideas de distancia y ausencia comienzan a diluirse. Dos interrogantes persisten: “¿la distancia en general debería ser evitada?” (Gruss,2010,p.22) y ¿qué hay en la distancia?

En nuestro recorrido la distancia alude al espacio, al mundo sensorial, a los géneros de la relación, a una ética, a la delicadeza. Sabemos que hemos convocado aquí diferentes miradas teóricas para abordar el problema, sin embargo algo insiste: la distancia habla del vínculo. Escribe Michel Serres (1995): “la distancia suprime su alcance gracias al vínculo” (p.31). Las nuevas maneras de estar en el mundo que configura la ideología comunicacional de nuestra época lo sabe: sin distancia (virtual o

presenta como una figura central de *Lo Neutro* (2004). Aquí la delicadeza queda expresada en términos de detalle, de “minucia”, de “cortesía” (que no remite al conformismo, ni a los hábitos, “sino cuando, por exceso, encuentra una inventividad que linda con lo extravagante”) y, en relación a la sociabilidad, como dulzura. Dice Barthes (2004): “Llamaré al rechazo no violento de la reducción, al esquivar de la generalidad mediante conductas inventivas, inesperadas, no paradigmaticables, a la huida elegante y discreta ante el dogmatismo, en síntesis, al principio de delicadeza, lo llamaré en última instancia: la dulzura” (p.87). A su vez, en *Fragmentos de un discurso amoroso* (2002) adquiere presencia como forma de la compasión: “Sufriré por lo tanto con el otro, pero *sin exagerar*, sin perderme. A esta conducta, a la vez muy afectiva y muy controlada, muy amorosa y muy pulcra, se le podría dar un nombre: la *delicadeza*: es como la forma ‘sana’ (civilizada, artística) de la compasión. (Até es la diosa del extravío pero Platón habla de la delicadeza de Até: su pie es alado, apenas toca el suelo)” (p.65). Podemos pensar que en unos y otros textos la delicadeza se describe como una ética que elude, mediante detalles mínimos no factibles de reproducción, formas del querer-asir; aspecto que queda expresado especialmente en su curso sobre *Lo Neutro* y que Speranza (2005), tal como mencionamos en el capítulo anterior, presenta como “una aspiración ética y, por lo tanto, una forma de enfrentarse a la invasión del mundo, a los emplazamientos para elegir, definirse, identificarse, y una reivindicación del derecho a decir ‘no sé’, no como escapismo sino como respuesta responsable” (p.3). Por ello la delicadeza aparece como una figura de lo neutro que se desprende de la “doxa”, de la “arrogancia”, del “querer-asir”, pues se trata de “generar modos de existencia que nos alejan del gusto por las cotidianas humillaciones y, sobre todo, de los pequeños impulsos fascistas que nos dominan” (López Cantó,2005,p.16). Resta recordar que la delicadeza habla, en Barthes, por centelleos “no ‘rasgos’, ‘elementos’, ‘componentes’, sino lo que brilla por destellos, en desorden, fugazmente, sucesivamente, en el discurso ‘anecdótico’: el tejido de anécdotas del libro y de la vida” (2004,p.77).

territorial) acontece el vínculo. Entonces, trabaja en la confusión: “La conexión multiplicada hace creer a muchos que ahora vivimos en un estado de comunidad estrecha, infalible y definitiva. Sienten que las distancias han sido barridas” (Gruss, 2010,p.22). Dicho de otra manera, la conexión se vuelve comunidad y comunicación; la cercanía sustituye a la distancia y al sentir que “las distancias han sido barridas” los sujetos olvidamos la ausencia de vínculo.

III.b- Diálogo

Hemos enunciado en las figuras Cercanía y Distancia que Antonio Pasquali (1990) en su libro *Comprender la comunicación* dedica, de manera especial, algunos capítulos a puntuar aspectos relativos a la comunicación en su intento por precisarla y comprenderla. Empezaremos por recordar que la noción de comunicación a la que busca dar forma se estructura sobre la importancia de recuperar y acentuar la dimensión social y humana presente en ella; dimensión que habla del potencial dialógico de la humanidad. Es en vinculación con esta última idea que recortamos un fragmento del mismo texto, en este caso con el propósito de abordar el tema del diálogo:

“La relación de comunicación soberana y por excelencia es el diálogo; no el pseudo-diálogo (...) el verdadero diálogo *inter pares*, en plena libertad, sin prevaricaciones ocultas o evidentes ni argumentos prohibidos, entre interlocutores no programados para respuestas estandarizadas, dispuestos a alcanzar dialécticamente una verdad superior a la de sus respectivos puntos de vista iniciales y en condiciones públicas o privadas elegidas sin coacciones”

(Pasquali, 1990, p.48)

Para indagar el tema del diálogo volvemos, brevemente, sobre la noción de información cuyo proceso es entendido como el “envío unidireccional o bidireccional de información-orden a receptores predispuestos para una descodificación-interpretación excluyente, y para desencadenar respuestas preprogramadas” (p.50), a lo que Pasquali (1990) agrega a continuación que: “Un doble flujo de informaciones no es aún comunicación” (p.50). Esto pone en escena, al menos, dos aspectos, uno relativo a la forma que adquiere el proceso (uni o bidireccional) y otro al tipo de relación que se establece (información-orden, de comunicación o inherencia).

En cuanto al primero de los aspectos, la forma del proceso, es interesante destacar que esto no sólo puede deberse a “razones técnicas” de los medios o códigos de comunicación involucrados como sería, por ejemplo, el caso de la radio y la televisión que funcionan como “diodos, esto es, como aquellos elementos electrónicos que sólo permiten

el paso de los electrones en un solo sentido y no a la inversa” (Pasquali, 1990,p.48), sino que también puede deberse al uso político-económico que se realiza de los medios antes enunciados y que, siguiendo el señalamiento del autor, no son más que: “(...) ‘interlocutores’ en un ‘diálogo’ espurio en que sólo habla quien controla los medios, a una masa de ‘interlocutores’ mudos que sólo reciben mensajes, sin contrarréplica” (p.48). Por estos motivos (técnicos y de uso político-económico), los medios precisan definirse, según Pasquali, en términos de información y no de comunicación; concepción que aparece sintetizada en la siguiente expresión: “ciertas relaciones humanas virtualmente comunicacionales degeneran en relación informativa o epitéctica, por dificultades de ‘retorno de mensaje’ propias del canal utilizado, o por controles unilaterales de los medios comunicantes” (p.51).

Ante esta concepción de los medios como aparatos que no habilitan relaciones de comunicación, Mata (1985) sostiene que si bien existen intercambios desiguales y que es preciso abogar por la “igualdad de derechos en el terreno de la expresión y la misma oportunidad para tomar decisiones” (p.4), la reciprocidad comunicativa, como elemento constitutivo de la relación de comunicación, “no puede fundarse en la búsqueda del igualitarismo transmisor con el emisor” (p.4). De esta manera, la autora considera que las funciones y actividades que realizan los interlocutores no precisan ser equivalentes, más bien se trata de reconocer que “el receptor cumple una actividad que le es propia” y que importa precisar “en qué consiste esa actividad, de qué manera ella se pliega o diferencia de la actividad del emisor y cómo ambos, de manera compleja, producen unos sentidos al comunicarse, vale decir al entrar en relación” (pp.4-5).

En resumen, para Mata, los medios, al igual que otras situaciones que no contemplan un mismo canal como de doble vía (verbigracia: un recital o una fiesta religiosa), no anulan la relación de comunicación, pues la reciprocidad comunicativa no se define en términos de igualitarismo transmisor, sino en el reconocimiento de las actividades diferenciales que llevan adelante los sujetos. Tal es el caso que analiza Mata, desde la propuesta de Ana María Nethol, de la escucha como acción comunicativa. Volveremos sobre este tema más adelante.

Ahora bien, vale aclarar que para Pasquali, la alternancia de los interlocutores en el proceso, la bidireccionalidad, el igualitarismo transmisor en palabras de Mata, puede aparentar una forma del diálogo, pero no constituye, por sí misma, una relación de comunicación. De lo que podemos considerar que tampoco, en esta línea de pensamiento, la reciprocidad comunicativa equivale al igualitarismo o sólo al igualitarismo transmisor; para el filósofo venezolano importa considerar el tipo de relación que se establece. Eje al

que aludimos a continuación desde un interrogante: “¿Qué formas de relación social e interpersonal tiende a generar, en situación cenobítica, el predominio de la Información sobre la Comunicación, del mensaje epitáctico sobre el diálogo?” (Pasquali, 1990, p.109).

Hemos visto que cuando predomina la información y hay “receptores predispuestos para una decodificación-interpretación excluyente” la relación aparece definida en términos de dependencia y coacción, tiene lugar la forma de la causalidad, los mensajes son estandarizados y el doble flujo de informaciones no logra constituir diálogo. Del lado de la comunicación encontramos otros elementos:

Comunicación es la relación comunitaria humana consistente en la emisión-recepción de mensajes entre interlocutores en estado de total reciprocidad, siendo por ello un factor esencial de convivencia y un elemento determinante de las formas que asume la sociabilidad del hombre. (Pasquali, 1990, pp.51-52)

La definición transcrita enlaza los conceptos centrales: relación, comunidad, reciprocidad y sociabilidad, todo ello hace al con-vivir en el que el diálogo se sitúa como la “relación de comunicación soberana y por excelencia”. El saber-con-otro en libertad es lo que garantiza las posibilidades de la comunicación y permite comprender que: “Sólo en el auténtico diálogo, políticamente hablando, se dan las condiciones de una verdadera democracia” (Pasquali, 1990, p.48). Dicho de otro modo, el diálogo no es mero intercambio de informaciones, sino un movimiento de apertura de *uno-con-el-otro*, en estado de libertad y total reciprocidad, cuyo anhelo de relación de comunicación, de comunidad, implica el estar “dispuestos a alcanzar dialécticamente una verdad superior a la de sus respectivos puntos de vista iniciales” (p.48).

Insistimos nuevamente en la pregunta por la forma de relación que se establece cuando prevalece la información sobre la comunicación. Si volvemos a lo planteado diremos que el modelo dominante de la *sociedad informativa*, en su perfil comunicacional, tanto en las relaciones sociales cuanto interpersonales, estuvo asistido “por el neto y a veces aplastante predominio de flujos univectoriales, informativos y epitácticos” (p.112), lo que limitó, cuando no impidió, la forma del diálogo.

Pero, para Pasquali (2011), este predominio encontró su inversión a partir del nuevo siglo:

cuyo momento crucial se suele ubicar en 2002 (año en que la masa de datos digitales superó por primera vez los analógicos del impreso, audio y video cassettes, vinilo y emulsiones), y que pauta el salto de una paradójica comunicación incomunicante, acaparada por los escribas

del siglo XX, al ámbito de la hiper-comunicación actual, del todos-emisores, de la genuina reciprocidad y de una definitiva hiper-democratización del saber en todas sus formas. (p.29)

Otro es el sesgo comunicacional que el filósofo señala a partir de la creación del dígito binario y de la existencia de las nuevas tecnologías que “han redistribuido entre todos un poder emisor otrora confiscado por los grandes comunicadores que efectivamente generaban incomunicabilidad”, a la vez que “han devuelto sus fueros al diálogo donde sólo había información epitáctica” (p.48). Este giro al que suscribe el autor no se debe a una “esforzada conquista político-social de grandes reformadores, visionarios y pioneros, sino por mor de una novedosa tecnología de genes más democráticos” (p.49).

Para profundizar en el análisis de la figura del diálogo recapitulamos lo trabajado hasta aquí:

- 1) Desde el pensamiento de Antonio Pasquali, la noción de diálogo aparece asociada a las categorías de relación, comunicación, dialéctica y libertad. Por el contrario, el pseudo-diálogo refiere a relaciones de dependencia y coacción en las que prevalece la información y la descodificación restringida y determinada.
- 2) En Pasquali, la idea de reciprocidad comunicativa alude a un tipo de relación, ésta se define en términos de comunidad/comunicación, y no con base en la bidireccionalidad, la alternancia de los interlocutores o a la generación de doble flujo de comunicación.
- 3) Existen aspectos técnicos y de uso político-económico que impiden pensar a los medios como instancias que habilitan relaciones de comunicación; más bien, orientan relaciones informativas, epitácticas y causales (Pasquali,1990).
- 4) Según Mata, la reciprocidad comunicativa no se funda en el igualitarismo transmisor, sino en el reconocimiento de una actividad diferencial, no equivalente, a partir de la cual los interlocutores entran en relación. Desde esta perspectiva, los medios trascienden la idea de información.
- 5) Para el filósofo venezolano se produjo, a partir del siglo XXI, una modificación del sesgo comunicacional; esto supuso el pasaje de los flujos univectoriales que instauran una “paradójica comunicación incomunicable” propia de la *sociedad informativa* a una instancia de “genuina reciprocidad” que restaura, con la creación del dígito binario y las nuevas tecnologías, el potencial dialógico de la humanidad.

III.b.1- Relación sin igualitarismo transmisor

Al objetar la concepción de medios esbozada por Pasquali, Mata (1985) marca las limitaciones y consecuencias de una concepción lineal de la comunicación que, materializada en el modelo informacional, avanzó desde fundamentos matemáticos al campo de las ciencias humanas y sociales para constituirse en “paradigma de comprensión de los intercambios entre los seres humanos” (p.3).

Una de las consecuencias que advierte la autora remite a la recurrencia⁴⁹ de la idea del receptor como: “la réplica en espejo de la figura del emisor” (p.4). Tal señalamiento impediría pensar que existen actos de comunicación diferenciales en un mismo proceso; mientras que, para Mata, emisores y receptores llevan a cabo actividades específicas y no necesariamente coincidentes. Desde aquí, Mata (1985) presentará su concepción de receptor⁵⁰ no sólo como un sujeto que puede “cumplir una actividad que le es propia”, sino también como un actor capaz de atribuir sentido a lo recibido desde condiciones de recepción particulares (pp.4-5). Para apuntalar su argumento recurre al planteo de Ana María Nethol quien, al describir la escena en que los feligreses permanecen en silencio ante el sermón del celebrante, pone de relieve que:

en la multiplicidad de intercambios comunicativos se establecen interacciones que no siempre implican la posibilidad de réplica o respuesta directa. Diríamos que esta posibilidad está ligada a las formas de contrato comunicativo, o dicho con otras palabras, al tipo de relación que se establece entre los interlocutores según su situación social y sus formas de relacionamiento. (citada por Mata, 1985,p.4)

De este recorrido Mata destaca, junto a los aspectos que ya hemos enunciado, la idea de que “la escucha (la recepción) es acción comunicativa” (p.4). Pensar el diálogo, desde este argumento, implicaría asumir la relación de comunicación sin igualitarismo transmisor

⁴⁹ Según la autora, esta recurrencia puede advertirse tanto en el modelo matemático propuesto por Shannon, cuanto en los desarrollos de la *mass communication research*. Aspecto que hemos abordado en el Capítulo I.

⁵⁰ Para una aproximación a la discusión en torno al tema de la recepción en el campo de la comunicación en América Latina remitimos a Grimson, A. (1999). El invento de la recepción. Notas acerca de la occlusión de un debate filosófico. En Grimson, A. y Varela, M. *Audiencias, cultura y poder. Estudios sobre televisión*. Buenos Aires: Eudeba; Kaplún, M. (2007). Los Mattelart hoy: Entre la continuidad y la ruptura: una visión desmitificadora de ‘Los Nuevos Paradigmas’. Entrevista a Armand y Michelle Mattelart. *Revista Diálogos de la Comunicación*, (74), 1-12; Mangone, C., Méndez, S. y Mestman, M. (1994). Estudios de comunicación en América Latina: del desarrollo a la recepción. Entrevista a Héctor Schmucler. *Revista Causas y Azares*, (1), 5-24; Schmucler (1997). La investigación (1996): lo que va de ayer a hoy. En *Memoria de la Comunicación*. Córdoba: Biblos y Saintout, F. y Ferrante, N. (2006). Los estudios de recepción en Argentina hoy: rupturas, continuidades y nuevos objetos. En Saintout, F. y Ferrante, N. (Comps.) *¿Y la recepción? Balance crítico de los estudios sobre el público*. Buenos Aires: La Crujía.

en el que la escucha y la ausencia de respuesta son parte de un contrato comunicativo en el que importa el “tipo de relación que se establece”. Para Pasquali (1990), no habría posibilidad de diálogo en tanto “Entes incomunicados y silentes, o relacionados por dependencia, no conforman estructuras de convivencia y comunidad” (p.120); la limitación para lograr el diálogo no estaría dada, en este caso, por la ausencia de igualitarismo transmisor, sino por la imposibilidad de poner-en-común y dar lugar a lo que el autor denomina “dialéctica del diálogo”. Punto que abordamos a continuación.

III.b.2- Dialéctica y comunicación

El término diálogo aparece presentado en el *Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana* de Corominas (1987) a partir de las siguientes notas:

Diálogo, 1448, lat. *dialogus*. Tom. del gr. *diálogos* ‘conversación de a dos o de a varios’, deriv. de *dialégomai* ‘yo discuro, converso’ (propte. ‘yo hablo [*légō*] a través [*diá*] de algo’). Deriv. *Dialogar*, 1444. *Dialogismo*; *dialogístico*. *Dialéctico*, hacia 1440, gr. *dialektikós* ‘referente a la discusión’, otro derivado de *dialégomai*; *dialéctica*, med. S. XIII. (p.212)

En esta referencia encontramos la familia etimológica de pertenencia, según la cual el vocablo *diálogo* queda asociado a *dialéctica*. Habría que decir también que, en el recorrido histórico, como arte de la discusión y/o el debate, la *dialéctica* antecede a una cualidad (*dialéctico*, *dialogístico*), a una práctica (*dialogar*), a una noción (*dialogismo*) y a la forma *diálogo*.

Si, a partir de estas notas, transcribimos la expresión de Pasquali (1990) “dialéctica del diálogo” esta se presenta ante nosotros, al menos en principio, como una fórmula redundante, algo así como el arte de una forma. Sin embargo, los sentidos y usos del término dialéctica no quedan restringidos al ámbito de la argumentación. Raymond Williams (2008) apunta algunos de estos sentidos en diferentes escuelas filosóficas, especialmente en la filosofía idealista alemana, y pese a que el autor considera que “no resulta fácil comprender cuál de estos diversos sentidos se usa, y con qué implicaciones” (p.108) es posible reconocer algunos elementos comunes, tales como: la idea de contradicción y fuerzas opuestas. Elementos que, en el pensamiento de Hegel, admiten la superación de las contradicciones para dar lugar a una “verdad unificada y superior” mediante el proceso dialéctico que se

define como “la continua unificación de los contrarios, en la compleja relación de las partes con un todo” (pp.107-108).

Entendemos que la propuesta de Pasquali (1990) se enmarca en esta línea, lo que le permite sostener que: “el verdadero diálogo entre inter pares” es el que se efectúa entre interlocutores “dispuestos a alcanzar dialécticamente una verdad superior a la de sus respectivos puntos de vista iniciales y en condiciones públicas o privadas elegidas sin coacciones” (p.48). De esta manera, el diálogo trasciende la forma de participación que supone el habla alternada de los interlocutores para constituirse en una disposición que trabaja en la síntesis de contrarios.

Es prudente insistir en la idea de “síntesis dialéctica” como: “sucesivas confrontaciones entre ideas y criterios, cada una de ellas sintetizador a su vez de las anteriores, con un saldo ‘no dado’ anteriormente, impredecible, inédito y ahora *común*. Dicho saldo común es (...) creador continuo de comunidad” (p. 119). Lo no dado anteriormente, el saldo común al que alude el autor concibe una forma de encuentro en el que queda reforzado “el carácter de persona única y su *animus*, su haber cognoscitivo-práctico y la dignidad de sí generada por el respeto venido del otro”, así como el fortalecimiento de “los vínculos de convivencia, por retribución a la dignidad y respeto recibidos de un otro con quien comparte ahora lo *común*” (pp.119-120). Con todo lo anterior queda definido el diálogo como relación de comunicación cuya disposición es hacia la *comunancia*, efectuado en contraposición a las tendencias hacia la fusión, la inherencia y la causalidad es creador de un saldo común que evoca una ética. Como señala David De los Reyes (2003), en la lectura que realiza del texto de Pasquali:

Comunicar no es ni comulgar, ni fusionarse o alienarse; es un *estado abierto* que da origen a aceptar la alteridad de un interlocutor, una vinculación a un sujeto al que no se enajena en esta relación; un reconocimiento de igualdad de los participantes dentro del espacio en que se efectúa. (...), la comunicación, en tanto relación simétrica, es un *oír a otro o prestarle oídos por la mutua voluntad de entenderse*⁵¹; en terreno donde dos pensamientos se entrelazan y se insertan en una labor común que sólo en su conjunto se crea por el devenir que lo constituye. (p.61)

⁵¹ Negrita del autor.

* * *

La figura del diálogo despliega sus matices. Puede pensarse como uno de los nombres que recibe la experiencia de la comunicación. Esta imagen del diálogo como experiencia se debe a que logra decir algo de la comunicación, alude a una manera particular de “poner en común”. Se trata, en definitiva, de una disposición y como tal, de una apertura hacia la alteridad.

Sin embargo, ante la presencia de los medios la forma diálogo se vuelve difusa, cuando no nula. Para Mata, el contrato comunicativo garantiza la relación de comunicación a partir de acciones diferenciales, gesto que le permite jerarquizar el hacer del receptor sin soslayar el problema de la igualdad. Para Pasquali, la paradoja de “la comunicación incomunicable” que instituyen los flujos univectoriales marca la relación de información que trae consigo el pseudo-diálogo y anula la experiencia dialógica. Inversamente, y tal como lo hemos expuesto, el dígito binario y las nuevas tecnologías serían las que restituirían, según el mismo autor, la posibilidad del diálogo.

Llegados a este punto corresponde preguntar si son esos “genes más democráticos”, que menciona el autor cuatro décadas después de su *Comprender la comunicación*, los que nos hacen olvidar que:

Las nuevas tecnologías son inventadas y exhibidas como si se tratase de productos independientes y autónomos capaces de generar luego, por irreversible y espontánea evolución, nuevas sociedades y nuevas condiciones humanas. Desde el primer episodio mítico de convivencia a hoy, la actualización del potencial social del hombre ha dependido siempre de su propia capacidad de comunicarse y de los concretos poderes humanos que controlaban los medios; nunca de los medios en sí. Lo que en realidad sucede es otra cosa: la racionalidad propia de los medios es instrumentada por el poder como racionalidad de dominio. (Pasquali, 1990, p.12)

Se diría, pues, que “devueltos los fueros al diálogo” retorna la experiencia de la comunicación, como si de repente los objetos, las prácticas y los sujetos eludieran la afección y el atravesamiento de la ideología comunicacional de nuestra época; una suerte de inversión o incluso de suspensión de dicha ideología avalada por la “hiper-comunicación actual, del todos-emisores, de la genuina reciprocidad y de una definitiva hiper-democratización del saber en todas sus formas” (Pasquali,2011,p.29).

Permítasenos insistir: “Lo que en realidad sucede es otra cosa: la racionalidad propia de los medios es instrumentada por el poder como racionalidad de dominio” (Pasquali, 1990, p.12).

III. c- El otro

*“Mi reflejo no estaba en un espejo,
pero reflejaba a otra persona
que no era yo”*
(Clarice Lispector)

Tzvetan Todorov (2005) en su libro *La conquista de América. El problema del otro* instala la pregunta por la alteridad. Se propone analizar lo que sucede en el encuentro con otros, busca advertir cómo nos comportamos ante la diferencia a fin de interrogar las implicancias éticas que cada posicionamiento conlleva.

Al pensador búlgaro le interesa el descubrimiento que el *yo* hace del *otro*. Si bien advierte que esto da lugar a una multiplicidad de opciones, él toma para su análisis⁵² aquella que consiste en pensar la relación con un grupo concreto, exterior y lejano a sí mismo. De esta manera elegirá, como europeo, el “mundo indígena”.

Años más tarde Todorov (2011) publica el artículo titulado “El descubrimiento de América” que forma parte del libro *Vivir solos juntos* y en el que vuelve sobre su trabajo anterior con el propósito de subrayar uno de sus temas de interés, esto es: “la necesaria relación que mantiene el ser humano con personas diferentes de él” (p.11). Allí mismo escribe: ““El descubrimiento de América’ vuelve a examinar, y con detalle, la formación de la imagen inicial del nuevo continente y de sus habitantes a partir de los escritos inaugurales de Cristóbal Colón, Américo Vespucio y Pedro Mártir” (p.12).

En el texto, el autor narra el momento en que un anciano se encuentra con Colón y a través de un intérprete realiza preguntas y habla, el anciano: “admira la audacia y el poder del navegante, y después le propone que comparta su propia sabiduría, sus medidas del bien y del mal: están los que aman la paz y evitan hacer daño a los demás, y los que gozan molestando a sus semejantes” (p.65). La narración finaliza con el fragmento que transcribimos a continuación y que hemos delimitado para nuestro análisis:

⁵² Cabe señalar que para llevar a cabo su trabajo Todorov (2005) delimita “una unidad de tiempo: el centenario de años que siguen al primer viaje de Colón, es decir, en bloque, el siglo XVI; una unidad de lugar: la región del Caribe y de México (lo que a veces se llama Mesoamérica); por último, una unidad de acción: la percepción que tienen los españoles de los indios será un único tema, con una sola excepción, que se refiere a Moctezuma y a los que lo rodean” (p.14).

“Durante un breve instante se suspenden las hostilidades y los egoísmos, deja de oírse el ruido de las armas y en el repentino silencio que se instaura las personas reconocen su común humanidad más allá de los océanos y los territorios”

(Todorov, 2011, p. 65)

Uno de los temas que introduce este fragmento es el del reconocimiento de lo común en la diferencia; una tarea que requiere la suspensión de las hostilidades y que además precisa el silencio del combate. Un combate que ha surgido del encuentro con otra sociedad en el que siendo: “desconocidos, extranjeros cuya lengua y costumbres no entiendo, tan extranjeros que, en el caso límite, dudo en reconocer nuestra pertenencia a la misma especie” (Todorov, 2005,p.13). En otras palabras, diremos que se trata de un enfrentamiento que nace del cuestionamiento de la diferencia, de la extrañeza de la lengua y de la cultura, de la imposibilidad de vivir la alteridad.

Volviendo ahora a nuestro fragmento y en una primera lectura podemos decir que el gesto del reconocimiento de la común humanidad es casi imperceptible, algo se interrumpe por un breve período de tiempo y se detiene el enfrentamiento, la duda sobre el otro deja de oírse; pero sólo es una pausa, una suspensión.

Dicho lo anterior y para poder avanzar en el análisis del fragmento transcrito nos detenemos en el problema del punto de vista.

III.c.1- Sobre el punto de vista

“Porque el otro está por descubrir. El asunto es digno de asombro pues el hombre nunca está solo, y no sería lo que es sin su dimensión social” (Todorov, 2005,p.257), estas palabras enfatizan la importancia de comprender que somos con otros; sin embargo, la asunción de la dimensión social no implica, en sí, la posibilidad del vínculo o de la relación, ni garantiza la comunicación. La forma que adquieren los encuentros y los matices que pueden desplegarse hablan del punto de vista construido. Recordemos que: “los otros también son yos: sujetos como yo, que sólo mi punto de vista, para el cual todos están *allí* y

sólo yo estoy *aquí*, separa y distingue verdaderamente de mí” (p.13). Esto nos lleva a decir que la dimensión social apela a la presencia del otro y lo hace indivisible: *yo-otro*; pero el punto de vista lo separa y distingue: *yo y otro*, en ese movimiento de separación y distinción se detiene la posibilidad del reconocimiento, ya que como escribe Simón (2008):

Toda denegación, toda divisoria radical entre *mismidad* y *otredad* conlleva, entre tantos, los riesgos con los que convivimos: devenir xenófobos para proteger (pretender proteger) la propia hospitalidad, la propia morada, esa que imaginariamente poseemos, la que está a salvo del extranjero, del bárbaro, del otro. (p.359)

Esa morada imaginaria es el lugar desde el cual se construye al otro, se trata de una mirada que traza una geografía y que busca afirmarse en una patria, produce un sentido de pertenencia y desde allí nombra al resto del mundo, se diferencia de él y aspira a custodiar “la propia morada”.

Uno de los aspectos que nos proponemos recuperar es la idea, para Todorov la constatación, de que en el proceso de colonización se parte de la convicción de que el mundo es uno. Idea que puede resumirse, desde el punto de vista de los conquistadores, bajo la forma de una afirmación: existe un estado natural de las cosas que remite, en este caso, a una lengua, una cultura y una religión; la existencia de la diversidad contradice tal afirmación, de manera que resulta inadmisibile.

Dice Todorov, al presentar el posicionamiento de Colón ante la extrañeza de la lengua y la cultura, que la distancia entre un grupo y otro puede resultar tan lejana que dudo, incluso, en reconocer que se trata de un grupo humano y por tanto de la pertenencia a una misma especie. (Todorov, 2005). En principio, Colón se niega a creer que aquello que los indígenas hablan es una lengua, luego a considerar que es diferente y entonces insiste en oír palabras similares (adjudica ello a la mala pronunciación) es decir, que cuando por fin reconoce la extrañeza de la lengua quisiera que no fuese diferente.

Nos interesa destacar de este hecho el pasaje de una ideología colonialista, sostenida en el asimilacionismo, a una ideología esclavista que pone en escena la afirmación de la diferencia y transforma al sujeto, igual a mí, en un objeto.

Por un lado, los colonizadores pueden ver a los indios como iguales, como seres idénticos y proyectar sobre ellos los propios valores. Puesto que, como son idénticos, es que desean que adopten las costumbres europeas (ideología colonialista), esta actitud desemboca en el asimilacionismo y supone hacer de los otros seres semejantes, acción que anula, precisamente, todo aquello que se presenta como diferente.

Por otro lado, parten de la diferencia, la reconocen e inmediatamente asumen, respecto a ella, una perspectiva de superioridad o inferioridad.

Además de estos posicionamientos nos encontramos con el igualitarismo que sostiene la capacidad de adaptación y absorción al mismo tiempo; este movimiento simultáneo refiere a una finalidad: que otros adopten los valores propios.

En síntesis, podemos decir que los puntos de vista asimilacionistas, jerarquizadores, los que promueven el igualitarismo y la adaptación son perspectivas que anulan, bajo diversas formas, la alteridad. Todorov escribe: “Toda la historia del descubrimiento de América, primer episodio de la conquista, lleva la marca de esta ambigüedad: la alteridad humana se revela y se niega a la vez” (2005, p.57). Las acciones de los colonizadores muestran cómo estos imponen sus sistemas de significaciones amparados en la certeza de que el mundo es uno, aún cuando saben que no lo es. Instalados en la denegación y con el propósito de proteger su morada imaginaria ahora puesta en duda por la existencia del otro, por la extrañeza que les produce, niegan y suprimen –desde una postura egocéntrica y universalizante– la alteridad revelada. De modo que el primer obstáculo para dar lugar a la experiencia del reconocimiento recae en la divisoria radical que habilita el punto de vista construido.

III.c.2- Huésped, enemigo y extranjero

El fragmento recortado resulta significativo por los dos gestos que pone en escena: “se suspenden las hostilidades” y “en el repentino silencio que se instaura las personas reconocen su común humanidad” (Todorov, 2011, p. 65).

Para pensar los gestos que aquí nos interesan precisamos partir de la noción de hospitalidad; un hecho social en términos de Émile Benveniste (1983) del cual dan cuenta un conjunto de palabras que refieren a sentidos no siempre coincidentes. Se trata de las siguientes palabras: huésped, enemigo y extranjero.

La institución *hospitalidad*, tal como señalamos en el Capítulo I, presenta un término base en latín: *hospes*, se trata de una forma compuesta (*hosti-pet-s*) que contiene las ideas de huésped y de amo “de suerte que *hospes* significaría propiamente ‘el amo del huésped’” (Benveniste, 1983, p.58). Desde allí, el lingüista se ocupa de las derivaciones de cada uno de los elementos: *potis* y *hostis*. En cuanto al caso de *potis*, que resulta problemático por las variaciones que introducen algunas lenguas indoeuropeas, subraya los sentidos de amo e

identidad, se pregunta: “cómo una palabra que designa ‘el amo’ ha podido debilitarse hasta significar ‘él mismo’, (...) cómo un adjetivo que marca la identidad de la persona, que significa ‘el mismo’, ha podido asumir el sentido propio de ‘amo’” (p.60) y concluye que para que se amplíe el sentido de identidad al de amo “se precisa una condición: un círculo cerrado de personas, subordinado a un personaje central que asume la personalidad, la identidad completa del grupo hasta el punto de resumirla en sí mismo: sólo él la encarna” (p.60).

Algo similar ocurre con el término *hostis*, ya que presenta la particularidad de designar al huésped, pero también al enemigo; relación que se resuelve al admitir que: “ambos derivan del sentido de ‘extranjero’, que todavía está atestiguado en latín; de donde ‘extranjero favorable → huésped’, y ‘extranjero hostil → enemigo’” (p.61). Del trabajo de revisión que realiza Benveniste nos interesa mencionar algunos puntos:

- Entre todas las palabras de la familia *hostis* ninguna de las significaciones contempla la noción de hostilidad, dejando de lado, claro está, la de *hostis*: “Nombres primarios o derivados, verbos o adjetivos, términos antiguos de la lengua religiosa o de la lengua rural, todos atestiguan o confirman que el sentido primero es *aequare*, ‘compensar, igualar’” (p.62).
- La idea de compensar e igualar llega hasta la de hospitalidad cuando se comprende que existe una diferencia entre *peregrinus* y *hostis* como extranjero, pero uno cuyo “reconocimiento de derechos implica cierta relación de reciprocidad, supone una convención (...) Entre *ese* extranjero y el ciudadano de Roma se establece un vínculo de igualdad y de reciprocidad (...) *hostis* significará ‘aquel que está en relación de compensación’” (p.62).
- Puede reconocerse una vinculación entre hospitalidad y potlatch. Este último, también asociado a la idea de dar y de don⁵³, nombra tanto la “exhibición y

⁵³ El tema del don ha sido abordado, entre otros, por Marcel Mauss (1979), Émile Benveniste (1983) y Maurice Godelier (1998). Ellos coinciden en que se trata de un término complejo pues “[dar] comporta variaciones bastantes singulares en la lenguas indoeuropeas y, de una lengua a otra, contrastes que merecen exámen” (Benveniste, 1983, p.45), además de su asociación a aspectos de variado tipo, tales como lo religioso, lo económico y lo jurídico. Benveniste concluye que de la misma raíz *-do* derivan tres términos (*dósis*, *doron*, *dotine*) que reenvían a tres maneras diferentes de considerar al don; noción que “se diversifica según las instituciones y según (...) el contexto de intención” (p.48). A continuación mencionamos algunas de las instituciones en las que se encuentra presente y que resultan interesantes por el tipo de vínculo y relación social a la que aluden:

- *Ghilde*, institución germánica, que si bien puede definirse como “una reunión de fiesta, la comida sacrificial de una ‘fraternidad’, reunida para una comunión voluntaria, y quienes se unen a ella llevan el mismo nombre.

destrucción de riquezas con ocasión de una fiesta”, cuanto la “provocación a los demás a gastar a su vez”, lo que da lugar a: “un circuito de riquezas acumuladas y repartidas para prestigio de unos y goce de los otros” (p.52). Este circuito es el que explica cómo “un hombre está vinculado a otro (*hostis* tiene siempre un valor recíproco) por la obligación de compensar cierta prestación de la que ha sido beneficiario” (p.62). El *xénos* sería la institución equivalente en el mundo griego, la cual supone “relaciones del mismo tipo entre hombres vinculados por un pacto que implica obligaciones precisas que se extienden también a los descendientes” (p.62).

Estas instituciones de acogida y reciprocidad, en términos de Benveniste (1983), han sufrido transformaciones. Escribe: “Cuando la antigua sociedad se convierte en nación, las relaciones de hombre a hombre, de clan a clan, se abolen; sólo subsiste la distinción de lo que es interior o exterior a la *civitas*” y luego agrega: “Por un cambio, cuyas condiciones precisas no conocemos, la palabra *hostis* ha tomado una acepción ‘hostil’ y en adelante sólo se aplica al enemigo” (p.63). Siguiendo este razonamiento y si bien no se conocen las condiciones de la modificación podemos arriesgar que la asociación entre hostil y enemigo es parte del proceso de reconfiguración que se da cuando la estructura de las relaciones sociales y los vínculos entre los hombres desplaza límites territoriales y comunitarios conocidos, de allí el par interior/exterior. Esto hace suponer que los diferentes modos de relacionarse dan cuenta de operaciones de reconocimiento, de asociación o diferenciación que por un lado, muestran el sentido de pertenencia y por otro lado, establecen los términos para dar lugar al intercambio y situar la posición de los sujetos en el proceso de reciprocidad.

El rodeo realizado nos lleva a comprender que en la noción de hospitalidad persiste la idea de huésped en su forma compuesta, pero también la de *hostis* (hostil) en latín; a la vez que hemos advertido que existen instituciones equivalentes en otras lenguas como el

La noción de banquete sagrado está en el centro mismo de esa expresión” (p.49), tiene implicancias en lo religioso como “sacrificio, pago hecho a la divinidad”, en lo económico como “fraternidad de los mercaderes” y en lo jurídico como “rescate, pago impuesto tras un crimen para redimirse; al mismo tiempo, medio de reconciliarse” (p.50).

- *Daps* (banquete), fraternidades que “constituyen a un tiempo un grupo de solidaridad y un grupo de comunidad alimenticia” en el que se conjugan las ideas de abundancia, gastos y ofrenda y que llevan a una noción general, a saber: “la de ‘gasto con ocasión de un sacrificio que comporta amplios consumos de alimento’; gastos ordenados para una fiesta, para el prestigio, para mostrar su riqueza” (pp.51-52).
- *Potlatch*, en indoeuropeo, que nombra tanto la “exhibición y destrucción de riquezas con ocasión de una fiesta”, cuanto la “provocación a los demás a gastar a su vez”, lo que da lugar a “un circuito de riquezas acumuladas y repartidas para prestigio de unos y goce de los otros” (p.52).
- *Hansas*, este presenta diversos modelos de compañías, los primeros de ellos remiten a un grupo de jóvenes que conforman una compañía guerrera que “con la evolución de la sociedad, (...), se convirtió en una sociedad de camaradas de otro tipo, consagrada a la actividad económica” (p.53).

griego, aunque “*xénos* no ha llegado al sentido de ‘enemigo’ como *hostis* en latín” (Benveniste, 1983, p.63). Otro aporte revelador consiste en la persistencia del valor de reciprocidad presente en *hostis*; valor de reciprocidad que muestra, en primer lugar, la vinculación entre dos términos y, en segundo lugar, que esa vinculación puede oscilar entre la hospitalidad y la hostilidad. La coexistencia de dos términos, en principio contradictorios, y alejado uno de otro, nace del sentido atribuido al extranjero: si es asumido como huésped, nos encontramos cerca de la hospitalidad y bajo la concepción de enemigo, estamos en el terreno de la hostilidad.

Volvemos ahora a nuestros gestos: “la suspensión de las hostilidades” y “el reconocimiento de la común humanidad”.

El encuentro entre Colón y el anciano materializa las nociones hasta aquí trabajadas, a saber: huésped, enemigo y extranjero. Nuestro eje de lectura parte de la noción de extranjero.

¿Qué hace a un sujeto extranjero? En la conformación del mundo griego esta designación marcaba la distinción entre el ciudadano de Roma y aquel que, a diferencia del peregrino, no pertenecía a la *civitas* pero gozaba del reconocimiento de derechos que daban lugar a la relación de compensación. Esta delimitación entre el afuera y el adentro o la pertenencia o no pertenencia puede ser leída como parte de algunos de los discursos fundantes de Occidente que, en palabras de Simón (2008): “establecen y legitiman la división y distinción entre el ciudadano y el extranjero; el dueño de casa y el que llega, el amo y el esclavo, el varón y la mujer, el habitante y el desterrado, el *polis* y el *apolis*” (p.360). Esta división entre unos y otros no se da siempre de igual modo, la operación de distinción apela, para su establecimiento, a signos muy variados, digámoslo con Fenoy (2007a): “se trata de señas de identidad acordadas como señas para la exclusión (nacionalidad, religión, títulos académicos, bienes, propiedades)” (p.117).

En el relato de la colonización que narra Todorov la idea de extranjero no se asocia a una territorialidad, los españoles no son extranjeros en América, sino que convierten a los americanos en sujetos extranjeros. La lengua que escuchan les resulta incomprensible, se vuelve extraña, la desconocen y luego aceptan su existencia, pero se niegan a considerarla como tal, a otorgarle estatuto de lengua. De este modo, lo no reconciliable será lo que define la condición de extranjería. Lo extraño marca un fuera de lugar y se presenta como algo inaceptable e inadaptable. Como escribe Gabriela Simón (2008) al pensar la figura de Medea: “La extranjería está relacionada no solamente con un ‘ex’ (fuera de) asociado a un lugar como ‘topos’. Esto es, no sólo lo ex-tópico es lo extraño sino que es extraño todo

lo que no se ajusta a la ‘norma’ en su doble sentido: la ley y la normalidad” (p.362). Lo considerado extraño, lo no reconocible: el otro y una lengua que se silencia, no sólo su uso sino también los sentidos que nombran sus palabras.

El problema de la lengua radica, siguiendo a Todorov (2005), en que: “la lengua siempre ha acompañado al imperio; los españoles temen, si pierden la supremacía en este campo, perderla también en el otro” (p.231). En este horizonte la lengua se transforma en un instrumento de poder que suprime un pasado, una historia, otro mundo y otorga la condición de extranjero a quien no la hable o pronuncie palabras incomprensibles para los oídos de quienes no la conocen.

Podemos decir que la hostilidad es una de las formas que adopta la extrañeza, nace de la imposibilidad de reconocer al otro, de volver próximo a lo extraño. Por eso para que dos sujetos, representantes de dos mundos, logren suspender las hostilidades, se precisan dos silencios: el del combate ante el extranjero enemigo cuya tregua marca el cese transitorio de la muerte y el de la diferencia de las lenguas, pues mientras existan hablantes, de aquí y de allá, habrá extrañeza.

Sin embargo, por un breve instante el extranjero es un huésped, el silencio busca hacer oír el reconocimiento de la común humanidad, esa que existe: “más allá de los océanos y los territorios”, común humanidad que ante el murmullo de las lenguas vuelve extraños a los sujetos: “extrañamiento de la lengua, extrañamiento del sujeto ante un cuerpo que no responde a las señas de identidad” (Fenoy, 2007b,p.5). Entonces, cómo aspirar al reconocimiento más allá de las lenguas y de cualquier seña de identidad que clasifica sujetos y niega lo común.

En síntesis, el extranjero exhibe una demarcación que se lleva al límite en la figura del enemigo bajo la forma de la hostilidad porque “el ‘fuera de’, el ‘ex-’ se traduce siempre en una divisoria, la que extrema los lugares de lo mismo y lo otro, nosotros y ellos, los ciudadanos y los extranjeros, el legal y el terrorista, lo humano y lo no-humano” (Simón, 2008,p.367), demarcación y divisoria que responde a:

La concepción dualista de mundos drásticamente distintos: ‘blancos’ e indios, negros, o ahora, latinos, afro americanos, árabes, orientales, se disuelve hacia una visión que se abre a la realidad del mestizaje (...) Esto que parece no necesitar demasiada reflexión: América es mestiza, es lo que confunde: ¿qué cultura no lo es? Por ejemplo, lo que se considera Europa u Occidente en la que lo cristiano, árabe, judío, griego, cartaginés, romano, gitano son su consecuencia. Sucede que en América es como si se produjese y culminase ese mestizaje en

tanto lo negro, lo indio, lo oriental, se suman a ese otro mestizaje que ya era Europa. Es el fantasma de la pureza el que lo vela. (Fenoy, 2007a, pp.121-122)

Huésped, enemigo, extranjero remiten a una concepción dualista de mundos distintos, a una divisoria que extrema lugares. Por ello, es preciso reconocer la existencia del “fantasma de la pureza” (Fenoy), “el imaginario de la propia morada” (Simón); casi que se torna una urgencia poder comprender que “preguntar por el otro es siempre preguntar por ‘nos-otros’” (Simón), pregunta que se transforma en un viaje

en busca de lo otro, viaje cercano ya que la mínima distancia con nosotros mismos nos transforma en extranjeros y la condición de extranjeros es lo que nos conduce a la comprensión de lo mismo. De aquí y de allá, al mismo tiempo. De dentro y de fuera. De sí y del otro o mejor del otro y de sí. (Fenoy, 2007b, p.6)

Así Gabriela Simón y Liliana Fenoy nos invitan a pensar y a asumir, desde sus lecturas de Jaques Derrida, Roland Barthes, Michel Serres y Emanuel Levinas, entre otros, el tema de la hospitalidad como ética.

Entre tanto el viaje, como metáfora y como vivencia, contribuye a pensar una ética que da lugar a la experiencia de la comunicación en la diferencia. En *Un libro para la paz* Fatema Mernissi (2004) pone en escena el tema del viaje en el personaje de Simbad, que hizo de la comunicación un arte; que siendo marino se volvió multilingüe, pues eludió las fronteras al dialogar con extraños y extranjeros.

En esta línea de pensamiento, consideramos que Simbad sintetiza la posibilidad de la comunicación pero con una caución: “(...) que el concepto de comunicación signifique *jadal*, es decir, el diálogo enardecido y apasionado en el que uno se abre genuinamente al otro con el fin de hallar juntos una posibilidad de colaboración y construcción en común” (Mernissi, 2004, p.88). Este hecho implica, simultáneamente, la necesidad de desvincular comunicación de manipulación e información como estrategia y de reconocer que “Solamente el diálogo nos ayuda a tender puentes, no solo con nuestros vecinos y con los lejanos y misteriosos chinos, sino también dentro de nuestro propio interior atormentado” porque, según Bruno Bettelheim, “el extranjero va dentro de nosotros mismos” (citado por Mernissi, 2004).

Volvamos a las palabras de Liliana Fenoy (2007b), un paso más allá:

Vale la pena emprender el viaje en busca de lo otro, viaje cercano ya que la mínima distancia con nosotros mismos nos transforma en extranjeros y la condición de extranjeros es lo que

nos conduce a la comprensión de lo mismo. De aquí y de allá, al mismo tiempo. De dentro y de fuera. De sí y del otro o mejor del otro y de sí. Nosotros, los otros, desconocidos, la nada a mis espaldas, el vacío detrás de mí, con un terror de embriagado: lo inalcanzable y lo inaudito. (p.6)

* * *

Huéspedes, extranjeros, enemigos, hospitalidad, hostilidad son algunos de los matices, lugares desde los cuales mostrar versiones de un tema que no cesa de insistir: el otro, la alteridad. Esta insistencia encuentra sus argumentos en las siguientes anotaciones:

-La operación de dividir y distinguir, en la que lo extraño y la diferencia se presenta como lo no reconocible, lo imprevisible e incalculable, puede pensarse como el gesto inicial, fundacional, desde el cual los sujetos hemos dado forma a nuestros encuentros; no haber eludido o interrogado dicha operación es lo que nos ha hecho presos de una morada imaginaria. La persistencia de esa divisoria, a lo largo de la historia de la humanidad, es la que nos llevó a rastrear algunos de los posicionamientos y consecuencias a las que ha dado lugar.

Cabe subrayar que dichos posicionamientos no remiten sólo a una concepción dualista de mundos considerados distintos, pues hablan tanto de formas de acogida que se dan ante la presencia del extranjero, del huésped, cuanto de las disposiciones de los sujetos y de los vínculos que se construyen en cercanía⁵⁴. Así, el sometimiento, la adaptación, la reciprocidad, la comunidad, la conservación, la delicadeza, aluden al momento del encuentro con otro en el que no siempre es posible apartarse de la “sutileza del poder” de la que nos habla Barthes, esa en la que la fuerza del vínculo parece diluir la potencia del poder. Por consiguiente, la pregunta formulada por Pál Pelbart (2009) puede leerse como la síntesis de lo imprescindible si nos disponemos a pensar la posibilidad de la experiencia de la comunicación: “¿Cómo mantener una disponibilidad que propicie los encuentros, pero que no los imponga, una atención que permita el contacto y preserve la alteridad?” (p.44)

⁵⁴ Estas ideas referidas al vínculo y al encuentro con otro han sido presentadas en las figuras denominadas cercanía y distancia. Remitimos al punto III.a del presente capítulo.

-Pero no sólo se trata del gesto inicial, necesitamos incorporar además la tesis que elabora Eduardo Grüner (2005). Para él existe un *efecto de superficie* que es en el que reside “la verdadera trampa ideológica, que se articula en dos momentos: primero, la *apariencia* de diversidad oculta aquella otra unidad subterránea del poder; segundo, esta diversidad oculta la posibilidad misma de una auténtica (si bien conflictiva, desgarrada, trágica) *diferencia*” (p.16).

Desde esta trampa ideológica retomamos las tres ilusiones en las que se detiene Grüner y que considera como “ilusiones imprescindibles básicas que las formas actualmente dominantes de las ciencias humanas/sociales han logrado transformar en lugar común” (p.142); estas ilusiones son las de la comunicación, de la democracia y de la diferencia. Ilusiones que relacionadas habilitan una “definición de lo políticamente correcto en la sociedad actual: *La ilusión de una comunicación democrática con la diferencia*” (p.153). Claro que dicha ilusión opera no sólo orientando la cotidianidad, sino también desarticulando aquello que, en cada uno de los términos, problematiza lo políticamente correcto. La comunicación se vuelve transparencia y supone: “la existencia de un Otro (...) con el cual es *imprescindible* entenderse para lograr una coexistencia democrática y respetuosa de las mutuas diferencias” (p.143), situación ideal que anula, al igual que en las ilusiones de la democracia y la diferencia, el reconocimiento del conflicto, de la asimetría, del poder, de la desigualdad, de lo incomunicable, de lo imposible, de la dominación. Lo que lleva por ejemplo, en el caso de la diferencia, a la construcción del “*lugar común* de la ‘tolerancia’ precisamente *para no* tener un lugar común, un espacio compartido, con el Otro: para demarcar una estricta distancia –absoluta, para el racista; relativa, para el progersista–” (p.152); a lo que agregamos, en compañía de Simón (2008), que la tolerancia no es el término oposicional, ni el reverso de la intolerancia, ya que: “la tolerancia es de alguna manera el pacto con el *xénos*, la lógica de lo ‘políticamente correcto’, esa que expulsa, que in-tolera al radicalmente otro, al bárbaros” (p.364).

Volver desde estas ilusiones al mito *homo communicans* que, como mencionamos al inicio, ha jerarquizado y naturalizado una manera de vivir demarcada por el *continuum* de la comunicación, nos obliga a detenernos en uno de los aspectos que permite desmontar o, al menos, interrogar la apariencia, la ilusión de una auténtica y total comunicación en la que

el tema del otro reaparece. Nos referimos específicamente al tópico de lo común, cuestión que analizamos en las páginas que siguen.

III.d- Lo común

Lo común, ¿qué alude? ¿Se circunscribe al código, a la lengua, a la conversación, al diálogo? ¿Es un universal, es lo que iguala? ¿Habla de la identidad? ¿Denomina una distinción de clase? ¿Remite a una geografía, al contexto, al vínculo, a la instancia del encuentro?

Algunos de estos interrogantes fueron indagados en el Capítulo I en el que nos acercamos a la noción de lo común desde dos miradas: por un lado, desde algunas perspectivas teóricas y por otro lado, desde la etimología de la palabra comunicación. Allí quedaron esbozadas unas primeras asociaciones: a la definición de código como instrumento; a las operaciones de codificación y decodificación; a la noción de comunidad y también a aspectos relativos a la división social en el que lo común adquiere, en la reconstrucción que lleva a cabo Raymond Williams (2008), un sentido despectivo. En esta instancia volvemos a lo común desde otras miradas: una que reenvía a la pregunta por la lengua (que acá trabajamos especialmente con Larrossa) y otra, la lectura que de lo común hace Peter Pál Pelbart (2009) a partir de sus lecturas de Gilles Deleuze, Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben, entre otros.

III.d.1- La lengua

Allí donde Pál Pelbart (2009) escribe: “Hay un mínimo de homogeneización del lenguaje que es la garantía de sociabilidad” (p.16), Ferdinand de Saussure (2003) dice: “La lengua es la parte social del lenguaje, exterior al individuo, que por sí solo no puede ni crearla, ni modificarla; no existe más que en virtud de una especie de contrato establecido entre los miembros de la comunidad” (p.42). Si bien deslindamos una propuesta de la otra se puede reconocer, no obstante, que contienen una aproximación a la conformación de lo común en vinculación con la figura de la lengua.

Lo que aparece en ambas citas es la idea de lengua como expresión de lo común, una expresión que representa el momento del lazo social: garantía de sociabilidad o pertenencia a una comunidad lingüística. Cabe aclarar que, aún cuando la lengua contenga un mínimo de homogeneización o remita a un contrato, a un acuerdo social, ello no equivale a sostener que lo común se realice como proceso absoluto y totalizador, no es sinónimo de

uniformidad. La lengua forma parte de la vida social, es una institución social en la que se aloja la diferencia; diremos que en una misma lengua habitan otras lenguas.

Al hablar de las lenguas en la lengua aludimos a la concepción que piensa la lengua como hecho de la cultura, distinguible de aquella que la reduce a medio o instrumento para comunicarse. Entendida como hecho de la cultura, una lengua muestra una visión del mundo, un recorte que expresa su singularidad en las palabras y en los sentidos que éstas designan; por eso decimos que al pasar de una lengua a otra lo que se produce es la existencia de diferentes mundos.

Así, la presencia y co-existencia de visiones no coincidentes que entran en tensión ponen en juego el problema del poder. Esto nos lleva a recordar la reflexión de Tzvetan Todorov (2005) cuando señala que el proceso de dominación e imposición de una lengua se define como cálculo de poder que se obstina en universalizar y organizar un mundo esto es, logra eclipsar lo que se vive en otra lengua y deformar el desplazamiento de sentidos que permitiría transformar o interpelar lo establecido. Según Fenoy (2008a), dominación que instaló la barbarie política en el momento en que:

nos convirtió en multilingües, exiliados, vagabundos, obligados a pasar de una lengua a otra, a no aferrarnos a las ilusiones o prepotencias del *volk* ni del *geist*, sino a la aceptación ineludible de la coexistencia enigmática de diferentes versiones del mundo generadas por las cosas y el lenguaje y, a su vez, de la corriente que hace uno en la multitud de las diversas lenguas. (p.109)

Algo semejante sucede con las lenguas en la lengua en la época del *homo communicans*; nos referimos a los mecanismos de poder, a la dominación y al riesgo de neutralización de las lenguas en un mundo que celebra la idea de comunicación como multiplicación de presencias y circulación de la información, mecanismos tendientes a una comunicación total, universal.

Entre los que piensan la vinculación entre lengua, poder y experiencia se encuentra Jorge Larrosa (2005) cuyo planteo nos interesa de manera particular ya que en algunos de sus trabajos examina además la problemática de la comunicación. En su artículo “Una lengua para la conversación” destaca la forma que adquiere la comunicación en el espacio universitario y analiza los lenguajes que se producen y operan en ese ámbito. Transcribimos el fragmento cuya escena descripta nos inquieta:

“La sección universitaria del así llamado ‘espacio educativo europeo’ (inseparable de un espacio universitario casi totalmente mundializado) se está configurando como una enorme red de comunicación entre investigadores, expertos, profesionales, especialistas, estudiantes y profesores. Constantemente se constituyen grupos de trabajo, redes temáticas, núcleos nacionales e internacionales de investigación y de docencia. La información circula, las personas viajan, el dinero abunda, las publicaciones se multiplican. Proliferan los encuentros de todo tipo y, con ellos, las oportunidades para el intercambio, para la discusión, para el debate, para el diálogo. Por todas partes se fomenta la comunicación. (...)

La pregunta es: ¿en qué lengua? Y también: ¿puede ser *esa* lengua *nuestra* lengua?”

(Larrosa, 2005,p.25)

¿En qué lengua? ¿Hay algo en común? La constitución de grupos, los intercambios, la circulación de información y sujetos son aquello que nos confunde. La existencia de una red de comunicación parece fabricada y propiciada por algo común; Larrosa desconfía y nos alerta, la dificultad está en la lengua, en el papel que le ha sido conferido. Y apunta: “algunas formas de escribir y de leer, de hablar y de escuchar, extienden la sumisión, el conformismo, la estupidez, la arrogancia y la brutalidad” (p. 27) y son esas formas, precisamente, las que se han instalado, las que alimentan las políticas de la lengua que, como mecanismos de poder, han operado la naturalización de esa lengua de nadie y la lengua de nadie es una lengua *neutra, neutralizada* “de la que se ha borrado cualquier marca subjetiva (...) es una lengua que nadie habla y que nadie escucha, una lengua sin nadie dentro. Por eso no puede ser nuestra” (p.27). Esa lengua se adapta, es conformista, responde al estado dado de las cosas y a la vez presenta un carácter totalitario, obliga a unas formas del decir y es arrogante en la medida en que “convierte en legítima una cierta posición enunciativa en la que siempre se habla desde arriba (o desde ningún lugar, que para el caso es lo mismo)” (p.27); esa lengua enlaza poder y saber.

No obstante, el problema del poder no se reduce al establecimiento de una lengua neutra (propia de las doxas pedagógicas) que extiende la sumisión y la estupidez⁵⁵ (Larrosa, 2003a). El poder pervive en la lengua desde siempre, es “el parásito de un organismo transocial (...) No vemos el poder que hay en la lengua porque olvidamos que toda lengua es una clasificación, y que toda clasificación es opresiva: *ordo* quiere decir a la vez repartición y conminación”, dice Barthes (1998,p.118).

Ahora, al leer el planteo de Larrosa desde Barthes podemos pensar que existe una doble sumisión. Una sumisión primera a la lengua que “como ejecución de todo lenguaje (...) es simplemente fascista, ya que el fascismo no consiste en impedir decir, sino en obligar a decir” (1998,p.120). Es la sumisión que aparece sobre todo en el momento de la enunciación, momento en el que las dos rúbricas que señala Barthes, la autoridad de la aserción y la gregariedad de la repetición, coinciden en un sujeto. Por eso mismo dice: “soy simultáneamente amo y esclavo: no me conformo con repetir lo que se ha dicho, con alojarme confortablemente en la servidumbre de los signos: yo digo, afirmo, confirmo lo que repito” (p.121). Hasta aquí la sumisión como servilismo; no sin reparar en la idea barthesiana que supone que servilismo y poder se confunden en la lengua. Una segunda sumisión alude a la lengua neutralizada de la que habla Larrosa, es la sumisión a la operación de naturalización con que los lenguajes pedagógicos parasitan y sobreimprimen la lengua primera, es la sumisión como adaptación a las doxas del campo educativo.

Ante esta lengua neutra que trabaja en el simulacro de lo común en el campo educativo, desde la unificación y la producción de un proceso de homogeneización totalizadora, Larrosa (2005) promueve una lengua para la conversación. Una lengua que permitiría ver “hasta qué punto somos aún capaces de hablarnos, de poner en común lo que pensamos o lo que nos hace pensar, de elaborar con otros el sentido y el sinsentido de lo que nos pasa” y prosigue: “necesitamos una lengua para la conversación como modo de resistir al allanamiento del lenguaje producido por esa lengua neutra (...), por esa lengua sin nadie dentro y sin nada dentro que pretende no ser otra cosa que un instrumento de comunicación” (p.38).

Lo que queremos decir es que lo común no puede acontecer si la lengua es reducida a medio y si la comunicación se traduce como capacidad o habilidad del lado de la eficacia,

⁵⁵ Desde sus lecturas de Deleuze, Jorge Larrosa (2003a) denomina pensamiento estúpido a eso que segregamos cuando: “lo que piensa en nosotros es nuestro conformismo, nuestro afán de seguridad, nuestra necesidad de orden, nuestro deseo de obedecer (...) cuando lo que piensa en nosotros es nuestra vida empobrecida, nuestra vida cobarde o, simplemente, nuestra renuncia a la vida” (p.146).

como movimiento continuo de sujetos e información, algo que nosotros en esta tesis entendemos como trivialización de la existencia y pobreza de la experiencia. Lo común precisa resistir a la naturalización de una lengua de nadie y a la universalidad. Las lenguas en la lengua pretenden ser una expresión de lo singular, una experiencia de lo común, pretensión que se disputa con el conformismo, con la indiferencia porque:

en nuestra sociedad nos basta con el lenguaje de *lo mismo*, no tenemos necesidad del lenguaje de *lo otro* para vivir: *a cada cual le basta con su lenguaje*. Nos instalamos en el lenguaje de nuestro cantón social, profesional, y esta instalación tiene un valor neurótico: nos permite adaptarnos, mejor o peor, al desmenuzamiento de nuestra sociedad. (Barthes, 1987 p.124).

En esa cultura que desentraña Barthes y que es la cultura de masas, lo común deviene en ese lenguaje que opta por la adaptación. Cuando lo que se busca es un dominio de lo común como marca unificadora de sentidos, lo otro, lo singular, se diluye. Podemos pensar que lo que aquí se da es el abandono de una disponibilidad, de una disposición: la de una conversación que procura lo común en la diferencia y simultáneamente, se lleva a cabo “una práctica *liberal* del lenguaje”. Esto es, acudimos a “un fondo de comunicación aparente: el idioma nacional” que permite decir que “a escala nacional nos entendemos, pero no nos comunicamos” (Barthes, 1987, p.136).

La trampa de lo común radica en ello: mientras se persigue un mínimo de homogeneización, una especie de contrato establecido, la experiencia de la comunicación perece en un fondo de comunicación aparente. Entonces nos preguntamos: ¿Cómo pensar entonces lo común? ¿Dónde ubicarlo? ¿Cómo hacer hablar a lo común más allá de su carácter totalizador?

III.d.2- Aporías de lo común: unificación y acto de fe

Peter Pál Pelbart (2009) en *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad* reflexiona, entre otros temas, sobre lo común, la comunidad, la soledad, la subjetividad, el cuerpo y marca, en el Capítulo I “La vida (en) común” del cual tomamos nuestro recorte de texto, un itinerario que “puede servir para descubrir una comunidad allí donde no se veía comunidad, y para no necesariamente reconocer una comunidad allí donde todos ven comunidad” (p.41).

Sin embargo, para pensar el tema de la comunidad ha tenido que detenerse primero en la problemática de lo común, señalando: “Deberíamos poder decir que la constitución actual de lo común no pasa por ninguna de las figuras de lo común que están instaladas en nuestro imaginario” (p.12).

Vamos al fragmento elegido. El filósofo escribe:

“(…) hoy vivimos una crisis de lo ‘común’. Las formas que antes parecían garantizarles a los hombres un contorno común, que le aseguraban al lazo social alguna consistencia, perdieron su pregnancia y entraron definitivamente en colapso, desde la llamada esfera pública hasta los modos de asociación consagrados: comunitarios, nacionales, ideológicos, partidarios, sindicales. Deambulamos entre espectros de lo común: los medios, la escenificación política, los consensos económicos legitimados, pero también las recaídas en lo étnico o en la religión, la invocación civilizadora basada en el pánico, la militarización de la existencia para defender la ‘vida’ supuestamente ‘común’; o, más precisamente, para defender una forma-de-vida llamada ‘común’. No obstante, sabemos bien que esta ‘vida’, o esta ‘forma-de-vida’, no es realmente ‘común’”

(Pál Pelbart, 2009,p.21)

Consideramos, de este fragmento, dos movimientos: el colapso de lo común y la manipulación de lo común.

El primero de los puntos que nos interesa destacar remite al colapso de lo común consagrado. Lo común consagrado supone la construcción de un lazo amparado en una idea (de nación, de comunidad, de reivindicación, etc.) que se pone a trabajar y que tiene por función forjar una unidad, asociar y relacionar a un conjunto en torno a un común. En otras palabras, se produce el advenimiento de un espacio que tiende a homogeneizarse toda vez que se estructura con base en una identidad.

Mas no se trata sólo de recalcar en la crisis de lo común consagrado, sino de preguntar en qué consiste lo común, qué es el vínculo, el lazo social y por tanto, qué es lo que estaba garantizado. Recurrimos a Nancy (2002) en el momento en que se detiene a pensar el motivo

comunitario y su correspondencia con la religión, las religiones; correspondencia que lo lleva a decir que la reciprocidad entre estos términos (comunidad y religión) es tal que “en nuestra cultura occidental no hay vez en que no se vea uno remitido a una etimología de ‘religión’ por *religare*, que quería decir ‘religar’, ‘ligar por un lazo’. Ahora bien, gustosamente hablamos también de ‘vínculo social’” (p.115). Mientras, el cristianismo refuerza la idea de vínculo ya contenida en la etimología, a la que se suma ahora, según el filósofo, otra etimología que remite a *relegere* “en el sentido de recoger, de reunir en torno a uno mismo para un escrupuloso examen” (p.116). De este análisis, Nancy (2002) expone dos consecuencias:

- Una, que asocia los términos de comunidad y vínculo a lo trascendente o místico y que da lugar a una “teología comunitaria” (p.116) que escinde lo político de lo teológico y que produce un enigma o una vacancia “donde debía ofrecerse un misterio luminoso: la intimidad común misma o el anudamiento del vínculo son oscurecidos en la exacta medida en que pretenden ser revelados” (p.117).
- La segunda que alude a la noción de contrato, retomada desde Durkheim, y que pone el énfasis en el contrato como disposición, como compromiso, como confianza y que entiende a la confianza como “fe puesta en conjunto: es la fidelidad o la fiduciaridad que el contrato presupone en el fondo de su misma idea, es decir, de la idea de su validez y de su fuerza de contrato” (p.118). Por su parte, la fe es del orden de la adhesión, de la participación y el acto de fe, la confianza, es puesto en la sociedad misma. En palabras de Nancy: “La *fianza* es *con-fianza* porque se fia del co- de la co-existencia, o también, el co- sólo es posible como fianza en él mismo. Ahora bien, el co- por sí mismo no es nada sino precisamente el acto de esta confianza” (p.118).

¿Cómo entender lo común en este espacio de pensamiento? Jean Luc-Nancy, al leer a Maurice Blanchot y para tratar de aproximarse al sentido dado a lo inconfesable, pone en escena el alcance conferido a la confianza y el gesto de desnudez al que nos enfrenta, dice: “no hay confianza más grande que aquella en la que uno se desnuda, (...) , del mismo modo no hay confianza que no desnude” (p.120) y es, precisamente, esa confianza hecha desnudez, la que muestra que “lo común no está dado, no es nada, no es una cosa, sino lo que se hace posible fiándose a uno mismo- que no está dado” (p.120). Intentamos reescribir, desde aquí,

lo común: acto de fe, exposición de una intimidad despojada de pretensiones y garantías vinculares que preserva lo no dado como disposición y posibilidad de encuentro, comunidad sin identidad, obstinación de un ser-juntos a instancias de un no disponible.

En este punto precisamos volver al primer aspecto de nuestro fragmento: “Las formas que antes parecían garantizarles a los hombres un contorno común, que le aseguraban al lazo social alguna consistencia, perdieron su pregnancia y entraron definitivamente en colapso” (Pál Pelbart, 2009, p.21). Leído, desde Nancy, el colapso de lo común puede definirse como la consecuencia que acarrea un pensamiento consensual esto es, la construcción de un pacto que se afirma en un contorno común; contorno común que se instituye en garante del lazo social. Esto lleva a la prevalencia de la idea de reunión como fusión y hace de la fusión una forma, da lugar a una unidad y borra el momento de la exposición en el que acontece la confianza, el acto de fe.

Por ello insistimos, una vez más, en el riesgo que trae aparejada la conjunción entre común y comunidad⁵⁶ como unificación. Aludimos al riesgo de los esencialismos presentes en diferentes experiencias totalitarias. En este sentido, la sustitución que realiza Jean-Luc Nancy (2002) de la palabra “comunidad” por las expresiones de “ser-juntos”, “ser-en-común” y “ser-con” resulta esclarecedora:

Había razones para estos desplazamientos y para la resignación, al menos provisional, a estas desgracias de la lengua. Veía venir desde varios lados los peligros suscitados por el uso de la palabra ‘comunidad’: su resonancia invenciblemente plena, incluso hinchada de sustancia y de interioridad, su referencia bastante inevitablemente cristiana (comunidad espiritual, fraternal, comunal) o más ampliamente religiosa (comunidad judía, comunidad de la oración, comunidad de los creyentes -‘*umma*’), su uso en apoyo a las pretendidas ‘etnicidades’, sólo podían poner en guardia. Estaba claro que el acento puesto en el concepto necesario pero siempre demasiado aclarado iba al menos a la par, en esta época, de una reviviscencia de pulsiones comunitaristas y a veces fascitizantes. (p.109)

Las “pulsiones comunitaristas o fascitizantes” no llevan al abandono de una búsqueda por pensar lo común, la comunidad, pero sí impulsan la reformulación de sus

⁵⁶ En esta línea, y con la intención de comprender la complejidad que posee el tema de la comunidad y lo que acarrea dicha palabra, aporética y anfibológica como la llama Nancy (2002), remitimos a los escritos “La comunidad afrontada” (2002) y *La comunidad inoperante* (2000). No pretendemos aquí simplificar las propuestas y perspectivas allí trabajadas, pero sí nos interesa subrayar que en ellos se aborda la problemática de la comunidad, no sólo a partir de las posibilidades que habilita la relación entre los términos común-comunidad-comunismo-comunión y de sus implicancias en cuanto a los totalitarismos, sino también como parte del reconocimiento de una idea de comunitarismo que está surgiendo y que requiere ser analizada.

sentidos que se pretenden alejados de los modos consagrados que colapsaron, de sus riesgos y de las reminiscencias totalitarias. Aún más, la comunidad, su interpretación, se presenta como una tarea, un motivo inquietante, como una necesidad “de reemprender lo que el comunismo había ocultado con la misma potencia con la que lo había hecho surgir: la instancia de lo ‘común’- pero también su enigma o su dificultad, su carácter no dado, no disponible y en ese sentido lo menos ‘común’ del mundo...” (Nancy, 2002,p.106).

Esto nos lleva al segundo punto en el que nos detenemos: la manipulación de lo común. Si bien, como sugiere Nancy (2002), el enigma de lo común radica en su carácter no dado, existe, por parte de los sectores que conforman el espacio productivo⁵⁷, una escenificación de lo común que simula una forma de vida que se dice común, aún cuando “sabemos bien que esta ‘vida’, o esta ‘forma-de-vida’, no es realmente común” (Pál Pelbart, 2009, p.21).

Este proceso de manipulación encuentra en las facultades “vinculadas a lo que nos es más común, esto es el lenguaje y su haz correlativo: la inteligencia, los saberes, la cognición, la memoria, la imaginación y, por consiguiente, la inventiva común” (Pál Pelbart, 2009,p.22) la clave para su operación y funcionamiento de modo que, lo que es común, dice el filósofo, “se pone a trabajar en común” y continúa: “Poner en común lo que es común, poner en circulación lo que ya es patrimonio de todos, hacer proliferar lo que está en todos y en todas partes, sea el lenguaje, la vida, la inventiva” (p.23). Es debido a esta dinámica que vuelve productivo lo común que ninguna forma de asociación logra escapar a la crisis y simultáneo secuestro de lo común, secuestro del cual participamos como víctimas o cómplices.

Atengámonos ahora a la constitución de lo común en nuestras sociedades. Para Pál Pelbart (2009), lo común contemporáneo no pasa sólo por el lenguaje, garante de la sociabilidad, sino también por el *bios* social, o sea por “el agenciamiento vital, material e inmaterial, biofísico y semiótico, que constituye el núcleo de la producción económica, pero también el de la producción de vida común” (p.23). Ahora bien, esta producción de vida común es la que exhorta a los sujetos a ingresar y permanecer en procesos de anudamiento y, simultáneamente, viraliza formas de vida que podemos caracterizar como despóticas en la medida en que conllevan al sometimiento, a los consensos legitimados e impiden la

⁵⁷ Al hacer alusión a los diferentes mecanismos (apropiación, vampirización, expropiación y privatización) mediante los cuales el capitalismo en red o conectivo produce el secuestro de lo común, Pál Pelbart señala los actores que llevan a cabo dicha dinámica: las empresas, mafias, estados e instituciones. (2009, p.23)

movilidad o la deserción⁵⁸. Socialitarismo, comunismo, comunitarismo son algunas de las maneras de nombrar el funcionamiento del vínculo social actual. A las formas que acabamos de mencionar desde Pál Pelbart cabe agregar lo que denominamos comunicacionismo, una suerte de doctrina que materializa la ideología del *homo communicans* a través del frenesí constante de la puesta en relación, del encuentro, de la intercatividad, de la conexión, del ruido, de la visibilidad, del estar-juntos infinito; principios estos que anulan la vitalidad social de lo común esto es, lo que en ella hay de heterogéneo no totalizable.

Más aún, dichos principios quedan organizados en lógicas y procesos de dominación no siempre localizables, pues al pensar las dinámicas productivas de lo común en el marco de lo que Gilles Deleuze (2005) llamó *sociedades de control* recordamos que estas pueden presentar “al principio nuevas libertades” aunque “participan también de mecanismos de control” (p. 116). Se trata de un control que funciona a corto plazo, rota rápidamente y además lo hace de forma continua e ilimitada (p.119). Estas lógicas son, a fin de cuentas, las que asumen nuestras maneras de vivir la comunicación, nuestros esquemas de estar con otros: continuo ilimitado de conexiones capaces de disipar fronteras.

La pregunta insiste: “¿Cómo desengancharse de esa comunicatividad totalitaria y completamente vaciada?” (Pál Pelbart, 2009,p.36).

* * *

Luego de este periplo dejemos hablar a lo común. Como código que ejecuta procesos de traducción entre codificación y decodificación, su vocación es ser un medio, un instrumento; la noción de código también remite a: “tener códigos comunes, o sea, (...), sistemas de convenciones comunes, dispositivos conocidos por todos los miembros y usados para entenderse entre sí. La lengua constituye un código común a todos sus hablantes” (Entel, 1995,p.17). De modo que situado como parte de la dimensión social y cultural de la lengua muestra diferentes versiones del mundo, versiones que por la persistencia del poder en la lengua conllevan el riesgo de su sometimiento y destrucción. En el medio de las

⁵⁸ Decimos deserción con Peter Pál Pelbart (2009). Ello refiere a la posibilidad de liberarse de esquemas reconocibles y aceptados socialmente como formas de vida; lo difícil de la deserción es que esta “no sea vista como una traición, un abandono, una apatía” sino como un derecho vital (no jurídico) que supone el “poder irse y volver de otra manera”, en pocas palabras “tenemos el derecho de desertar de sociabilidades mortíferas” (p.14).

dinámicas y mecanismos de poder que simulan y manipulan lo común, justamente lo común vive la ilusión de una auténtica y total comunicación. Próxima a la pregunta por la comunidad, lo común oscila entre el dominio de lo universal, que lo constituye en una unidad totalizadora apegada a los esencialismos, y la posibilidad de lo singular; está entre lo dado y lo no dado. Lo común es también un deseo, una necesidad y una disposición, un acto de fe como confianza hecha desnudez. Descubrimos también con Pál Pelbart que su monopolio no lo posee el lenguaje. La experiencia de Joseph Jacotot que narra Jaques Rancière (2007) en su libro *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual* así lo sugiere:

En el año 1818, Joseph Jacotot, lector de literatura francesa en la Universidad de Lovaina, tuvo una aventura intelectual. (...) conocía bien las leyes de la hospitalidad y pensaba pasar días tranquilos en Lovaina.

El azar decidió otra cosa. En efecto, las lecciones del modesto lector fueron rápidamente apreciadas por los estudiantes. Entre los que quisieron aprovecharlas, muchos no sabían francés. Joseph Jacotot, por su parte, ignoraba por completo el holandés. No había, pues, lengua alguna en la que pudiera enseñar lo que le pedían. Sin embargo, quiso responder a sus deseos. Para eso había que establecer entre él y ellos el vínculo mínimo de una *cosa* común. Por ese entonces se había publicado en Bruselas una edición bilingüe de *Telémeco*. La cosa común fue hallada. (pp.15-16)

No hay una lengua común. Existen formas de lo común como formas del no-lenguaje. El vínculo mínimo de una *cosa* común es un libro bilingüe que restituye la condición de extranjero a cada lector. Pero esta narración puede ser pensada también desde lo que Luis Gruss (2010) denomina pedagogía del silencio, en ella “el maestro da la ofrenda de lo que no tiene (...). Sabe que toda palabra introduce una parcialidad. Todo acto de decir pone algo de relieve y, al hacerlo, hace que el alumno no distinga el carácter llano o indiferenciado de la existencia” (p.167). Es el silencio de las palabras que promete otra forma de convivir: “Los impulsores de la pedagogía del silencio han hablado toda la vida sin hablar nunca” (p.167). No hay habla.

Una vez conocida la aventura de Joseph Jacotot, queda todavía algo más por decir: admitamos de una vez que hay, siguiendo a Roberto Esposito (2012), *nada en común*.

Nada en común. Allí donde las filosofías comunitaristas coinciden en “el presupuesto no meditado de que la comunidad es una ‘propiedad’ de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo

conjunto” (p.22) aparece la paradoja: “lo ‘común’ se identifica con su más evidente opuesto: es común lo que une en una identidad a la propiedad –étnica, territorial, espiritual– de cada uno de sus miembros. Ellos tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común” (p.25). Esposito se distancia de este esquema de pensamiento, acude a la etimología del término *communitas* y reubica lo común, no ya como lo propio, sino como “lo impropio –o, más drásticamente, lo otro–”, esto es:

Una despropiación que inviste y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse. En la comunidad, los sujetos no hallan un principio de identificación, ni tampoco un recinto aséptico en cuyo interior se establezca una comunicación transparente o cuando menos el contenido a comunicar. (p.31)

El giro interpretativo que el pensador produce sobre lo común y así mismo sobre la comunidad surge de su reflexión centrada en el sentido de *munus*:

Como indica la etimología compleja, pero a la vez unívoca, a la que hemos apelado, el *munus* que la *communitas* comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar. Y es por ende lo que va a determinar, lo que está por convertirse, lo que virtualmente *ya es*, una falta. Un ‘deber’ une a los sujetos de la comunidad –en el sentido de ‘te debo algo’, pero no ‘me debes algo’–, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad. (pp.30-31)

Llegamos hasta aquí, sin fusión, sin lazo, sin identidad, sin esencia, sin fundamento; lo impropio, lo otro, la despropiación, una falta y las palabras de Esposito (2012): “He aquí la cegadora verdad que guarda el pliegue etimológico de la *communitas*: la cosa pública es inseparable de la nada. Y nuestro fondo común es, justamente, la nada de las cosas” (p.33); vacío, ausencia de sí mismos, eso es lo que los sujetos tenemos en común: *nada*, don de sí.

III. e- Silencio

“Babel.
La falta de entendimiento entre los hombres
no es la diferencia de lenguas,
sino la imposibilidad de erigir algo en el silencio”
(Ramón Andrés)

III.e.1- Silere y Tacere

Una vez enunciada la palabra silencio, cualquiera sea la lengua, sentidos y matices se diseminan; toda pretensión de circunscribirla a una única dimensión queda detenida. El inventario de términos que nos muestra Ramón Andrés (2010) en las primeras páginas del libro *No sufrir compañía. Escritos místicos sobre el silencio (Siglos XVI y XVII)* da cuenta de la imposibilidad de acotarla:

Si los antiguos latinos distinguían *silere* de *tacere* se debe a que el primer término significaba la expresión de serenidad, de no movimiento, un silenciarse sin aparente objeto, impersonal. *Tacere* indicaba, en cambio, un callar ‘activo’, una voluntad que pretendía antes bien la disciplina del no hablar con el propósito de ajustar, o por así decir, de anular las disonancias producidas por todo aquello que rodea al ser humano. Apelaban a dos distintas dimensiones, como el *jamoosh* (callar) y el *sukood* (silencio) persas, o el *shaqat* y el *sheqet* hebreos. Mientras que en sánscrito ‘silencio’ se refiere como *mauná*, cumplirlo con rigor se conoce con el término *maunavratta*. *Tacere* es el *siôpan* griego; *silere*, el *sigân* que señala algo más que la concentración para obtener un fin, el reposo necesario para la lectura o atender más despiertamente la voz ajena. *Silere* es el verbo que reconoce la inmovilidad, la parte detenida de lo que no cesa, un abandono del deseo, el cauce del desapego. Por eso, en el lenguaje de la espiritualidad se ha asociado a una actitud mística, mientras que *tacere* se ha vinculado principalmente a una voluntad ascética. (p.14)

La distinción entre los verbos latinos *silere* y *tacere* que señala Ramón Andrés recae, de manera especial, en el lenguaje de la espiritualidad. En este punto podemos traer el análisis que realiza Roland Barthes (2004) en su seminario *Lo Neutro*: “*tacere* = silencio verbal \neq *silere*: tranquilidad, ausencia de movimiento y de ruido. Se emplea para los objetos, la noche, el mar, los vientos” (p.67). Este matiz muestra una oposición entre *tacere* y *silere*,

de modo que: “*silere* remitiría a una especie de virginidad intemporal de las cosas, antes de que nazcan o después de que hayan desaparecido (*silentes* = los muertos)” (p.67), esto es un “silencio de naturaleza o de divinidad”; mientras que *tacere* aludiría a un silencio de habla, un silencio que no se reduce a una idea de pausa, el *tacere* como silencio verbal se define como aquello que se sostiene en la palabra que no se pronuncia.

Esta oposición entre *tacere* y *silere*, que desde el punto de vista semiológico constituye un paradigma⁵⁹, puede profundizarse teniendo en cuenta el tema del poder. En este sentido, Barthes (2004) plantea que la reivindicación recae sobre el derecho a la palabra, en tanto el derecho a callarse vinculado al *tacere* “está todavía en el margen del margen (allí donde debe estar, infinitamente, el verdadero combate)” (p.69); pero, lo que sí adquiere la forma de una reivindicación:

es el derecho a la tranquilidad de la naturaleza, el derecho al *silere*, no el derecho al *tacere*: encontramos aquí la ecología, el movimiento ecológico, pero la guerra contra la polución (...) no afecta, o al menos no todavía, o al menos no que yo sepa, la polución por el habla, las palabras contaminantes. (p.69)

III.e.2- Silenciamiento y omisión

Repasamos los estudios de comunicación en Argentina⁶⁰, teniendo en cuenta la advertencia que puntúa Barthes sobre el derecho a la palabra, al *silere* y al lugar que ocupa el *tacere*. Se puede reconocer, de manera especial pero no excluyente, que gran parte de las perspectivas teóricas (Estudios sobre Comunicación y Cultura y Economía Política de la Comunicación) acentúan un pensamiento sobre la comunicación que adquiere la forma de una reivindicación de la palabra.

⁵⁹ Recurrimos al concepto de paradigma que propone Roland Barthes (2004) y que remite, a su vez, a la perspectiva saussureana, ello supone que: “el paradigma es el motor del sentido; allí donde hay sentido hay paradigma, y allí donde hay paradigma (oposición) hay sentido. Dicho elípticamente: el sentido se basa en el conflicto (la elección de un término contra otro) y todo conflicto es generador de sentido: elegir *uno* y rechazar *otro* es siempre sacrificar algo al sentido, producir sentido, darlo para consumir” (p.51).

⁶⁰ Mencionamos a continuación algunos de los escritos que proponen una reconstrucción de los estudios de comunicación en Argentina: AA.VV. (2006). *Revista Argentina de Comunicación*, (1); Rivera, J.B. (1987). *La investigación en comunicación social en la Argentina*. Buenos Aires: Puntosur; Rivera, J.B. (1997). *Comunicación, medios y cultura. Líneas de Investigación en la Argentina. 1986-1996*. La Plata: Ediciones de Periodismo y Comunicación; Saintout, F. (2003). *Abrir la comunicación. Tradición y movimiento en el campo académico*; Saintout, F. (2015). *Los estudios de comunicación en la Argentina: consensos y disensos*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata; Schmucler, H. (1997). Lo que va de ayer a hoy (en los estudios de la comunicación). En Schmucler, H. *Memoria de la comunicación* (pp.95-164). Buenos Aires: Biblos y Zarowsky, M. (2017). *Los estudios de comunicación en la Argentina. Ideas, intelectuales, tradiciones político-culturales (1956-1985)*. Buenos Aires: Eudeba.

Mencionamos algunas de las propuestas y conceptualizaciones que enfatizan la puesta en escena de la palabra:

- Estudios referidos a expresiones culturales que buscan poner en discusión el modelo cultural dominante y que favorecen procesos de visibilización y afirmación de los sectores populares.
- Análisis de recepción que definen a los sujetos receptores como partícipes activos del proceso comunicativo, concepción que desplaza la posición asignada a los sujetos en las tradiciones conductistas y funcionalistas que los sitúan como polo pasivo.
- Investigaciones sobre las estructuras en el sector de las industrias culturales que luego pueden traducirse como parte de las demandas que aspiran al derecho a comunicar, al derecho a la información y a la libertad de expresión entendidas como: “pilares de una tradición contenida en la Declaración Universal de Derechos Humanos, en la Convención Americana de Derechos Humanos, en otros pactos internacionales con rango constitucional, en el propio articulado de la Constitución nacional y en leyes específicas vigentes en el país”. (Becerra, 2015,p.17)

Se trata, en definitiva, de propuestas que buscan ampliar las posibilidades del decir, ya sea mediante la participación en la elaboración y planificación de sistemas de comunicación, de medios, de políticas y de programas; lo referido al acceso a la información; o a la posibilidad de confrontar y resistir a los contenidos y modelos dados, esto es como reivindicación de manifestaciones que no responden al *statu quo*. Todas ellas llevan a la incorporación y contemplación de voces que se suman a la circulación de la palabra imperante.

En Argentina, desde la década del setenta a la actualidad, se han elaborado diversos planteos referidos a la llamada democratización informativa, planteos que habilitaron discusiones y proyectos de Políticas Nacionales de Comunicación⁶¹ (PNC), así como de

⁶¹ Una síntesis del rumbo que siguieron las PNC en Argentina y también en la región, así como una aproximación a los conceptos centrales que articulan la problemática pueden encontrarse en: Becerra, M. (2015). Argentina: tres décadas de políticas de comunicación en democracia. En Becerra, M. *De la concentración a la convergencia. Políticas de medios en Argentina y América Latina* (pp.16-44). Buenos Aires: Paidós; Eliades, A. (2009). *El derecho a comunicar y la actividad radiodifusora*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata; Gándara, S. (2015). *La madre de todas las batallas. Un examen crítico de las políticas*

indagaciones orientadas a problematizar la relación entre medios de comunicación, libertad de expresión y derecho a la comunicación.

Además, cabe recordar que durante los años setenta: “las Políticas Nacionales de Comunicación (PNC) propuestas y/o desarrolladas en algunos países de América Latina se enmarcaban en el reclamo promovido por el Tercer Mundo en UNESCO y Naciones Unidas para la creación de un Nuevo Orden Internacional de la Información (NOII)” (Mastrini, G. y Mestman, M., 1996, p.84); situación que extendió el alcance dado a la demanda⁶².

Con este señalamiento no pretendemos simplificar, ni sintetizar los trayectos ni las concepciones presentes en el campo de la comunicación; menos aún desconocer el carácter político que se le imprimió a la palabra, como derecho, aunque limitada a la noción de información. No obstante, entendemos que la asociación entre comunicación, información y circulación de la palabra que queda consagrada, limita, cuando no restringe, una mirada respecto a la comunicación que contemple la experiencia del silencio. Más bien, corresponde precisar que la limitación no radica en una ausencia de pensamiento sobre el silencio, sino en la significación que éste adquirió al quedar asociado a una idea de censura.

Ese sentido dado al silencio fue exacerbado por los procesos dictatoriales que se impusieron en la región, de modo que, tal como sostienen Damián Loreti y Luis Lozano (2015): “la regulación y las prácticas de censura atravesaron la difusión de contenidos artísticos, informativos y de entretenimiento en todos los soportes y niveles desde principios del siglo XX” (p.76); práctica que no sólo se estableció como mecanismo de control sistemático por parte de organismos estatales y paraestatales, sino que se trató también “de una práctica que impregnó los medios de comunicación que sobrevivieron al terrorismo de Estado a partir de una estructura de cooperación con el gobierno dictatorial decidida por los empresarios” (p.76). Formas de la censura que, mediante la violencia, la asociación y la muerte, silenciaron voces opositoras de periodistas, militantes y medios.

de comunicación en Argentina en el período 2003-2014. En Gándara, S. *Intervenciones. Medios y Estado. Los términos de un largo debate (2008-2016)*. Buenos Aires: Cazador de Tormenta; Loreti, D. y Lozano, L. (2015). *El derecho a comunicar. Los conflictos en torno a la libertad de expresión en las sociedades contemporáneas*. Buenos Aires: S. XXI; Mangone, C. (2013). Un acercamiento socialista a la Ley de Servicios de Comunicación audiovisual. *Zigurat*, (7), 14-18; Marengi, P., Mastrini, G. y Badillo, A. (2013). Políticas de Comunicación en América Latina: un estudio comparado de los gobiernos de izquierda. En *Congreso Nacional ULEPICC*, España; Marino, S., Mastrini, G. y Becerra, M. (2010). El proceso de regulación democrática de la comunicación en Argentina. *Oficios terrestres*, (25), 11-24; Mastrini, G. y Mestman, M. (1996). ¿Desregulación o rerregulación?: de la derrota de las políticas a las políticas de la derrota. *CIC Cuadernos de Información y Comunicación*, (2), 81-88 y Rossi, D. (2016). Acceso y participación: el desafío digital entre la garantía de derechos y la restauración desreguladora. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales.

⁶² Algunos de los aspectos atinentes al debate por un Nuevo Orden han sido presentados en el Capítulo I de este escrito.

Sin embargo, el mecanismo de anulación de sujetos, de posiciones e interpretaciones no se restringe a las dictaduras, ni se ejerce sólo de modo directo, pues existen:

formas indirectas en las que el Estado no es necesariamente protagonista. Entre ellas debe citarse la concentración de la propiedad, la proscripción de individuos o sectores sociales (como aquellos sin fines de lucro) al acceso a recursos públicos como el espectro radioeléctrico a través de licencias audiovisuales, el ejercicio arbitrario de la regulación y de políticas impositivas selectiva, las figuras penales que criminalizan la opinión, el abuso de recursos para premiar la subordinación o castigar la crítica —el caso de la publicidad oficial— y la obstrucción del acceso de la ciudadanía a la información pública. (Becerra, 2015,p.18)

A modo de cuestionamiento al ejercicio de la censura en sus diferentes modalidades y con la restitución de la democracia en Argentina en el año 1983 es que fueron surgiendo reclamos, aunque paulatinamente. Para dar cuenta de los alcances que tuvieron las demandas remitimos al análisis que desarrollan Loreti y Lozano (2015) al abordar los debates sobre la libertad de expresión:

Los primeros años del siglo XXI mostraron una inédita demanda social en torno a la consagración y defensa de los principales elementos de los derechos humanos, lo cual se tradujo en una exigencia de respuestas para los sistemas y organismos multilaterales. Este proceso derivó, entre otras consecuencias, en un crecimiento exponencial de las presentaciones ante instancias nacionales e internacionales en los más diversos tópicos incluidos el derecho a la libertad de expresión, a la información y a la comunicación (...). Así, se originaron acciones que pusieron a consideración de los organismos internacionales cuestiones como la crítica a la penalidad de la expresión, el acceso a la información pública y de interés público, la protección física y material de los periodistas y de otras personas que toman la voz pública —entre ellos, los defensores de los derechos humanos— y la necesidad de fomentar el pluralismo y preservar la diversidad de voces. (p.25)

Todos los procesos descriptos hasta aquí contribuyeron a configurar un estatuto de la comunicación en el que se jerarquiza la palabra y mientras ésta se reivindica como derecho (a la libertad de expresión, a la información, a la comunicación, a la necesidad de fomentar el pluralismo y preservar la diversidad de voces) el silencio adquiere un matiz negativo que lo vuelve insostenible; silenciar es censurar.

En resumen, se deslizan dos formas del silencio que sintetizamos a continuación:

- Silenciamiento. Se vincula al ejercicio del poder y establece un dominio de la palabra y el silencio, la primera como privilegio de la autoridad y la segunda como ejecución de una acción de sometimiento y control: la censura. Como resultado de ello: “la censura genera un silencio negativo, una falta de comunicación; desvirtúa el valor de la palabra, privándola de consistencia al impedir que haya alguien para recogerla y transmitirla” (Le Breton, 2006, p.65); esta privación en manos del poder, de sus medios y mecanismos, no sólo destruye “matando o encarcelando a sus adversarios, amordazando a la prensa o a los intelectuales” (Jaworski citado por Le Breton, 2006, p. 65), sino que además obliga al exilio⁶³: “una especie de muerte civil provisional o definitiva” (p.68).

- El silencio como omisión. Este adquiere la forma de una doble consigna: *romper el silencio y tomar la palabra*. Al pensar el descubrimiento de una causa que vale la pena defender (“un amor que nace, una creación cultural, la admiración ante un paisaje o una agitación política”) Le Breton (2006) escribe:

La palabra se desborda sin pérdida de tiempo, apenas soporta las pausas, y se descubre a sí misma metida en el calor de los debates y en el júbilo de su utilización. Es vivida como una celebración, como un descubrimiento, con la sensación de estar deshaciendo, a fuerza de entusiasmo, una especie de capa de plomo que hasta entonces nadie había denunciado, y que hace que la gente se pregunte ahora cómo ha podido vivir tanto tiempo asfixiada bajo su férula. En los momentos de efervescencia social, muchos individuos descubren con gran

⁶³ Si bien el tema del exilio excede el análisis de esta tesis no podemos dejar de subrayar la impronta que marcó en el campo de estudios de la comunicación en Argentina. La década del setenta –momento de intervención política y académica– arrojó al exilio (interno y externo) a numerosos pensadores y partícipes del campo de la comunicación, hecho que propició –entre otros– la llamada crisis histórica/crisis del campo, crisis que marcó desplazamientos y tensiones entre las propuestas teóricas y políticas de la primera época y los planteos que comenzaron a desplegarse a partir del proceso de recuperación de la democracia, algunos de los cuales terminaron por resituarse a la comunicación muy alejada de las capacidades emancipatorias que se le había adjudicado en una primera instancia. Más bien, escribe Schmucler (1997), “buena parte de la investigación latinoamericana en comunicación, fatigada de entusiasmos libertarios, un día descubrió que había un camino despojado de ideologías atezcadas” (p.155). El resultado fue la consagración del mercado y del consumidor, aspecto que muestra el proceso de despolitización (Mangone, 2006) que sufrieron los estudios de comunicación; despolitización que se vuelve más notoria aún al recordar el itinerario inicial: “en el lapso de poco más de dos décadas, el pensamiento sobre la comunicación y la cultura intervino en los debates y los dilemas nacionales; también como sus promotores y portadores, desde prácticas político-culturales específicas, participaron de las querellas y apuestas que se tejieron en el mundo de la cultura, sobre todo de la cultura de izquierdas, y, desde allí, participaron de disputas más generales en el marco de un intenso y vertiginoso proceso de reconfiguración hegemónica” (Zarowsky, 2017, p.13). No pretende ser esta una alusión nostálgica, sino una mirada sobre los antecedentes y las concepciones e ideologías sobre la comunicación de cada época que, como parte de la historia, atraviesan procesos y contribuyen a configurar y situar el pensamiento comunicacional contemporáneo.

agitación una voz, la suya o la de alguien próximo, que inicia la experiencia de algo inédito, y que puede ser oída y reconocida. ‘Todo el mundo tiene derecho a hablar’ se sublevan las Asambleas si alguien pretende descalificar un argumento o hacerlo callar: ‘basta de censura’. En los anfiteatros, calles, despachos o fábricas las lenguas se desatan, surgen nuevas experiencias, se producen innumerables encuentros al hilo de una palabra liberada. Incluso, hasta las paredes tienen la palabra. (p.72)

Digamos que mientras se reivindica el derecho a la palabra se elude el silencio como un “intento de romper este monopolio [el de la autoridad institucional y su dominio] de la iniciativa con vistas a restablecer la paridad” (Le Breton, 2006, p.58). Para el autor, una vez que ha sido alcanzado el derecho a la palabra “el estatuto del silencio se transforma, y de ser una obligación pasa a ser una opción” (p.58). Claro que, en este contexto, el silencio como opción queda rezagado al triunfo de la palabra.

III.e.3- Lo indecible

Al mismo tiempo, en escenarios de violencia y ante la barbarie, otra forma del silencio es provocada. Gruss (2010) lo llama el horror mudo y abarca no sólo la imposibilidad de decir, sino también la de oír, pues: “[las palabras] si las encuentra y las expresa honestamente no son fácilmente recibidas por un público habituado a lo convencional” (p.44). Por su parte, Le Breton (2006) la presenta bajo el título de *lo indecible* y para explicar dicho orden recurre a testimonios de sobrevivientes de los campos de exterminio alemanes, desde ellos insiste:

La voluntad de dar testimonio del horror suele ir paralela al mutismo, por la impotencia del lenguaje para dar cuenta de una monstruosidad que ha asolado la existencia y desbordado la capacidad expresiva de las palabras. Una experiencia de lo indecible que, a pesar de todo, hay que intentar contar para conjurar el olvido, en la esperanza de que en el futuro no se vuelvan a repetir situaciones parecidas. En los confines de la existencia el lenguaje vacila. Pero el silencio forzado se convierte en una hoguera, de tan ardiente como el deseo de decir y la voluntad de alejarse de la impotencia, para restablecer la experiencia de la comunicación. La imposibilidad de decir y de callarse, cruel indecisión entre dos necesidades igual de poderosas, dolor que produce una tensión imposible de aliviar. (p.83)

La guerra, los campos de concentración, marcas de la barbarie, borraron la posibilidad de los sujetos de narrar y al hacerlo borraron todo rastro de experiencia, escribe Walter Benjamin (1991): “Con creciente frecuencia se asiste al embarazo extendiéndose por la tertulia cuando se deja oír el deseo de escuchar una historia. Diríase que una facultad que nos pareciera inalienable, la más segura entre las seguras, nos está siendo retirada: la facultad de intercambiar experiencias” (p. 112). Esta imagen proviene de la correlación que Benjamin establece entre los efectos de la Primera Guerra Mundial y el proceso de enmudecimiento de los sujetos.

Es en este sentido que Benjamin (1973) plantea la idea de pobreza de la experiencia, una pobreza que no sólo remite a las experiencias privadas, sino a las de la humanidad en general, escribe: “Nos hemos hecho pobres. Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad” (p.173). Todo ello supone, para este pensador, una nueva forma de barbarie, concepto que adquiere un sentido positivo, se pregunta: “¿Adónde le lleva al bárbaro la pobreza de la experiencia? Le lleva a comenzar desde el principio; a empezar de nuevo; a pasárselas con poco; a construir desde poquísimo y sin mirar a diestra ni a siniestra” (p.169).

Con todo lo dicho hasta aquí queda expuesto el límite de las palabras y a la vez la voluntad y la tarea de restablecer la experiencia de la comunicación justo allí donde el habla ingresa en el mutismo y la incompreensión interrumpe la escucha. Tal vez porque como escribe Pascal Quignard (2006):

Esta experiencia de la palabra que se sabe y de la que se está privado es una experiencia en donde arremete el olvido de la humanidad que hay en nosotros. En donde el carácter fortuito de nuestros pensamientos, en donde la naturaleza frágil de nuestra identidad, en donde la materia involuntaria de nuestra memoria y su envidia exclusivamente lingüística se tocan con el dedo. Es la experiencia en donde nuestros límites y nuestra muerte se confunden por primera vez. Es el desamparo ante lo que es adquirido. El nombre en la punta de la lengua nos recuerda que el lenguaje no es en nosotros un acto reflejo. Que no somos bestias que hablan igual que ven. (pp.42-43)

“El horror no habla” (Gruss,2010, p.44). La palabra que falta, la que no llega, la que no puede pronunciarse viene del dolor, de la crueldad y antes aún del desamparo de la lengua, pues la lengua no nos pertenece. Si aceptamos esta proposición no queda más que decir que cuando la lengua nos abandona y el dolor nos confiesa mudos las palabras mueren y muere la memoria. Es el límite del lenguaje, la inauguración del silencio de la lengua.

III.e.4- Continuidad comunicativa

Philippe Breton en su libro *La utopía de la comunicación*, publicado por primera vez en el año 1992 bajo el título *L' utopie de la communication. Le mythe du village planétaire*, parte de una pregunta inicial: “saber por qué la comunicación había ocupado tanto lugar en nuestra sociedad” (2000, p.169). Para comprender ese fenómeno, una de las tareas que el autor emprende es la de reconstruir históricamente las ideas que llevaron a la conformación de una utopía de la comunicación que precisa ser cuestionada. Esta utopía que “nació en los tormentos de una larga guerra mundial y en los sobresaltos de una degradación dramática del vínculo social” (p.169) adquirió la forma de una alternativa creíble ante el “vacío tanto de los valores cuanto en el de los sistemas de representación política” (p.95).

De aquí en adelante Breton busca dar cuenta de los alcances negativos de la nueva utopía que si bien aparece, en principio, como un ideal: el de la *sociedad de comunicación*, contiene su gesto contrario, una serie de efectos concretos: “especialmente en el impulso de las nuevas formas de individualismo que caracterizan a las sociedades modernas de fines del siglo xx” (p.155) y una nueva xenofobia que no atañe “a las reacciones de un pueblo frente a otro, sino a la de un individuo frente a los ‘otros’ (...). En este nuevo imaginario, podríamos aceptar todo de los otros, siempre que no estén cerca y ésta, en el fondo, es la definición inicial de xenofobia” (pp.155-156). Recortamos pues un fragmento que expone la visión comunicacional que subyace en este marco de pensamiento y que da forma a la utopía, utopía que opera como mito⁶⁴.

⁶⁴ Al decir que la utopía opera como mito precisamos distinguir en este punto, al menos, dos sentidos. Uno, el que le confiere Breton al sostener que la *sociedad de comunicación* no se realizará como proyecto utópico, es un mito en tanto construye una representación del mundo cuya explicación lo vuelve verosímil, pero cuya existencia no puede ratificarse porque no termina de concretarse; otro, el que hemos esbozado desde las primeras páginas de este trabajo y que nos habla de una operación de sentido, propia de la ideología burguesa, que funda como naturaleza y eternidad productos de la historia, esto significa que: “Al pasar de la historia a la naturaleza, el mito efectúa una economía: consigue abolir la complejidad de las esencias, suprime la dialéctica, cualquier superación que vaya más allá de lo visible inmediato, organiza un mundo sin contradicciones puesto que no tiene profundidad, un mundo desplegado en la evidencia, funda una claridad feliz: las cosas parecen significar por sí mismas” (Barthes,2003a,p. 239).

“El espacio social también se ha transformado por las posibilidades que se abren para participar de lo que podríamos denominar la *continuidad comunicativa*. Hoy sabemos que se dedica mucho tiempo a los diversos medios de comunicación. En teoría, un individuo no puede *nunca dejar de comunicarse*, desde la mañana hasta la noche, si queremos establecer un rango categorial que vaya de escuchar la radio por la mañana, leer el diario, participar en ‘foros electrónicos’ del otro lado del mundo, vivir en un entorno en el que la radio ocupa permanentemente buena parte del espacio sonoro, pasar el día frente a la pantalla de la computadora, que ahora también difunde la televisión. Si a esto le agregamos que es totalmente concebible que todas las relaciones que mantenemos con los otros puedan ser administradas a la manera de comunicaciones funcionales (con objetivos y técnicas), entonces estamos en presencia de un fenómeno de ‘continuidad comunicativa’ que implica todo el tiempo al individuo (sin duda, hasta en sus sueños nocturnos)”

(Breton, Ph., 2000, pp.157-158)

La continuidad comunicativa, el no poder nunca dejar de comunicar, es la medida de la violencia actual. ¿Cómo se produjo esta derrota? ¿Qué ideal la contiene?

Sabemos que el ideal de la *sociedad de comunicación*, tal como lo anuncia su denominación, es un proyecto utópico cuyo principio es hacer de la comunicación su centro, todo es o se vuelve comunicación. Ello significa que estamos impregnados de una manera de vivir ceñida a la comunicación; bajo la presencia de diferentes medios transitamos espacios siempre colmados de sonidos e imágenes, pero no sólo se trata de los medios, sino también de las relaciones sociales factibles de ser administradas de manera funcional. Pensadas desde este lugar, las relaciones sociales se inician con el no poder dejar de comunicar que Watzlawick, Beavin y Jackson⁶⁵ (1971) sostenían al asociar comunicación y conducta, de modo que todo comportamiento adquiere valor comunicativo. Cabe agregar que el proceso que se establece a varios niveles conforma un sistema de comunicación en el

⁶⁵ Remitimos al Capítulo I. La comunicación como interacción.

que interesa la relación establecida entre los elementos que lo componen, de allí la idea de lo funcional en las relaciones interpersonales.

Se suma al no poder dejar de comunicar que anuncian los autores, el nunca poder dejar de hacerlo que aportan los usos de los dispositivos tecnológicos. Al repasar las transformaciones del espacio y el tiempo que se ven hoy potenciadas por la existencia de las tecnologías Mata (1999) señala, a partir del caso del celular, que: “no importa dónde se esté; siempre se está: al alcance y pudiendo ser alcanzado, informándose e informado, en conexión” (p.85). El énfasis puesto en la conexión, en el siempre estar, en la permanencia inquebrantable de ruidos e imágenes y la imposibilidad de no comunicar muestran el carácter continuo, incesante de la comunicación que alimenta su monopolio y da curso al proyecto utópico del todos conectados, comunicados.

En este contexto, nada ni nadie escapa a la *sociedad de comunicación*, puesto que: el vigor de esta sociedad reside, justamente, en su capacidad para liberar las fuerzas comunicativas que están en su seno. Por el hecho de comunicarse, por el simple hecho de comunicarse lo más activamente posible, llegará la liberación de la sociedad, al menos el hecho de que la sociedad no caiga inmediatamente en un vasto naufragio entrópico. (Breton, 2000,pp.60-61)

La continuidad comunicativa estructura la utopía comunicacional y una vez que las *fuerzas comunicativas* han sido liberadas el hombre queda implicado en una corriente de circulación e intercambio, está en ella todo el tiempo. A su vez, la comunicación que se establece no lo hace sólo mediante la circulación de información, sino que sostiene, como parte de su fundamento, la idea de transparencia: “gracias a la comunicación, el hombre es transparente para la sociedad y la sociedad es transparente para el hombre” (Breton, 2000, p.62), el resultado es una “gran casa de vidrio en la que todo se sabe, al menos idealmente” (p.53).

Si bien para Breton (2000) no es posible afirmar que el ideal de la sociedad de comunicación se realice como totalidad, ello no significa que el sostenimiento del proyecto no impulse redes, mecanismos, técnicas tendientes a propiciarlo (las autopistas de la información son un ejemplo de ello) y que no tenga consecuencias; más aún, uno de los efectos que es posible anotar recae en:

el formidable desplazamiento del papel y de la función de la herramienta en relación con sus fines. Este podría describirse como el producto de una especie de idolatría de la herramienta.

De esta manera, nos estaríamos enfrentando a una versión moderna del adagio clásico: la comunicación no está hecha para el hombre sino el hombre para la comunicación. (p.139)

Un hombre que ha quedado definido a partir de los tres niveles en los que se desarrolla el proyecto utópico, estos niveles son: “una sociedad ideal, otra definición antropológica del hombre, la promoción de la comunicación como valor. Estos tres valores se concentran alrededor del tema de un hombre nuevo [*Homo communicans*]” (Breton, 2000,p.52). Esto quiere decir que el ideal de la *sociedad de comunicación* se organiza desde una concepción de hombre que lo ha reducido a *homo communicans*, un hombre: “sin interioridad y sin cuerpo, que vive en una sociedad que no tiene secretos, un ser por entero volcado hacia lo social, que sólo existe a través de la información y el intercambio” (p.52). La continuidad comunicativa es lo que ratifica y acentúa el lugar dado a este hombre, su existencia se constata al encontrar información, al advertir la movilidad permanente; lo definen la sucesión y el encadenamiento *hasta en sus sueños nocturnos*.

III.e.5- De la avería, del fallo

*El Silencio. Aproximaciones*⁶⁶, el libro de David Le Breton (2006), explora desde una perspectiva tanto sociológica cuanto antropológica los usos sociales y culturales del silencio, la vinculación con la palabra, las diferentes significaciones y valores que pone en marcha cada contexto y las variaciones que recorre en conexión con el poder, la espiritualidad y las disciplinas. Además, interroga el lugar del silencio en la cultura actual y sostiene que nuestra sociedad se encuentra atravesada por el mito del *homo communicans* que “ha transformado al hombre en un lugar de tránsito destinado a recoger un mensaje infinito. Imposible no hablar, imposible callarse... como no sea para escuchar” (p. 4). Es este el mito que articula nuestro trabajo, lugar desde el cual recuperamos el siguiente fragmento de texto:

⁶⁶ El libro *Du silence* se publicó originalmente en el año 1997 en lengua francesa. La primera edición en lengua española corresponde al año 2001.

“El único silencio que conoce la utopía de la comunicación es el de la avería, el del fallo de la máquina, el de la interrupción de la transmisión. Este silencio es más una suspensión de la técnica que la afloración de un mundo interior. El silencio se convierte entonces en un vestigio arqueológico, algo así como un resto todavía no asimilado. Anacrónico en su manifestación, produce malestar y un deseo inmediato de yugularlo, como si de un intruso se tratara. Señala el esfuerzo para que el hombre acceda al fin a la gloriosa categoría de *homo communicans*”

(Le Breton, D., 2006, p.1)

Avería, fallo, interrupción y suspensión son los nombres que obtiene el silencio y que ponen en riesgo la continuidad comunicativa. Este es el punto de vista de la utopía de la comunicación que ubica al silencio en el lugar del vacío, frente a la avalancha de palabras e imágenes que en el tumulto parecen hablar y asegurar el contacto y el control de una posible comunicación. Por ello, el silencio precisa ser suprimido, evitado, completado, corregido.

El silencio es aquí una desviación, causa de entropía, momento de incertidumbre en un proceso sistémico que reclama ruido y continuidad como mecanismos correctivos. La información se instaura como la clave que garantiza el triunfo sobre lo disruptivo, en este caso: el silencio. Lo hemos dicho, la comunicación ha sido simplificada y confundida con la noción de información, ya sea como variable cuantificable y medida de cálculo de probabilidades (Claude Shannon) que hace de la comunicación un proceso estocástico, ya como elemento capaz de contrarrestar la entropía en procesos definidos en términos de interacción (Norbert Wiener, Gregory Bateson, Ray Birdwhistell, Edward Hall, Erving Goffman, Paul Watzlawick, entre otros). A ellos podemos sumar las asociaciones con los conceptos de causalidad e información-orden que aporta Pasquali. Esta incesante remisión a la idea de información nos interesa en la medida en que delimita y contribuye a configurar un proyecto de sociedad instrumentada por el predominio de flujos informativos.

Asimismo, el impulso dado a la información alcanzó otros niveles, fue formulada como condición de posibilidad para la comunicación en el marco de debates internacionales, tal fue el caso de la discusión por un Nuevo Orden Internacional de la Información y la Comunicación. La reinterpretación que del debate ofrece Schmucler (1997) aporta

elementos para precisar el carácter mercantil-instrumental dado a la información. Es esta lectura la que nos lleva a considerar que la imposibilidad del silencio no está dada sólo por la tarea de alcanzar la condición de *homo communicans* que la utopía prevé, sino por la capacidad del silencio para esquivar el carácter productivo que se le imprime a las cosas.

Al considerar este tema, Andrés (2011) responde:

El mal llamado progreso, unido a un ideario de producción sin límites, a un estado de crispación y consumo sin tregua, es sumamente ruidoso. Las ciudades sitiadas por los colapsos y asaltadas por los precios impuestos por la barbarie, el fragor de unas máquinas que no se sabe para qué producen, el ir y venir de mercancías, la empobrecedora sobreabundancia, forman un mundo tan irracional como laberíntico. El silencio, como no se considera 'productivo', no tiene cabida en esta organización de la desmesura y el estrépito. (p.1)

Este, tal vez, sea el punto decisivo. El silencio, entrópico en el nivel sistémico: “produce malestar y un deseo inmediato de yugularlo, como si de un intruso se tratara” (Le Breton, 2006, p.1); inservible en la cadena productiva puede pensarse, en principio, como un: “vestigio arqueológico, (...) resto todavía no asimilado” (p.1), invisible aún para la dinámica económica. Aunque, “al convertirse en algo infrecuente y verse hostigado por todas partes, el silencio se transforma en un valor comercial (...) Especie en vías de extinción, su valor aumenta cada día” (p.134).

Así y todo para la realización de la utopía de la comunicación importa que el silencio no se manifieste, pues la concreción y perdurabilidad del ideal actual viene de la continuidad en la transmisión, el hombre es un lugar de tránsito, forma parte de un proceso de intercambio que: “consiste en ajustarnos a las contingencias de nuestro medio y de vivir de manera efectiva dentro de él. Vivir de manera efectiva significa poseer la información adecuada” (Wiener, 1988, p.17-18).

Control e información disipan la interrupción y al hacerlo invalidan aquello que se convoca cuando acontece el silencio, por lo tanto inhabilitan: “al pensamiento, a la lectura, al demorado encuentro con nosotros mismos, al contacto con la naturaleza, el amor, la íntima alegría” (Gruss, 2010,p.12). Una interrupción tan necesaria para la reflexión, pero que asociada a la idea de avería sólo parece indicar que se produjo una paralización en el flujo informativo. En el mundo del ruido, el silencio es una falla; excluirlo es parte del trunfo de

una *comunidad locuaz*⁶⁷, pero ello habla también de “una cultura inclinada a eludir o maquillar determinadas zonas individuales y colectivas de angustia o confusión” (p.12).

* * *

Formas del silencio: silenciamiento, censura, omisión, lo indecible, continuidad comunicativa y avería. Se trata de matices que acentúan el carácter polisémico del silencio que, según Le Breton (2006): “no tiene un significado unívoco, pues su orientación depende de cada específica circulación social de la comunicación” (p.55). De modo que, para el autor, la significación que se le otorga al silencio y que prevalece en un momento histórico determinado es trazada por los sujetos, las circunstancias y el estatuto de la comunicación que ha sido instaurado. Una aclaración: la conformación del estatuto reenvía, en este escrito, a la operación de naturalización que, ya lo hemos dicho, se materializa en el mito; en nuestra época, el mito del *homo communicans*.

Insistimos: la concepción dominante, la ideología comunicacional contemporánea, ratifica la jerarquización de la palabra, su producción y multiplicación; en síntesis, el *continuum invariable*. Desde allí nos preguntamos por qué la reivindicación de la palabra y el sentido despectivo dado al silencio persisten en viejas y nuevas demandas, tanto en la doxa, cuanto en el campo de estudios de la comunicación.

George Steiner (2006) nos permite avanzar en la reflexión:

Lo que nos rige son las imágenes del pasado, las cuales a menudo están en alto grado estructuradas y son muy selectivas, como los mitos. Esas imágenes y construcciones simbólicas del pasado están impresas en nuestra sensibilidad, casi de la misma manera que la información genética. Cada nueva era histórica se refleja en el cuadro y en la mitología activa de su pasado o de un pasado tomado de otras culturas. Cada era verifica su sentido de identidad, de regresión o de nueva realización teniendo como telón de fondo ese pasado. Los ecos en virtud de los cuales una sociedad procura determinar el alcance, la lógica y la autoridad de su propia voz vienen de atrás. Evidentemente los mecanismos correspondientes son complejos y tienen raíces en necesidades de continuidad, difusas pero vitales. Una sociedad requiere antecedentes. (p.18)

⁶⁷ Con esta expresión Gruss (2010) remite al planteo de Paolo Virno quien “ha observado que la comunicación se realiza en lo que denomina sociedad del espectáculo. Se refiere a la comunidad que ha hecho del contacto continuo un hábitat de la experiencia inmediata. No hay interrupción: apenas un despliegue de expresiones inconexas. Es la ‘comunidad locuaz’ donde las formas histórico-sociales del dominio se afirman como nunca por encima de los contenidos en juego. Se habla cada vez más y se dice cada vez menos”(pp.19-20).

La dificultad está en los antecedentes, en las construcciones del pasado que impregnan el pensamiento sobre la comunicación. Al recorrer los Estudios de Comunicación advertimos la centralidad dada a la palabra baste, como muestra, la reivindicación que se hace en diferentes momentos históricos tanto a nivel nacional, cuanto a nivel internacional; en cambio el silencio aparece reducido a la censura. Por ende, la oposición palabras/silencio al afirmar uno de sus términos niega al otro, tomar la palabra implica suprimir el silencio. Entendemos que estos lugares asignados a la palabra y al silencio adquieren continuidad en tiempo presente; nos referimos a la relación de oposición que mantienen ambos términos. En el marco de la sociedad actual y con la presencia y multiplicación de dispositivos la ideología comunicacional ratifica la palabra y acomete contra el silencio; allí radica la prolongación, la continuidad, no en los sentidos que adquieren.

En resumen, mientras la palabra como derecho define la participación, se vuelve un modo de resistencia o búsqueda de libertad y democracia, la palabra como parloteo que hoy prolifera no conduce más que a su propia desvalorización porque “cuando se habla todo el tiempo y sin pausas no se dice mucho en realidad. Más bien se dice poco. O nada. De esto no debe interpretarse que el parloteo sea un sinónimo de falsedad. Se trata simplemente de una forma encubierta de la inflación verbal” (Gruss, 2010,p.19). Del mismo modo, el silencio que impone el poder y del que históricamente se ha realizado un uso político “ha sido y es violento” (p.40) e incluye entre sus términos a los de censura, exilio, tortura y muerte, con todo ello se afirma un sentido negativo del silencio y la necesidad de combatirlo; mientras que el silencio como imposible, presente en la ideología comunicacional, es también una forma de violencia, la obligación actual es no callar. De modo que, si bien es posible reconocer desplazamientos en los sentidos dados a la palabra y al silencio, la conformación del paradigma en que uno de sus términos se niega y otro se ratifica, habilita la continuidad. El silencio es censurado, la palabra es convocada. Los procesos y modalidades de estar con otros que se ratifican en este proceso de significación dejan, en esta instancia, pocas posibilidades para imaginar y ensayar otras formas del silencio.

Para insistir en otras opciones es que Le Breton (2006) elabora un pensamiento sobre el silencio que opone a la concepción jerarquizada. A partir de este desplazamiento y en discusión con el modelo elaborado por Norbert Wiener, el autor sostiene que el silencio no es vacío ni resto, se trata, por el contrario, de un elemento constitutivo y activo de la comunicación. Dice: “Si el hombre se hace presente, ante todo, con su palabra también lo

hace inevitablemente con su silencio” (p.13). Desde ese horizonte intenta una reconsideración del silencio mediante el estudio de diferentes comunidades y prácticas comunicacionales que lo llevan a visibilizar múltiples formas y sentidos del silencio. Su aproximación confiere la posibilidad de interrogar el monopolio de la palabra, pero lejos todavía de la pretensión barthesiana que considera el derecho a callarse vinculado al *tacere* (que permanece aún en el margen), todo silencio queda delimitado en un paradigma que lo afilia a la palabra, por carencia o por exceso. ¿Puede el silencio ser otra cosa, algo más que una relación de oposición con la palabra?

En cuanto a lo indecible, al horror mudo ¿qué esperar? ¿sólo nos queda la pobreza de la experiencia? Y esta última ¿simplemente nos lleva a entregar cada resto de la herencia de la humanidad: las experiencias privadas y las de la humanidad en general? ¿o acaso es posible la renovación de la palabra? O se trata, como anhela Benjamin (1973), de pensar un concepto nuevo, positivo de barbarie que nos conduzca a empezar de nuevo. Repetimos sus palabras cuando piensa en lo que han realizado diferentes creadores, constructores como él los llama: “Total falta de ilusión sobre la época y sin embargo una confesión sin reticencias en su favor: es característico” y más adelante continúa: “No se trata de una renovación técnica del lenguaje, sino de su movilización al servicio de la lucha o del trabajo; en cualquier caso al servicio de la modificación de la realidad y no de su descripción” (p.170). En cuanto a la humanidad finalmente dice: “En sus edificaciones, en sus imágenes y en sus historias la humanidad se prepara a sobrevivir, si es preciso, a la cultura” (p. 173).

Referencias bibliográficas

- Andrés, Ramón (2010). De los modos de decir en silencio. En *No sufrir compañía. Escritos místicos sobre el silencio (Siglos XVI y XVII)* (pp.11-74). Barcelona: Acantilado.
- (2011). El silencio como lenguaje. Entrevista realizada por: Montesinos, T. Recuperado de: <http://almaenlaspalabras.blogspot.com/2011/01/entrevista-ramon-andres.html>
- Aranzueque, G. (2010). Introducción. Ontología y movilidad. En Aranzueque, G. (Ed.), *Ontología de la distancia. Filosofía de la comunicación en la era telemática* (pp.7-19). Madrid: Abada Editores.
- Barthes, R. (1987). *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona: Paidós Comunicación.
- (1998). Lección inaugural. En *El placer del texto y la lección inaugural* (10ª ed.) (pp.111-150). México: Siglo XXI.
- (2002). *Fragmentos de un discurso amoroso*. México: Siglo XXI.
- (2003a). *Mitologías*. México: Siglo XXI.
- (2003b). *Cómo vivir juntos. Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2004). *Lo Neutro*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Becerra, M. (2015). *De la concentración a la convergencia. Políticas de medios en Argentina y América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Benjamin, W. (1973). Experiencia y pobreza. En *Discursos interrumpidos I* (pp. 165-173). Madrid: Taurus.
- (1991). El narrador. En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (2ª ed.) (pp.111-134). Madrid: Taurus.
- Benveniste, É. (1983). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus.
- Bragança de Miranda, J. A.(2010). El final de la distancia: el surgimiento de la cultura telemática. En Aranzueque, G. (Ed.), *Ontología de la distancia. Filosofía de la comunicación en la era telemática* (pp.203-223). Madrid: Abada Editores.
- Breton, Ph. (2000). *La utopía de la comunicación*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- De los Reyes, D. (2003). Antonio Pasquali y la utopía comunicacional. *Comunicación*, (124), 56-63.
- Deleuze, G. (2005). Postdata sobre las sociedades de control. En Ferrer, Ch. (Comp.), *El lenguaje libertario* (pp.115-121). La Plata: Terramar.
- Entel, A. (1995). *Teorías de la comunicación. Cuadros de época y pasiones de sujetos* (2ª ed.). Buenos Aires: Fundación Universidad a Distancia Hernandarias.
- Esposito, R. (2012). Nada en común. En *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (pp.21-49). Buenos Aires: Amorrortu.
- Fenoy, L. (2007a). Figuras del excluido: los mismos, los otros, lo abominable. En Simón, G. (Comp.), *Crónicas Argentinas. La década del 90: literatura y medios* (pp.117-128). Córdoba: Alción Editora.
- (Abril, 2007b). El animal antropófago. En *Primer Encuentro Internacional de Maltrato, Bienestar y Conducta Animal*. Encuentro llevado a cabo en la Universidad Nacional de San Luis, San Luis, Argentina. S/p.
- (2008a). La Traducción desde la Interferencia: entre la identidad y la mismidad. En Fenoy, L. (Directora), *El espacio textual. (Entre literatura, psicoanálisis y filosofía)* (pp.107-118). Córdoba: Alción Editora.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- Grüner, E. (2005). La historia del Otro. El “lugar común” de las diferencias. En *La cosa política o el acecho de lo Real: entre la filosofía y el psicoanálisis* (pp.141-157). Buenos Aires: Paidós.
- Gruss, L. (2010). *El silencio. Lo invisible en la vida y el arte*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Hall, E. T. (1994). Proxémica. En Winkin, I. (Ed.), *La nueva comunicación* (4ª ed.) (pp.198-229). Barcelona: Kairós.
- (2003). *La dimensión oculta* (21ª ed.). México: Siglo XXI.
- Larrosa, J. (2003a). El código estúpido. En *Entre las lenguas. Lenguaje y educación después de Babel* (pp.145-162). Barcelona: Laertes.
- (2005). Una lengua para la conversación. En Larrosa, J. y Skilar, C. (Coord.), *Entre pedagogía y literatura* (pp.25-39). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Le Breton, D. (2006). *El silencio. Aproximaciones* (2ª ed.). Madrid: Ed. Sequitur.

- López Cantó, P. (2005). Barthes antifascista. *Riff-Raff. Revista de pensamiento y cultura*, (29), 13-18.
- Loreti, D. y Lozano, L. (2015). *El derecho a comunicar. Los conflictos en torno a la libertad de expresión en las sociedades contemporáneas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mata, M. C. (1985). Nociones para pensar la comunicación y la cultura masiva. En *Curso de Especialización Educación para la comunicación* (pp.1-16). Buenos Aires: La Crujía.
- (1999). De la cultura masiva a la cultura mediática. *Revista Diálogos de la Comunicación*, (56), 80-91.
- Mangone, C. (2006). Balance de las cuatro décadas. Clase teórica dictada el 4 de mayo de 2006. Recuperada de http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:6kGHjHm_V8QJ:www.catedras.fsoc.uba.ar/mangone/balance_de_%2520las_d%25E9cadas.doc+&cd=2&hl=en&ct=clnk&gl=ar
- (2007). Una cuestión de énfasis: el relativismo académico y la intervención político intelectual. *Cuadernos Críticos de Comunicación y Cultura*, (2), 1-5.
- (2008). Un espejo en dónde mirarse: crisis financiera y comunicación de masas. *Cuadernos Críticos de Comunicación y Cultura*, (4), 3-11.
- Mastrini, G. y Mestman, M. (1996). ¿Desregulación o rerregulación?: de la derrota de las políticas a las políticas de la derrota. *CIC Cuadernos de Información y Comunicación*, (2), 81-88.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Mernissi, F. (2004). *Un libro para la paz*. Barcelona: El Aleph Editores.
- Nancy, J-L. (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: Universidad ARCIS.
- (2002). Postfacio a la edición castellana. La comunidad afrontada. En Blanchot, M. *La comunidad inconfesable* (pp.97-120). Madrid: Arena Libros.
- Pál Pelbart, P. (2009). *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Pasquali, A. (1990). *Comprender la comunicación* (4ª ed.). Caracas: Monte Avila Editores.
- (2011). *La Comunicación Mundo. Releer un mundo transfigurado por las comunicaciones*. Sevilla-Salamanca-Zamora: Comunicación Social ediciones y publicaciones.

- Pauls, A. (2003). Prefacio a la edición en español. En Barthes, R. *Cómo vivir juntos. Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos* (pp.11-21). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Quignard, P. (2006). *El nombre en la punta de la lengua*. Madrid: Arena Libros.
- Rancière, J. (2007). *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Saussure, F. (2003). *Curso de Lingüística General* (30ª ed.). Buenos Aires: Losada.
- Schmucler, H. (1997). *Memoria de la comunicación*. Buenos Aires: Biblos.
- Serres, M. (1995). *Atlas*. Madrid: Cátedra.
- (2013). *Pulgarcita*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Simón, G. (2008). Medea o de la extranjería. En Fenoy, L. (Directora), *El espacio textual. (Entre literatura, psicoanálisis y filosofía)* (pp.357-368). Córdoba: Alción Editora.
- Speranza, G. (2005). Elogio de la delicadeza. *Otra parte. Revista de Letras y Artes*, (5). Recuperado de: <http://www.revistaotraparte.com/n%C2%BA-5-oto%C3%B1o-2005/elogia-de-la-delicadeza>
- Steiner, G. (2006). *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Sevilla: Gedisa.
- Todorov, T. (2005). *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2011). *Vivir solos juntos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Verón, E. (2001). *El cuerpo de las imágenes*. Buenos Aires: Editorial Norma.
- Wiener, N. (1988). *Cibernética y sociedad* (3ª ed.). Buenos Aires: Sudamericana.
- Williams, R. (2008). *Palabras claves. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Winkin, I. (Ed.). (1994). *La nueva comunicación* (4ª ed.). Barcelona: Kairós.
- Zarowsky, M. (2017). *Los estudios de comunicación en Argentina. Ideas, intelectuales, tradiciones político-culturales (1956-1985)*. Buenos Aires: Eudeba.

Capítulo IV

Figuras de la comunicación

Escenas literarias

Este capítulo está dedicado al trabajo sobre los fragmentos literarios. Al igual que los recortes de textos teóricos cada uno de ellos se constituye en una opción que nos permite problematizar a la comunicación, su experiencia o su imposibilidad.

Para llevar a cabo la escritura de este capítulo y delimitar los fragmentos hemos recurrido a diferentes escritores, a saber: Antonio Di Benedetto, María Teresa Andruetto, Guillermo Saccomanno, José María Arguedas, Clarice Lispector, Erri De Luca y Phillipe Claudel.

Mencionamos a continuación las figuras a los que los fragmentos de nuestra biblioteca literaria han dado forma: Silencio, Palabra, Vivir-Juntos, Exilio y Amistad. Cada una de ellas despliega, a su vez, matices; se trata de diferencias al interior de una misma figura que no nos permiten reducir un tema, sino mostrar versiones distintas.

IV.a- Silencio

IV.a.1- Sujeto de silencio: el silenciero

“El mundo será del ruido o no será.

El silencio es de los muertos”

(Antonio Di Benedetto)

La novela *El silenciero* (2007) de Antonio Di Benedetto narra la vida de un joven que entabla una pelea cotidiana por evitar las formas del ruido y ante las cuales, pierde. Para este personaje la consigna que rige el mundo que habita y que él no soporta es *estar en el ruido*. Se siente asediado y busca el silencio. El fragmento demarcado exhibe su deseo:

“¿Lo sabes, lo has pensado?... La noche fue silencio.

Precedió el silencio a la Creación.

Silencio era lo increado y nosotros los creados venimos del silencio.

(...)

Alguien pide: ‘Que pueda yo recuperar la paz de las antiguas noches...’. Y se le concede un silencio vasto, serenísimo, sin bordes. (El precio es su vida.)”

(Di Benedetto, 2007,p.136)

En el origen, el silencio anuncia lo que aún no ha sido creado: es el *silere*. Pero en el instante de la creación el *silere* se desvanece y nos queda como opción el *tacere*, un silencio que hacen los hombres. Esa separación entre *silere* y *tacere* que los ubica en diferentes órdenes, como actitud mística y voluntad ascética (Ramón Andrés) o como silencio de naturaleza o de divinidad y silencio verbal (Barthes) es lo que ha dado lugar a una pretensión que aparece como tal desde la antigüedad, se trata del deseo de retorno hacia a esa virginidad intemporal de la que nos habla Barthes (2004, p.67). Esa aspiración es la del silenciero.

Dice el diccionario de María Moliner (2007) que silenciero es el “hombre que cuida de que se guarde silencio en algún sitio” (p.2721). Este sujeto que habita la escena social dedica su atención al silencio, su tarea es cuidar de él y para hacerlo se enfrenta con los hombres y objetos que lo perturban.

La novela narra un mundo cuyo paradigma contrapone el silencio al ruido y en el que este último es la consigna. Dice el protagonista: “El ruido es el tam-tam. Repica para convocar al más-ruido y ahuyentar a los adictos del no-ruido. (...) Han elegido y no por antojo pasa a ser el ruido signo o símbolo de lo actual” (Di Benedetto, 2007,p.114). Ese ruido que nos presenta el joven puede pensarse por un lado, como los sonidos que acompañan la vida cotidiana y de los cuales exceptúa los *ruidos queridos*, aquellos que no lastiman y que son los que proceden de quienes él quiere (el llanto de su hijo y los que realiza Nina, su mujer) y por otro lado, los que provienen del progreso y que: “no está donde tendría que estar, porque todo, alrededor, se halla habitado, y la gente no puede ni dormir, ni comer, ni leer, ni hablar en medio del desorden de los sonidos” (p.52). El relato se inicia con este último ruido, el que ocasiona un taller mecánico que se instala en una propiedad contigua a su vivienda; objetos y reproducción de mecanismos que son fuente de ruido y entre los que ubica también a la radio y la televisión, el más nuevo de los invasores; medios que posibilitan la circulación de palabras que: “no representan más que un ruido si es que, como suele suceder, carecen de sentido, o poco tienen, o de tenerlo no me alcanza cuando escucho contra mi voluntad” (p.93).

Esta invasión presenta como artífice a la técnica y al situar en el año cincuenta, “a partir de la posguerra tardía” (p.12), la historia que será relatada no podemos omitir la cuestión de la cibernética.

Cabe aclarar que durante el año 1950 se realizan dos propuestas: la primera formulación cibernética de la empresa como sistema y la publicación del libro de Norbert Wiener *Cibernética y Sociedad*. De manera que, lo que este período manifiesta es el auge de la cibernética y desde ella, una nueva manera de comprender las relaciones interpersonales, la sociedad y los modos de estar en el mundo. Este proceso, tal como advertimos desde la lectura de Breton, también proveyó el ideal de comunicación que se sintetiza en el estar comunicados. Una fórmula que unida a los conceptos de información y circulación propicia el *continuum* y que en *El Silenciero* puede pensarse como la invasión del ruido que se intensifica y se vuelve agresivo al desterrar la posibilidad del silencio y al poner en circulación palabras desprovistas de sentido.

En ese marco el protagonista desea la inversión de los lugares asignados a cada uno de los elementos. Allí donde la ideología comunicacional ubica la continuidad sonora, el silenciero sitúa el silencio. Lo que nos interesa es la elección de un término contra otro, la relación de oposición que genera sentido pues, al detenernos en el paradigma (silencio/ruido, silencio/palabra) lo que puede advertirse son las formas del vínculo que se producen. Gruss (2010) se pregunta: “¿qué lugar ocupa el silencio en nuestras vidas, en la conversación cotidiana, en los vínculos amorosos, en las relaciones con las personas y las máquinas?” (p.17). Esta inquietud avanza desde el relato literario: cuando el silencio ha sido suprimido ¿qué queda? El custodio del silencio desea algo más que una pausa ¿Hay lugar en el mundo para el silenciero? ¿puede vivir junto a otros? ¿cómo? Escribe Luis Gruss (2010): “La sonoridad termina convirtiéndose en una obsesión cuasi paranoica, precipitando al hombre en un desequilibrio que lo margina” (p.17) y ello hará del silenciero un sujeto nómada, múltiples mudanzas se suceden en busca de un espacio vital que lo lleve a demarcar la frontera, el límite con el sistema que integra. Finalmente, la prisión lo aparta de la sociedad, pero no lo retira, ni lo aleja del ruido: “-¿Y esa radio?... Es un hombre bondadoso; me contesta como si le alegrara poder ofrecerme una compensación: -¿Le gusta? La tendrá siempre. Él no puede saber” (Di Benedetto, 2007,p.191). El ruido ha dado forma a una estructura de vida que impide la inversión de los sentidos, el silenciero lo sabe.

Silenciero, sujeto de silencio: el ruido está maldito, ir hacia lo primigenio, el precio es la vida.

IV.a.2- Desbaratar el paradigma. El silencio como figura de lo neutro

En los diferentes fragmentos en los que trabajamos la figura del silencio y que reenvían a los estudios de comunicación, a la utopía comunicacional o al mito actual se plantea una relación indisociable entre palabra y silencio. Esta relación así construida cierra el paradigma en el par palabra/silencio e inhabilita movimientos de sentido, ya que quedan paralizados ante la definición anticipada que impone un modo único de pensarlos: se requiere del ruido, de la continuidad comunicativa, de lo ‘completo’, nada en blanco. En este marco el silencio como posibilidad está vedado, somos seres hablantes, parlantes, sujetos de lenguaje.

Sin embargo, no se trata de invertir el paradigma para instituir al silencio como dogma; sino de comprometer un desvío, un gesto para esquivar la clausura de un sistema: ni sistemáticamente parlantes, ni sistemáticamente silenciosos.

Recurrimos a Barthes (2004) para pensar la operación a partir de la cual puede producirse el desplazamiento del paradigma palabra/silencio. Proponemos, con Barthes, pensar el silencio como figura de lo neutro. El recaudo consiste en considerar que: “Lo neutro se definiría no por el silencio permanente –sería sistemático, dogmático y se convertiría en significante de una afirmación (‘soy sistemáticamente silencioso’)–, sino por el costo mínimo de una operación de habla tendiente a neutralizar el silencio como signo” (p.74).

Entendido en estos términos, el procedimiento consiste en desbaratar⁶⁸ el habla, pero no para imponer el silencio como norma, pues este corre el riesgo de solidificarse y constituirse en signo y lo Neutro: “que es esquivo con los paradigmas, ensayará – paradójicamente– desbaratar el silencio (como signo, como sistema)” (Barthes, 2004, p.73).

En síntesis, callar allí donde se espera la palabra, prescindir del lenguaje, reinstalar la incertidumbre del comunicar y los riesgos del devenir. Lo que nos interesa es lo que permite eludir la determinación, lo que tiene vocación de sujetar⁶⁹ y sin embargo se suspende: es la palabra que se retiene. Barthes (1998) dice al respecto: “Hablar, y con más razón discurrir, no es como se repite demasiado a menudo comunicar sino sujetar” (p.119), de allí la importancia del no decir, del silencio.

Algo de este silencio se deja oír en el libro *Tras la huella de Nives* de Erri De Luca (2006); en él se narra la conversación que mantuvieron el escritor y la alpinista Nives Meroi durante parte del ascenso al Himalaya. En sus diálogos nocturnos hablan del alpinismo, de alcanzar la cima, del descenso, del aliento, de la muerte, de la compañía y en un momento, mientras ella se queda dormida, él habla de su padre. A esa pausa en la que la memoria del escritor discurre pertenece nuestro recorte:

⁶⁸ Decimos desbaratar el habla en el sentido que le confiere Barthes (2004): “Silencio (pues, después de mis aclaraciones=callarse, no hablar); operación para desbaratar las opresiones, intimidaciones, peligros del hablar, de la *locutio*” (p. 69).

⁶⁹ La idea de sujeción adquiere relevancia en la medida en que pone en relación el poder con el discurso. Para Barthes (1998) poder y discurso participan de un sistema que no prevé un espacio fuera del poder puesto que este: “está allí, agazapado en todo discurso que se sostenga” (p.115). De igual modo señala la dificultad de los discursos para abandonar todo querer-asir que los asiste. Con Barthes se puede decir que: “todo discurso es discurso de poder, discurso que ‘quiere asir’” (Simón, 2010, p.136). Lo que esta lógica discursiva fortalece es el anudamiento entre palabras, poderes y lugares.

“A él le había tocado Albania. No hablaba de la guerra, yo no le preguntaba, jamás he sabido preguntar. Los hombres son animales dotados de palabra, pero se transmiten sus experiencias mejor con el silencio”

(De Luca, 2006, p.117)

Dos silencios: el del padre y el del hijo. Uno no habla de la guerra. El otro no pregunta. El del padre es un silencio que viene del dolor, de la experiencia que no puede ser narrada (Benjamin), reenvía a lo indecible (Le Breton), es el horror mudo (Gruss).

El silencio del hijo surge de la pregunta no formulada. Para desarrollarlo acudimos a Roland Barthes (2004). En su curso *Lo Neutro* explica que la pregunta, al igual que la respuesta, son una forma y como tal: “compromete una ‘ideología’, una sumisión del sujeto a conformidades sociales, y, por ende, a anticonformismos” (p.161). Aquí, el conformismo está dado por la exigencia de un modo cultural del discurso que establece los pares: pregunta/respuesta, proposición/réplica. De modo que, al formular una pregunta se produce por un lado, una situación de cuestionamiento, de poder y por otro lado, un encierro en una alternativa que incluye el responder o el no responder; por ello, sostiene Barthes, la pregunta es “quizá la peor de las violencias” (p.162). A partir de este planteo el semiólogo abordará la respuesta como forma y las opciones por desbaratar la conminación a responder. Volviendo al fragmento de De Luca, vemos que el gesto del hijo no adquiere la forma de una respuesta desplazada, su movimiento es anterior: no instala el paradigma pregunta/respuesta. Nos preguntamos: ¿ese silencio alude a la imposibilidad de hablar, a la espera, al deseo, al dolor o es acaso una forma de la delicadeza?

Al considerar el silencio del hijo desde el sentido que Barthes adjudica a la pregunta diremos que es un gesto de anticonformismo, no hay situación de cuestionamiento y la intimidación a responder se suspende. No hay imposición, ni disposición de sujetos. Recordemos que: “en cuanto hay lenguaje (enunciación) hay puesta en escena –o puesta en combate– de un sistema de lugares (lugar donde se habla, que se quiere imponer; lugar que se atribuye al otro, etc.), es decir, de un sistema de cálculos de enunciación” (Barthes, 2003b,p. 95). Esta ausencia de habla contempla un compromiso ético y da lugar a una forma de la delicadeza, la sutileza del poder se desvanece: no hay puesta en escena, ni puesta en combate, no obliga al otro a ingresar en el modo cultural discursivo que habilita ya sea la

conversación, el diálogo o la entrevista, modos que, aún con variaciones, establecen una demanda y un sistema de lugares. Es además un movimiento que no se ve, el silencio es aquí la palabra retenida que preserva el vínculo, nos acercamos a la hospitalidad: lo que no habla acoge al otro, su dolor y lo detiene ofreciendo un silencio que crea un fuera de juego del poder.

Este gesto de la palabra retenida está presente también en la lectura del mito de Orfeo y Eurídice que propone Alejandro Tantanian (2007) en su texto dramático *Una anatomía de la sombra*. Un texto que constituye:

una reescritura que se propone, desde el epígrafe mismo, relatar lo que el mito calla: *Así comienza... sobre lo que el mito calla*. Con este epígrafe, el dramaturgo inaugura el monólogo de *Ella* (Eurídice), monólogo que estructura la obra. (...) ahora es la voz femenina la que dará su versión del mito, a diferencia de las versiones canónicas de Orfeo que están a cargo de la voz masculina. (Simón, 2013, p.218)

La adaptación comienza en el instante en el que Orfeo, en el Hades, camina delante de su amada, gira la cabeza y ella debe volver, otra vez, como espectro entre los muertos. Eurídice narra su destino en el Hades: ve la llegada de Orfeo, como tañe su instrumento abriendo las puertas del infierno. Orfeo pide llevarla a la luz y le es permitido, ella debe seguirlo siete pasos más atrás y él no puede verla hasta que la oscuridad esté tras ella, pero Orfeo desconfía de los dioses, gira y la pierde por segunda vez. Eurídice lo sigue con su mirada hacia la luz hasta que Orfeo, preso de su pena, encuentra la muerte entre las aguas, las mujeres cortan su cabeza y Eurídice que grita, escucha el canto de Orfeo y con él su propio nombre. Con esta reescritura del mito, Tantanian (2007) nos invita a sentir el instante en que Eurídice recuerda, renuncia y deja partir a Orfeo. Instante de pérdida y dolor. Ella, desgarrada, no se aferra, ni demanda, guarda vigilia y silencio:

“Aprender a morir. Renunciar a la carne y al deseo.
Olvidar la belleza de su cuerpo aquella noche, olvidar el gemido y el sudor.
Olvidar la luz y la verdad.
Hundirse, dejar al alma escapar para que otro cuerpo busque”

(Tantanian, 2007,p.65)

Eurídice abandona la palabra. Habiendo sido amada, enmudeció en ese camino hacia la luz para que Orfeo vuelva, de otro modo, por fin, a la vida.

Eurídice realiza una elección, opta por el silencio frente a la oportunidad de la palabra. Basta una palabra, sin importar cuál, para lograr el retorno a la luz, una palabra que calme la duda del otro: hablar aparece como el modo posible para subvertir el destino final. Sin embargo, no habla, retiene la palabra y da lugar al silencio. Estas marcas en el relato mítico operan como lo inesperado. Entre la palabra y el silencio, insiste un acto de vigilia. Se mantiene despierta trabajando en silencio, en un acto de combate frente al deseo de la palabra y frente a lo esperado.

En este punto ubicamos la operación a partir de la cual se ha producido el desplazamiento del paradigma palabra/silencio. Es necesario, en primer lugar, remarcar que el silencio no es aquí vacío, ni ausencia de movimiento. En segundo lugar, no es en la oposición palabra/silencio que el silencio significa, oponerlo a la palabra es traicionarlo pues es él mismo un gesto que prescinde del habla. El silencio de Eurídice no es callarse para desbaratar el habla, sino un acto de combate para desbaratar el silencio, que su silencio no se vuelva signo. La tarea: el silencio como neutro y lo neutro como asunción ética. Decimos “asunción ética” en tanto “se trata de un estilo que tiende a disminuir la superficie de contacto del sujeto con la arrogancia del mundo”⁷⁰ (Simón, 2010, p.123).

En tercer lugar, el silencio no es en Eurídice sistemático, no se vuelve dogma y por tanto no puede ser pensado como una respuesta afirmativa. Neutraliza el silencio como signo. Entonces Eurídice, nuevamente sola, por segunda vez en la oscuridad grita:

⁷⁰ Pensamos la arrogancia con Barthes: “Reúno bajo el nombre de arrogancia todos los ‘gestos’ (de habla) que constituyen discursos de intimidación, sujeción, dominación, aserción, soberbia: que se ubican bajo la autoridad, la garantía de una verdad dogmática, o de una demanda que no piensa, no concibe el deseo del otro” (Barthes, 2004, p.211). Si bien Barthes asocia la arrogancia a los gestos del habla, podemos pensar la figura contraria, la de la no-arrogancia en diálogo con el silencio (como neutro) a fin de desbaratar los juegos discursivos a los que el silencio, como ejercicio de dominación y dogma, está ligado.

“Y aquí estoy.
Arrancada de entre los muertos.
Otra vez aquí.
Y nadie puede verme.
Nadie puede oirme.
Ni yo misma.
Por eso grito”

(Tantanian, 2007,p.69)

El silencio de Eurídice es el de la abstinencia de la palabra, es el gesto que impide el querer-asir de toda palabra y de todo silencio, no es dogma, quiebra el paradigma, conjuga la fuerza de lo neutro. Y lo neutro:

no es intercambiable, no transa porque no es transitorio, es tácito, mudo, desoye las voces del intercambio y no puede ser cambiado por nada. Sin voz, es áfono; sin palabras, es átono; sin letras, iletrado; sin construcción es atextual; no entra en el circuito de la mercancía, no se compra ni vende. (Rosa, 2004,p. 20)

El intercambio, nos enseñó Lévi-Strauss, es el espacio a partir del cual se funda la cultura. Puede tratarse de un intercambio material, económico, simbólico, etc., no importa cual sea su naturaleza ni lo que se intercambie sino: “el *hecho* del intercambio en sí, un hecho inseparable de la propia constitución de la vida social” (Lechte, 1996, p.101) y antes aún, la idea de intercambio que consideramos desde Benveniste (1983) y que supone un sistema de compensación que remite a lo que se da y se hace, pero que también se encuentra cerca del don⁷¹.

En relación con ello reechemos el silencio de Eurídice, ahora amparados en la cita de Nicolás Rosa, para comprender cómo al fundar el silencio como neutro ha sido posible un segundo desplazamiento, no ya el del paradigma, sino el del intercambio. Palabras y silencios son, en principio, intercambiables en la trama social. Se trata de una economía política del vínculo, palabras y silencios, preguntas y respuestas. Caben ahora las preguntas:

⁷¹ Para el intercambio y el don remitimos al punto I.b.2.3- Intercambio (Capítulo I. Hacia una constelación de la comunicación) y al punto III.c.2- Huésped, enemigo y extranjero (Capítulo III. Figuras de la comunicación. Escenas teóricas).

¿es posible desbaratar el intercambio? ¿cómo? ¿qué gesto se precisa para no asir al otro, para evitar su condición de deudor? ¿Eurídice entrega el silencio como búsqueda de reconocimiento o guarda la palabra como entrega absoluta?

Guardar, término polisémico, puede ser pensado como modo de preservar cosas a través del tiempo para que éste no anule la posibilidad del recuerdo, guardar es también cobijar, conservar, recuerdos, pasiones, deseos, miradas, palabras, sonrisas, abrazos, lágrimas, etc., guardar permite, además, acumular lo que ha decidido preservarse o cobijarse (recuerdos, bienes, palabras, etc.).

En los diferentes casos (guardar para preservar, para cobijar, para acumular) se trata de guardar algo que nos dieron otros, así cada uno de estos modos del guardar nos habla de aquello que hemos aceptado o recibido como contrapartida de lo que se nos ha dado, guardar responde aquí a la lógica del intercambio.

Eurídice nos muestra otro modo del guardar. No son las palabras de Orfeo las que ha conservado para recordar y sostenerse en el Hades, ha guardado para sí aquello que era para otro. Es lo no dado lo que permite pensar en un movimiento que anule el deber del otro: la devolución, el contradon. Pero para no dar ha sido preciso guardar, un acto que no debe definirse como sacrificio.

Barthes (2002) dice: “es preciso que el querer-asir cese pero es preciso también que el no-querer-asir no se vea: nada de oblación” (p.203). Siguiendo los recaudos que marca el pensador francés debemos decir que el no-quiere-asir no es aquí un movimiento táctico, no es oblación, se trata de reconocer en ello un acto, que bajo la figura del silencio como neutro, ha fundado la delicadeza.

El silencio de Eurídice no es el del intercambio, se trata de un silencio no esperado, no dogmático. Tanto lo inesperado, lo asistemático, como la anulación del querer-asir muestran el gesto de Eurídice, su silencio no es estratégico pues carece de intencionalidad, aún del no-querer-asir.

Así, Eurídice con su silencio como experiencia de lo neutro funda la figura de la delicadeza. Citamos nuevamente el alcance dado por Barthes (2003b) a la delicadeza:

Delicadeza querría decir: distancia y consideración, ausencia de peso en la relación, y, sin embargo, calor vivo de esta relación. El principio sería: no manejar al otro, a los otros, no manipular, renunciar activamente a las imágenes (de unos, de otros), evitar todo lo que pueda alimentar el imaginario de la relación. (p.189)

En la figura de la delicadeza nace la distancia y se deshace la manipulación. En ella discurren detalles, formas que esquivan “la generalidad mediante conductas inventivas, inesperadas, no paradigmáticas”, se trata de: “una huida elegante y discreta ante el dogmatismo” (Barthes, 2004,p.86).

Eurídice nos guía y nos invita en este tiempo, abarrotado de palabras e impregnado de intercambios, a desear el silencio, no como norma sino como búsqueda de lo neutro y tránsito hacia la delicadeza.

Y el deseo implica una tarea, resistir a la donación forzada que se ha instituido, a los conformismos sociales, a los modos culturales del discurso, al querer-asir, al no-querer-asir táctico, o mejor, para decirlo con Barthes (2002): “Que el No-Querir-Asir quede pues irrigado de ese movimiento riesgoso: *te amo* está en mi cabeza, pero yo lo aprisiono tras mis labios. No profiero. Digo silenciosamente a quien no es ya o no es todavía el otro: *me contengo de amarte*” (p.204).

Este es, desde la muerte, el silencio de Eurídice y también es, desde la vida, el silencio del hijo que habla en el texto de Erri De Luca.

* * *

Virginidad intemporal de las cosas, voluntad de callar, la naturaleza es de algún modo resignada al habla. Progreso y técnica interrumpen los silencios, éstos declinan. El ruido se propaga, las conexiones se multiplican, Barthes (1995) dice: “Cuando el fondo auditivo invade por completo el espacio sonoro (cuando el ruido ambiental es demasiado fuerte), (...), la escucha es perjudicada” y sigue: “la polución lesiona los sentidos que sirven al ser humano” (p.245). El mundo murmura, la escucha se lesiona. *Polución por el habla*, el discurso también forma parte del ruido, de modo que como escribe Gruss (2010):

Lo que está en discusión ahora es la palabra que no dice, la conversación que no vincula, la retórica instituida como enunciación hueca (a lo sumo estridente) que hace tiempo dejó atrás su lugar de guardián del pensamiento y la memoria. Cuando las zonas visibles del lenguaje matan a las zonas invisibles (las entrelíneas) el discurso pierde su potencia original y se anula a sí mismo en el acto de su ejecución. El sonido y la furia adquieren un sentido invasivo que intenta cancelar la reflexión, la soledad, cualquier forma de atención o intimidad; todo en pos de la distracción incesante; del atrapamiento en el monitor que vocifera o en el martilleo que anula el intercambio. (p.19)

En un mundo hipersonoro la palabra abunda, pero ya no dice; contaminación y ausencia de vínculo. Y entonces ¿cómo eludir estos modos de vivir? El silenciero lo intenta, pero la domesticación en el ruido alcanza las diferentes zonas de lo social, la ideología comunicacional triunfa. El paradigma palabras/silencio se impone.

Encontramos en Barthes (2004) otra posibilidad para pensar, se trata de lo Neutro. El silencio en neutro puede eludir lo sistemático, aspirar a la inversión y al desplazamiento del paradigma. El pensador francés insiste: “Silencio (pues, después de mis aclaraciones = callarse, no hablar): operación para desbaratar las opresiones, intimidaciones, peligros del hablar, de la *locutio*” (p.69), el silencio como neutro. Entonces, desbaratar el habla y desbaratar el silencio: “que, para oponerse a la palabra dogmática, no se produzca un silencio igualmente dogmático” (p.74). Y simultáneamente, las palabras existen para que el silencio no se vuelva sistemático; desde allí, sus sentidos y modos se derraman sin límite: Eurídice, el silencio del hijo.

Una vez situados en este horizonte podemos decir que el silencio:

No puede concebirse como una oposición de la palabra ni como una pausa o interrupción del habla, ni tan siquiera como el reverso del ruido ni tomarse como un concepto sinónimo de estaticidad. Es, antes que otra cosa, un estado mental, un mirador que permite captar toda la amplitud de nuestro límite y, sin embargo, no padecerlo como línea última. (Andrés, 2010,p. 11)

IV.b- Palabra

*“Creer que todavía tenemos que decir algo,
incluso cuando ya no tenemos nada que decir.*

La palabra nos mantiene con vida”

(Edmond Jabès)

IV.b.1- Oralidad

El libro *Un maestro* surge del reencuentro entre Guillermo Saccomanno y Orlando ‘Nano’ Balbo, docente y militante a quien el escritor conoció en el año 1969 mientras realizaban el servicio militar en Junín de los Andes. En el año 2008 Balbo le propone a Saccomanno: “Yo cuento, vos escribís”. Allí comienza la crónica que, desde los relatos y testimonios de Orlando, narra la vida del maestro a partir de sus años de aprendizaje, de formación, de enseñanza, su exilio y regreso a la Argentina, así como su secuestro ocurrido el 24 de marzo de 1976 y las torturas a las que fue sometido. El recorrido culmina con una espera: “Seguimos caminando⁷². Pensamos un final para esta historia, un final que, en verdad, no lo es. Un final en suspenso. Una final que es espera” (Sacomanno, 2011, p.240).

La espera se debe a la postergación del juicio oral y público por la causa “La Escuelita” en la que Balbo prestaría declaración contra los represores por delitos de lesa humanidad, un hecho que finalmente tuvo lugar en el mes de abril del año 2012.

Entendemos que es la oralidad la que posibilita el relato. Un testimonio oral que da lugar a un libro. Además la oralidad es un acontecimiento que tiene su escena en el texto cuando se narra la participación de Orlando Balbo en la comunidad mapuche Millain Currial en Huncal al regreso de su exilio. A esa experiencia pertenece nuestro recorte:

⁷² El final de la crónica se sitúa el día 24 de marzo de 2011, fecha en la que se cumplieron treinta y cinco años del golpe cívico-militar, en el que ambos participan de la marcha de la memoria en Neuquén.

“Comimos en esa penumbra, en una atmósfera fantasmal, casi sin vernos. Empezaron a contar historias de cuando contrabandeaban animales burlando a la gendarmería. Las voces bajas, monótonas, los silencios. Cada tanto, en una pausa, entra otra voz, como entra un instrumento en un concierto. Una mano sale de las sombras, tiende un mate. Uno no ve quién se lo alcanza: sólo el mate. Mucho se habla, y la historia que se cuenta, a veces es la misma, se repite de maneras distintas. La misma historia siempre, pero vista de la perspectiva de distintos personajes. Al terminar su relato, el narrador decía: ‘Así hablaban los antiguos’. Me di cuenta de que ese era un momento pedagógico de mantenimiento de la memoria”

(Saccomanno, 2011,p.190)

En el fragmento citado la experiencia de la oralidad queda enunciada. Sin embargo, la oralidad trasciende el relato y resuena en nuestro acto de lectura cuando advertimos su obstinación: Balbo participa de una experiencia oral comunitaria, pero es él también narrador oral de su propia historia. En presencia del amigo que marcará el pasaje de la oralidad a la escritura y luego, en esa espera que remite a una nueva oralidad: la de dar testimonio ante un tribunal. La oralidad insiste en cada uno de estos acontecimientos como acto de la memoria. A todas estas situaciones se alude, en lo que sigue, al hablar de oralidad.

En el campo de estudios de la comunicación la idea de oralidad puede advertirse en diferentes propuestas teóricas. John Hartley (1997) menciona, entre ellas, a la obra de Marshall McLuhan y señala que el autor canadiense considera a las culturas orales por oposición a las culturas alfabetas, ello en el nivel de la conciencia social e individual (pp.250-251). Lo que ha llevado a autores como McLuhan a tratar de explicar “las particularidades de la cultura moderna por referencia a una ‘conciencia alfabetada’” (1997, p.25). En otra línea, el término oralidad reenvía a la noción de habla, encontramos aquí la formulación elaborada por J. L. Austin⁷³ que adquirió relevancia:

⁷³ Referimos al concepto acto de habla que define a las locuciones que: “son significativas no tanto por lo que dicen cuanto por lo que hacen” a partir de ello y luego del análisis de variadas locuciones Austin llegó a la conclusión de que: “afirmar o declarar algo (de suerte que se lo pueda juzgar por verdadero o falso) es sólo una de las muchas formas de acción (o de acto de habla) que el lenguaje hace posible: acciones tan diversas como poner en guardia, prometer, nombrar, ejemplificar, comentar, oponerse, etc. Es notable que para muchas

en parte como una manera de contrarrestar los modelos simplistas de flujo lineal de la comunicación que la conceptualizan sólo como ‘transferencia de información’ o ‘intercambio de ideas’; el concepto de ‘acto de habla’ también ejerció influencia en estudios de la interacción social al suministrar un instrumento analítico para una variedad de tradiciones de investigación, desde el análisis del discurso hasta la etnografía de la comunicación. (Montgomery, 1997, pp.22-23)

A pesar de la importancia y la identificación de estos recorridos con el tópico de la oralidad y del habla, la orientación de las propuestas no nos permite dar cuenta de la problemática de la memoria y la narración, rasgos que consideramos significativos para abordar nuestro fragmento. En cambio, acudimos a las reflexiones que realizan sobre el tema Aníbal Ford (1996) y Jesús Martín-Barbero (1983 y 2015) y que encuentran entre sus referencias a Marshall McLuhan, Walter J. Ong y a Paul Ricoeur respectivamente.

IV.b.2- Resituar lo *elementalmente humano*

Una de las tesis que recorre el libro de Ford (1996) *Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis*⁷⁴ y que puntualiza, entre otros, en el artículo “Culturas populares y (medios de) comunicación” sostiene que la popularidad de los medios se debe a las formas de comunicación y conocimiento no jerarquizados que éstos ponen en escena. Señala:

En una etapa (hacia 1840) marcada por la aceleración de la revolución industrial, por un intenso desarrollo urbano (...), y por el peso, en la organización social, del pasaje de la razón iluminista a la razón positivista –ambas educadoras, unidireccionales, ‘shannonianas’, en fuerte contradicción con ciertas zonas de las culturas de las clases populares–, los medios, que no sufren la sistematización de la educación, parecieran hacerse cargo de esas zonas desplazadas por la razón modernizadora. Culturas del afecto y del sentimiento, del azar y la incertidumbre, del misterio y de lo negro, de la actuación y la improvisación, del humor y la irrespetuosidad, de la aventura y la ‘pulsión exploradora’, de lo oral y lo ‘no-verbal’, de la

de estas acciones resulte difícil de qué otro modo podrían realizarse si no fuera con palabras” (Montgomery, 1997,p.22).

⁷⁴ Cabe aclarar que el libro reúne diversas producciones de Ford que abarcan el período que va desde el año 1988 a 1994, año de la primera edición. Los artículos que recuperamos en esta instancia corresponden a una publicación realizada en el año 1991, a saber: “Navegaciones. Culturas orales. Culturas electrónicas. Culturas narrativas”, a un trabajo presentado en un Seminario sobre culturas populares en 1988: “Culturas populares y (medios de) comunicación” y a una ponencia presentada en el Primer Encuentro de la Associação Nacional dos Programas de Pos-Gradação em Comunicação en 1992: “Los medios. Tráfico y accidentes trasdisciplinarios” (Ford, 1996).

cotidianidad y de la construcción cotidiana del sentido (que abarca todas sus formas de construcción, incluso las más sofisticadas), del juego, la fiesta, la simulación y el entretenimiento, fueron desjerarquizadas por las culturas oficiales –aquellas que desde el Estado, o no, cumplían un rol organizador de la sociedad– que las consideraban bárbaras, irracionales o, en el mejor de los casos, mero campo de la curiosidad. (p.149)

Nos interesa destacar de esta propuesta las formas de construcción de sentido que rastrea Ford y que han sido “minusvalorizadas” o bloqueadas cuando, en realidad, constituyen otros modos de conocer. Pese a ello es posible reconocer procesos que habilitaron rupturas y desviaciones en las clasificaciones de saberes instituidos, saberes que el autor agrupa bajo la denominación de *epistemologías oficiales*. En el artículo “Navegaciones. Culturas orales. Culturas electrónicas. Culturas narrativas” (Ford, 1996) insiste sobre este proceso: “también estamos ante una reclasificación de archivos cognitivos y comunicacionales, en la cual saberes muchas veces desplazados o desjerarquizados por la modernidad pasan a ser referentes de conocimiento o campos de recuperación” (p.39).

Doble movimiento: desplazamiento y desjerarquización de saberes; tendencias que Ford (1996) cuestionará desde la formulación de su hipótesis sobre la relación entre los medios de comunicación y las culturas populares:

los medios, la cultura de los medios ‘populares y baratos’, nace, en gran medida, marcada y enancada en las tradiciones, los géneros, los saberes y las necesidades cognitivas existentes en las clases populares (un conjunto que obviamente tiene sus correlatos en formaciones culturales no populares pero tampoco hegemónicas). (p.149)

A partir de esta hipótesis y al tomar en consideración los movimientos enunciados (desplazamiento y desjerarquización o minusvalorización) Ford pondrá en discusión en primer lugar, las ideas estereotipadas que explican la popularidad de los medios: “desconociendo las múltiples lógicas que subyacen en su recepción, o en cómo esta, a través de complejas mediaciones, pesa en el mensaje. O cómo forma parte de las relaciones culturales” (p.154). En segundo lugar, discutirá la hegemonía de la escritura como forma de comunicación que desplazó otros saberes de la vida cotidiana que han estado siempre presentes pero subsumidos a la escritura y que acaso no pueden ser formalizados: “porque su semiosis no depende sólo de los códigos sino fundamentalmente del contexto” (p.155). Y en tercer lugar, desde estos cuestionamientos, buscará resituar a las formas *elementalmente humanas*; formas que remiten a los sistemas de comunicación humana: el

cuerpo y los sentidos, lo kinésico y lo proxémico, lo verbal y lo no-verbal y a su vez, a múltiples saberes y recursos⁷⁵: el humor, el misterio, el azar en la comunicación, a las estrategias comunicacionales, a la construcción de verosímiles, al tema de las astucias, etc.

Las formas elementalmente humanas, los recursos y los saberes son la expresión de la trama comunicativa, semiótica y cultural que atraviesa la vida cotidiana. Eludirlas sería pasar por alto la densidad de lo cotidiano y la riqueza del hombre común (Ford, 1996). La oralidad es una de esas formas. Nos detenemos en ella.

IV.b.3- Oralidad, memoria y narración

Podemos reconocer, en una primera instancia, la idea de oralidad en los términos en que Ford (1996) considera a las culturas orales, esto es: “en estrecha relación con formas de percepción o de conocimiento no lingüísticas. El relato oral no se entiende sin la gesticulación o sin el peso de estructuras nemotécnicas auditivas” (p.32). La comprensión de la oralidad en este sentido refuta su reclusión a lo exclusivamente verbal para situarla en vinculación con lo no-verbal. La oralidad no es sólo habla. En nuestro fragmento se muestra entrelazada con tonos, voces que van formando un coro, un espacio, una mano que se extiende sin verse, la penumbra, un mate.

En una segunda instancia, la oralidad inspira un *momento pedagógico de mantenimiento de la memoria*. Esto refiere a la vinculación entre memoria, narración y oralidad. Vale la pena aquí realizar una breve digresión para situar la propuesta de Jesús Martín-Barbero, perspectiva desde la cual abordaremos la relación.

* * *

A lo largo de sus años como investigador Martín-Barbero ha persistido en la tarea de interrogar procesos sociales, prácticas y medios, temas de análisis que fueron adquiriendo importancia en el tiempo, esto es:

⁷⁵ En su artículo “Los medios. Tráfico y accidentes trasdisciplinarios” Ford (1996) recupera el relato titulado: *El debate por señas* en la versión de B. Vidal de Battini lo que da lugar a la puntualización de los temas que el autor considera que éste pone en escena como parte de las formas *elementalmente humanas*. Entre otros: la construcción de sentido en las culturas de la vida cotidiana, la problemática de lo metacomunicacional y lo metacultural, los saberes sobre códigos verbales y no-verbales, el rol del azar en la comunicación y el conflicto entre los diferentes saberes “escriturales, no-verbales, corporales, institucionalizados, cotidianos, informales, de supervivencia y de adaptación” (p.137).

partiendo de los procesos sociales en los que se encarna la comunicación, siguiendo por las prácticas en que las diversas culturas insertan la comunicación, y tercero los medios que, desde el palimpsesto egipcio y el coro griego se fueron transformando hasta convertirse en libro-periódico-cine-radio-Tv-*Netflix*. (2015a,p.14)

No pretendemos aquí realizar un recorrido por la obra del autor, pero sí nos interesa destacar por un lado, los desplazamientos que operó en las maneras de comprender a la comunicación y la cultura al detenerse en las prácticas y los sentidos que los sujetos construyen en diferentes espacios y al atravesar procesos sociales y políticos en las ciudades, en los barrios, en las escuelas, en la plaza, a partir de los medios, los géneros y las tecnologías y al indagar los modos de estar y sentir de los sujetos. Por otro lado, se trata de reconocer el punto de vista que adoptó desde los inicios para abordar sus temas de interés y que supuso la superación de una mirada que no se detiene en los medios, sino que piensa a “la comunicación a la vez como proceso social y como un campo de batalla cultural” (2015a, p.16).

Así pues, desde sus primeros estudios introdujo la pregunta por el conflicto y adoptó al modelo popular como clave desde el cual pensar, pues ello supone para Martín-Barbero (1983):

investigar la cultura de masas desde el otro modelo, el popular. Lo cual no tiene nada que ver con la añoranza y la tendencia a recuperar un modelo de comunicación interpersonal con el que hacer frente, ilusoriamente, a la complejidad tecnológica y a la abstracción de la comunicación masiva. Lo que se busca (...) es un análisis de los conflictos que articula la cultura. (p.60)

Cabe agregar a ello la reserva que puntualiza en el artículo “¿Desde dónde pensamos la comunicación hoy?” cuando hace alusión a su primera investigación en comunicación⁷⁶:

no se trataba de convertir a lo popular en lugar de la verdad o la autenticidad –la hora del buen salvaje pasó hace tiempo– se trataba de poner al descubierto el empobrecimiento radical de la comunicación cotidiana producido por la funcionalización de la vida social que acarrea la modernización mercantil. (Martín-Barbero, 2015a, p.15)

⁷⁶ En este artículo Jesús Martín-Barbero narra y sintetiza algunas de sus investigaciones, respecto a la primera de ellas dice: “Lo primero que se me ocurrió investigar cuando entré a trabajar al campo de la comunicación fue *cómo se comunicaba la mayoría de la gente en la ciudad*, en las plazas de mercado popular y en los supermercados, en los viejos cementerios y en los nuevos *jardines del recuerdo*, en los modos como se camina por los andenes del viejo centro y en los andenes del primer centro comercial del norte” (2015a,p.14), trabajo que llevó a cabo en las ciudades de Bogotá y Cali, Colombia.

En cuanto al tema de la oralidad, este se halla, según relata el autor: “en el centro de mi primer acercamiento investigativo al campo de la comunicación: la indagación entre la plaza de mercado popular y el supermercado” (Martín-Barbero, 2015b,p.8); inquietud por la cultura oral que “[en los últimos años] se ha visto relanzada por la pertinaz ausencia de su consideración en la escuela en tanto dimensión cultural de la vida social y nacional” (p.9).

En síntesis, el tema de la oralidad aparece, como preocupación, en diferentes momentos de su trabajo, siempre en vinculación con la cultura popular. Aspecto que lo lleva a sostener que: “la oralidad es el *habla* de otra cultura, que está viva no sólo en el mundo rural, sino también en el mundo popular urbano” (Martín-Barbero, 2015b,p.11) y por lo tanto, no debe confundirse: “oralidad cultural con analfabetismo (y a este con iletrismo) o sea la identificación de *la cultura* con la *letra escrita*” (2015b, p.10); algo que, según Martín-Barbero, persiste como confusión en las escuelas. Sobre esta problemática vuelve en más de una publicación: “para los letrados –tanto intelectuales como maestros de escuela– hablar de cultura oral es una contradicción, puesto que oralidad es sinónimo de analfabetismo o sea *incultura*” (2015a,p.14).

* * *

Luego de esta digresión retomamos la vinculación entre memoria, narración y oralidad para pensar una de las escenas relatadas en nuestro fragmento. La transcribimos:

Mucho se habla, y la historia que se cuenta, a veces es la misma, se repite de maneras distintas. La misma historia siempre, pero vista de la perspectiva de distintos personajes. Al terminar su relato, el narrador decía: ‘Así hablaban los antiguos’. Me di cuenta de que ese era un momento pedagógico de mantenimiento de la memoria. (Saccomanno, 2011,p.190)

En la comunidad mapuche Balbo escucha una historia que se narra, es el relato popular que: “articula la memoria de un grupo y en el que se dicen las prácticas” (Martín-Barbero,1983, p.62). Importa del relato su funcionamiento social y no su carácter de género literario⁷⁷, ello se debe a que se encuentra, dirá el filósofo español radicado en Colombia, más cerca de la vida que del arte y en el que persisten “dispositivos de la cultura oral en

⁷⁷ Para Martín-Barbero (1983) la comprensión del relato a partir de su funcionamiento social es lo que diferencia la idea del género literario de la de género situada en la antropología o sociología de la cultura. Al ubicar el relato en esta última opción lo que se sostiene es que los géneros son: “no sólo modos de escritura sino también de lectura: un ‘lugar’ desde el que se lee y se mira, se descifra y comprende el sentido de un relato” (p.64).

cuanto dispositivos de enunciación de lo popular y ello tanto en los modos de narrar como de leer” (p.63). El eje que deseamos precisar es el de los rasgos que caracterizan el narrar.

La narración, ese contar a, es un acto de comunicación que pone en común una memoria que fusiona experiencia y una manera de contarla, una hechos y gestos. Su potencia viene de la posibilidad de dejarse memorizar al ser el relato asumido por el auditorio pues, es esa memorización la que hace posible que la historia sea contada de nuevo (Martín-Barbero,1983). Pero así como se repite, también cambia: “La historia que se cuenta, a veces es la misma, se repite de maneras distintas” (Saccomanno,2011,p.190). Acerca de esta dinámica entre permanencia y transformación Martín-Barbero dice: “La repetición convive aquí con la innovación ya que ésta la pone siempre la situación desde la que se cuenta la historia, de forma que el relato vive de sus transformaciones y su fidelidad” (p.64).

Por todo esto, es que el sentido de la oralidad se amplía, es habla y escucha, narración y memorización que al discurrir inician una instancia aún inexistente. El acto de comunicación carece de puntuación: un relato finaliza sin clausurar para comenzar otra vez. Repetición e inauguración de una memoria histórica y gestual. Lo común es también eso que vuelve y se transforma: la memoria.

En tercera instancia, la oralidad puede ser pensada en relación con la escritura. Nuestro texto posibilita una manera de aproximarnos a esta vinculación, claro que no remite a la transformación histórica que implicó la escritura⁷⁸ en el mundo cultural de la oralidad, sino a la instancia en la que la escucha del escritor se constituye en traducción de la palabra oral del protagonista.

Cuenta Martín-Barbero (2015b) que el periódico *El Tiempo* llevó a cabo una experiencia que tituló *La ciudad jamás contada* y que consistía en recuperar historias de los ciudadanos de Bogotá para que relataran su ciudad. Esto supuso un trabajo de selección de relatos que luego llevaría a una instancia compartida entre quien contó en un breve escrito

⁷⁸ Si bien no nos detenemos aquí en una historia de la escritura, ni en la incidencia que esta tuvo a nivel cultural, social, político, religioso, etc. no podemos dejar de recuperar lo que señala Barthes (2003c): “Estamos acostumbrados, por el peso de los valores democráticos (y tal vez más lejanamente: cristianos), a considerar de forma espontánea la mayor comunicación como un bien absoluto y la escritura como una adquisición progresista. Eso es olvidar una vez más el reverso del fenómeno: hay una verdad negra de la escritura: durante milenios, la escritura ha separado a los que estaban iniciados en ella, poco numerosos, de los que no lo estaban (la masa de los hombres), ha sido la marca de la propiedad (por la firma) y de la distinción (hay escrituras primarias, vulgares, y escrituras cultivadas); aún hoy en día, todo fenómeno de dominio, de secesión y, por así decirlo, de clandestinidad, pasa por la posesión de una escritura (algoritmos de la matemática, de la química, de la botánica; escritura musical, simbólica, astrológica; en cuanto una ciencia tiende a constituirse, sus promotores inventan un hermetismo gráfico: eso le ocurre hoy a la semiótica, donde el relato es transformado en símbolos gráficos)” (p.91).

su propio relato y un escritor que tenía la tarea de ayudar a desplegar la primera versión del narrador. De manera que cada historia que se publicó resultó:

el condensado de un proceso de interacción e hibridación cultural mediante el cual, y cara a cara, contador y escritor construyeron un relato en el que la escritura permitió oír la voz del que habla, y ese habla encontró su escritura, esto es, aquella en la que resuenan los ritmos y tonos de lo oral, sus gritos y silencios, sus redundancias y chispazos. (p.15)

Lo que interesa de la experiencia que recupera el investigador es la operación de traducción que, de algún modo, se produce. El silencio se vuelve palabra, oralidad y escritura. En un caso se trata de que: “la ciudad de los cultural y políticamente silenciados pudo ejercer el derecho a la escritura y por tanto a su visibilidad pública” (Martín-Barbero, 2015a,p.15). En el caso de nuestro texto alude a la narración de una historia personal, Balbo da su testimonio para que otro, mediante su escucha, lo vuelva escritura. El testimonio del silencio político adquiere, en el libro, una forma coral como si en ella residiera la fuerza que hace posible evocar la barbarie para dotarla de palabras, para que esa experiencia pueda ser narrada.

Comunidad de a dos, una suerte de gesto que conjuga hospitalidad y don y entonces ¿a quién pertenecen las palabras y el relato? Habla lo común. Recordemos el señalamiento de Esposito (2012):

el *munus* que la *communitas* comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar. (...). Un ‘deber’ une a los sujetos de la comunidad –en el sentido de ‘te debo algo’, pero no ‘me debes algo’–, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. (pp.30-31)

El relato vuelto libro es ahora un circuito de palabras que vincula un hombre a otro hombre, hombres que al dar-hospedar formas de narrar (oralidad y escritura) han borrado todo rastro de propiedad o pertenencia, son ahora huéspedes-hereditarios.

Los sentidos que recorren la figura de la oralidad, desde su simplificación a la idea de habla o su confusión con analfabetismo, pasando por su importancia en la construcción de la memoria hasta su consideración en el mundo actual al ser, según Martín-Barbero, repotenciada por las culturas digitales, nos llevan a recuperar el planteo de Ford (1996): “Los problemas de la oralidad, de la narración y de la comunicación no-verbal (mediatizadas o no por la electrónica) están, en sí y en sus conflictos y relaciones con la escritura y la

argumentación, en el centro de los procesos de construcción de sentido de nuestra cultura” (p.37).

Pese a la centralidad que le atribuye Ford a la oralidad, el problema radica en que: “el peso de la narratividad, de la oralidad y de la comunicación no-verbal como zonas básicas en la construcción de sentido, aun en el plano social, económico y político, y no pienso en la electrónica sino en las culturas de la crisis, no ha encontrado un lugar claro en las ciencias sociales” (Ford, 1996,p.40). Algo que tampoco sucede en el plano de las políticas culturales y comunicacionales.

Esta consideración acerca de la importancia que tienen las oralidades, pero que no se reconoce pese a su perdurabilidad⁷⁹, también lleva a Martín-Barbero (2015b) a preguntarse:

¿Cómo van a entenderse -y con qué políticas culturales van a afrontarse- las contradictorias condiciones de existencia del libro y la lectura en América Latina sin plantearnos la profunda compenetración -la complicidad y complejidad de relaciones- entre la oralidad que perdura como experiencia cultural primaria -regramaticalizada desde la ‘oralidad secundaria’ que tejen y organizan las gramáticas tecnoperceptivas de la radio, el cine, la televisión- con las nuevas visualidades provenientes del videojuego y el hipertexto? (p.7)

Si en todos los ámbitos enunciados (científicos, sociales, políticos, económicos) no se considera lo elementalmente humano, es decir lo que configura la densidad comunicativa, cultural y semiótica, entonces nos preguntamos: ¿qué sujeto exige este tiempo? y ¿qué modelo de relaciones humanas se está obrando?

Sin embargo, si situamos la oralidad en los términos en que ha sido concebida por Aníbal Ford y por Jesús Martín-Barbero, esto es como *forma elementalmente humana*, como imagen de saberes y recursos comunicacionales y culturales, ésta representa un modelo de las relaciones humanas que incluye entre sus términos a los de narración, gestualidad, escritura, relato e historia. En síntesis, la oralidad es una experiencia de la comunicación,

⁷⁹ Martín-Barbero considera que las culturas orales no han desaparecido, por ello el proceso que precisa advertirse es, en todo caso, el de su transformación o, mejor aún, la forma en que las oralidades persisten en el marco de la cultura digital. Escribe: “Quién nos lo iba a decir hasta hace bien poco, que *la experiencia de lo más nuevo habitaba en lo viejo*, pues a donde nos conduce y reubica el novísimo paradigma de lo digital es a las viejas y olvidadas potencias de lo *oral*. Lo culturalmente más parecido a las aperturas del *hipertexto* se halla en la vieja figura de la conversación oral y gestual. El conversar es la matriz de lo que hoy se configura en una red social (...). La figura sociotemporal no puede ser más enriquecedora en estos tiempos de memorias cortas: en la conversación oral o digital aparecen enredados retazos de memoria, las entrelíneas que escriben el presente se ven asaltadas por el pasado que aún está vivo” (2015a,p.15).

puesta en común de una memoria que se rebela al tiempo por lo que repite y que desmorona lo previsible por lo que transforma.

IV.b.4- La letra escrita

*“Tú que me lees,
ayúdame a nacer”*
(Clarice Lispector)

Lengua Madre de María Teresa Andruetto, publicada por primera vez en el año 2010, narra el regreso de Julieta a la Argentina tras la muerte de su madre Julia. El relato se inicia con un pedido de la madre: que lea las cartas que le deja en una caja y que ordene los libros. Lo que sigue al pedido es el recorrido por la historia y la memoria que concede la correspondencia, un patrimonio hecho de fragmentos que le permiten a la protagonista, a medida de que avanza en la lectura, recordar su infancia y descubrir a su madre, una mujer que vivió clandestina en un sótano durante la última dictadura militar y a una abuela que también fue madre. En palabras de la escritora: “*Lengua Madre* es la novela de una mujer que busca tras de sí una genealogía de mujeres” (Andruetto, 2013,p.205).

El fragmento delimitado remite a esa genealogía que se busca y reconstruye a partir de la letra escrita.

“Sostenido por palabras inscriptas por su abuela en unos papeles, por palabras celosamente guardadas por la madre durante años, el trío de mujeres del que ella forma parte se encuentra finalmente, y ella –*la única que está en el mundo para saberlo*– descubre y sostiene –letra por letra– con refinada conciencia, la estremecedora belleza de la vida”

(Andruetto, 2013,p.227)

María Isabel Filinich (2004) plantea que la epístola constituye un acto de hablar y que supone que: “hablamos siempre para alguien, nunca para nadie (...). El acto de hablar escenifica un pequeño drama: alguien busca a otro, dos personajes –o al menos dos papeles– y una acción que pone en movimiento a uno en dirección hacia el otro” (pp.45-46). Esta relación que se entabla entre el yo y el tú y que es además una “relación que subyace en toda experiencia vivida” (p.74) se redefine en el relato. El deseo por la presencia de otro se amplía y, por ello, a la segunda persona del momento de la escritura (la madre, destinataria de las cartas) se suma ahora otra segunda persona (la hija, lectora de las cartas cuando la madre ha muerto). Se trata, entendemos, de esa segunda persona que convoca Clarice Lispector en nuestro epígrafe: “Tú que me lees, ayúdame a nacer”.

Las cartas han sido dejadas para ser abiertas y abrir es, según la primera de las entradas que define María Moliner (2007): “separar una cosa que está tapando una abertura, para que ésta quede libre” (p.15). Aquí de lo que se trata es de abrir para descubrir *letra por letra* una genealogía de mujeres.

Para que abrir se transforme en descubrimiento se precisa la apertura del texto y el sujeto que abre el texto es el lector. Nos detenemos brevemente en la relación texto - lectura, pues para Barthes “especial será el lugar del lector en el texto” (Simón, 2010,p.94). Esto es: Barthes otorga al lector el estatuto de productor de texto toda vez que el texto es un *trabajo*, “se trata de un trabajo, de un juego, de una práctica, de una producción” (Simón, 2010, p.85), concepción desde la cual el semiólogo francés sitúa un desplazamiento: el protagonismo será del lector no del autor; la producción se llamará texto y no obra (como producto). Para Barthes escritura (texto) – lectura constituyen dos prácticas subsidiarias: “leer es reencontrar en el nivel del cuerpo (...) *cómo ha sido escrito eso*: es ponerse en la producción, no en el producto (...) leer es verdaderamente escribir: escribo –o reescribo– el texto que leo, mejor y más lejos de lo que su autor lo ha hecho” (2005b, p. 164).

A partir del planteo anterior, podemos pensar que la lectura de Julieta abre las cartas que su madre guardó y da lugar a ese *continuum* escritura-lectura, texto-lectura del que nos habla Barthes.

* * *

Se puede pensar la práctica de la lectura en relación con la experiencia. Consideremos, entonces, el tema de la experiencia. Siempre existe la posibilidad de que ante un acontecimiento o una serie de acontecimientos no se produzca una experiencia. Esto está

desarrollado por Larrosa (2003b) en un artículo cuyas palabras nos conmueven cuando recupera las tesis de Benjamin, Agamben y Kertész⁸⁰, autores que intentan pensar en el marco de los más crueles y brutales escenarios, si es que quedan palabras para narrar el horror. Desde lo impensable y con diferentes matices se preguntan por las posibilidades de la experiencia, por el deseo, o en todo caso por la imposibilidad de tener y narrar experiencias. No nos proponemos problematizar aquí las opciones en torno a la experiencia que hemos heredado, sino marcar un recaudo: no todo acontecimiento hace posible una experiencia, no toda experiencia puede ser narrada ni cualquier cosa es experiencia.

A su vez, la entendemos como aquello que escapa a todo intento de definición, de objetivación. Nos hacemos eco de eso que Jorge Larrosa (2003b) ha intentado hacer con ella:

he intentado hacer sonar la palabra experiencia cerca de la palabra vida o, mejor, de un modo más preciso, cerca de la palabra existencia. La experiencia sería el modo de habitar el mundo de un ser que existe, de un ser que no tiene otro ser, otra esencia, que su propia existencia: corporal, finita, encarnada, en el tiempo y en el espacio, con otros. Y la existencia, como la vida, no se puede conceptualizar porque siempre escapa a cualquier determinación, porque es en ella misma un exceso, un desbordamiento, porque es en ella misma posibilidad, creación, invención, acontecimiento. Tal vez por eso se trata de mantener la experiencia como una palabra y no hacer de ella un concepto, se trata de nombrarla con una palabra y no de determinarla con un concepto. Porque los conceptos dicen lo que dicen, pero las palabras dicen lo que dicen y además más y otra cosa. Porque los conceptos determinan lo real y las palabras abren lo real. Y la experiencia es lo que es, y además más y otra cosa, y además una cosa para ti y otra cosa para mí, y una cosa hoy y otra mañana, y una cosa aquí y otra allí, y no se define por su determinación sino por su indeterminación, por su apertura. (p.6)

Entonces, ¿qué hace que la lectura pueda ser considerada una experiencia?

Julieta hereda palabras, una posibilidad de crear, de descubrir y lo hace desde la lectura que es: “ese texto que escribimos en nuestro propio interior” (Barthes,1987,p.37). Lee para habitar el mundo de otro modo.

⁸⁰ Casi en el cierre de la Conferencia *La experiencia y sus lenguajes* Larrosa (2003b) condensa su lectura de estos pensadores: “El texto de Benjamin está atravesado de nostalgia, es un texto elegíaco. El texto de Kertész está atravesado de desesperación, es un texto desesperado. El texto de Agamben, entre nostálgico y desesperado, intenta abrir un espacio para pensar la experiencia de otro modo, no como algo que hemos perdido o como algo que no podemos tener, sino como algo que tal vez se da ahora de otra manera, de una manera para la que quizá aún no tenemos palabras” (p.11).

* * *

Según Barthes, la lectura dispera, disemina y:

ante una historia (...), vemos perfectamente que una determinada obligación de seguir un camino (...) lucha sin tregua dentro de nosotros contra la fuerza explosiva del texto, su energía digresiva: con la lógica de la razón (que hace legible la historia) se entremezcla una lógica del símbolo. Esta lógica no es deductiva, sino asociativa: asocia al texto material (a cada una de sus frases) *otras ideas, otras imágenes, otras significaciones*. (1987, p.37)

La experiencia de la lectura permite llevar a cabo una escritura, un nuevo texto, hace trabajar a nuestro cuerpo. Julieta lee las cartas, descubre y sostiene, abre y asocia, interrumpe los textos y a su vez, está atada a ellos. Su madre, su abuela, una *lengua madre*, unas palabras guardadas y una lectura: “el trío de mujeres del que ella forma parte se encuentra finalmente”.

* * *

La palabra, sus formas: oralidad y letra escrita y desde allí, los matices.

En este punto proponemos leer cada uno de los matices de la oralidad: como habla, como memoria, como forma elementalmente humana desde la polisemia del verbo contar en español, en gran medida porque ella expresa los sentidos dados a la palabra:

contar significa a la vez *contar cuentos* y *ser tenidos en cuenta* por los otros, y además *hacer cuentas*. En ese verbo tenemos la presencia de dos relaciones performativas. En primer lugar, la relación del contar historias con el contar para los otros, con el ser tenidos en cuenta, (...), pues la narración no es sólo expresiva sino constitutiva de lo que somos tanto individual como colectivamente. (...). En segundo lugar, se halla la relación, también performativa, del contar (narrar y ser tenido en cuenta) con el *hacer cuentas*. Se trata de la relación que entrelaza el reconocimiento de los otros con su derecho a la participación ciudadana, esto es a participar en la construcción de la *ciudad* (...) ser reconocido como ciudadano. (Martín-Barbero, 2015b p.13)

Con todo ello se da lo que Martín-Barbero (2015b) denomina el ensanchamiento de *las voces que cuentan* que posibilita la conexión entre una idea de Historia y de *las historias* que “al provenir de la cultura oral, y expresarse oralmente, padecen el desprestigio del analafabetismo” (p.14).

Estamos, nuevamente, ante la figura de la palabra que aquí toma el nombre de “voces”. *Esanchamiento de las voces que cuentan* dice Martín-Barbero. Otra vez llegamos, a partir de la pregunta por la oralidad, al tema de la participación, de la proliferación de la palabra, que en esta figura no queda afiliada al ruido y al silencio, sino a la memoria y a la narración.

Resta la pregunta por la ideología comunicacional actual: ¿cómo puede la palabra significar memoria si en este tiempo se propaga para no decir?

En las sociedades actuales y ante el desconocimiento de la incidencia de aquello que constituye a la oralidad, lo *elementalmente humano*, lo que acomete es el debilitamiento de la estética esto es, un modo de percepción sensorial que adormecido vuelve indiferente el ver, el oír, el oler, el gustar, el tocar, el sentir. Nos encontramos ante un mundo anestesiado. Volveremos sobre este tema más adelante.

La palabra que despliega el fragmento que tomamos de la novela de Andruetto es otra. Se diferencia de la del relato oral, que es también un texto en el que pueden leerse gestos, tonos, escenas, rostros, etc., por su carácter íntimo, quien lee precisa apartarse. La palabra del relato oral es colectiva, la de las cartas es secreta y es además cuestión del cuerpo. Remite al tacto y a la distancia con la madre que en el relato es:

como una mancha que no alcanza a tocar. Ella es esta que no puede alcanzar a su madre. Para alcanzarla debería recorrer la mitad del espacio que las separa, pero su madre ya no vive para avanzar la otra mitad.

Ahora está (...) frente a su tumba: cuatro palmos de tierra las separan, pero su madre está más lejos que aquellos que están lejos, más lejos que los que no estuvieron nunca, no la puede alcanzar. Para alcanzarla debe saltar un muro, borrar el tiempo, romper el mármol. (Andruetto, 2013,pp.49-50)

Con todo, una herencia y un deseo pulverizan el tiempo. Las palabras están allí, perduran. Una escritura y una lectura dan lugar a un descubrimiento: el de *la estremecedora belleza de la vida*. Y la lectura, como un gesto del cuerpo, se inclina para tocar por fin a la madre. Hay *lengua madre*.

En la letra escrita, la ausencia se desvanece. Un texto-lectura funda un acontecimiento: la experiencia del descubrimiento. Descubrir la belleza de la vida es descubrir que en la letra algo persiste, algo se deja tocar, estremece, no importan los sentidos, el texto se abre pese a la muerte, en él reside la posibilidad de inventar un encuentro, de descubrir y sostener una genealogía, porque además de todo lo dicho hasta acá “el texto es un arma contra el tiempo y el olvido” (Barthes, 2003c,p.137).

Letra escrita. Nacer del tú que lee. Movimiento del cuerpo. Estremecimiento.

IV.c- Vivir-Juntos

*“Creación y expansión de territorios
que vuelvan vivible la existencia
sin que eso implique
resignarse a ocupar un lugar adocenado”*
(Liliana Fenoy)

En la figura de la distancia presentamos la inquietud que recorre el Seminario de Barthes sobre el vivir juntos. Se trata, dijimos, de un fantasma, de una imagen que encuentra en la palabra idorritmia la posibilidad de hacerlo trabajar.

Vivir-Juntos sería una idea, un ideal, un sueño. Liliana Fenoy (2008b) reescribe ese deseo: “¿Cómo *vivir* con sin estar atado a?” (p.14).

Lo que proponía Barthes hace más de treinta años insiste como búsqueda de una utopía idiorrítmica que cobra forma, ahora, en las palabras de Claude Coste (2003): “¿A qué distancia debo mantenerme de los otros para construir con ellos una sociabilidad sin alienación, una soledad sin exilio?” (p.37).

Un ideal en el que se hace presente la sutileza del poder en el momento del encuentro entre lo social y lo individual. Para analizar este problema Barthes (2003b) presenta el siguiente relato:

Desde mi ventana (1° de diciembre de 1976), veo a una madre llevando a su hijo de la mano y empujando el cochecito vacío delante de ella. Iba imperturbable, a su paso, el chico estaba tironeado, sacudido, obligado a correr todo el tiempo, como un animal o una víctima sadiana a la que castigan. Ella va a su ritmo, sin saber que el ritmo del chico es otro. Y sin embargo, ¡es su madre! El poder –la sutileza del poder– pasa por la disritmia, la heterorritmia. (p. 52)

La utopía de una comunidad idiorrítmica pende de ese delicado juego entre distancia y proximidad, entre reglas y libertades, entre comunicación y discreción (Pauls), entre *vivir* con pero sin estar atado a (Fenoy), entre una sociabilidad sin alienación y una soledad sin exilio (Coste).

Entendemos que Barthes sueña un vivir-juntos sin alienación, ni exilio, pero también “sin causas ni fines exteriores que la justifiquen, sólo regida por un sueño: el bien vivir” (Pauls, 2003,p.14).

IV.c.1- Idiorritmia

A partir de lo hasta aquí enunciado nos proponemos interrogar ese juego entre distancia y proximidad o comunicación y discreción en el espacio que presenta Erri De Luca en la voz de Nives Meroi en el libro *Tras las huellas de Nives* (2006):

“No es un juego, traemos nuestro amor con nosotros hasta aquí arriba, y eso da valor o produce miedo cuando los pasos se separan, Romano va a su ritmo imposible y nos dirigimos hacia la cima separados, con dos soledades. Después, en lo alto, volvemos a reunirnos, vuelve a anudarse con una fuerza espantosa el amor, aprieta con tanta intensidad, en un abrazo que ni siquiera los anoraks de alta montaña consiguen separar. Y el descenso es cosa de dos, cercanos, juntos hasta la próxima ascensión”

(De Luca, 2006,pp.60-61)

La voz de Meroi permite pensar un vivir-juntos habitado por los ritmos particulares y el momento en que se entrelazan y se produce la conciliación de las soledades. En el ascenso, la distancia, el *rythmós*; en la cima la reunión, el abrazo y en el descenso, la cercanía, *cosa de dos*.

¿Nos estamos precipitando? ¿Puede una pareja pensarse desde la idiorritmia? ¿El amor es cosa del vivir-juntos?

Al instalar su deseo en una escena Barthes explica que realiza un recorte en el que deja en la sombra a otras dos: la pareja y los macroagrupamientos; se sitúa en la idiorritmia, aún cuando se trate de una forma excéntrica y que, como hemos mencionado en otro apartado, estudia y analiza a partir de unas comunidades religiosas que fueron prohibidas (2003b,pp.51-52), por lo tanto ubica bajo la rúbrica de lo idiorrítmico a todo: “agrupamiento poco numeroso y flexible de algunos sujetos que intentan vivir juntos (no lejos unos de otros)” (p.90).

Volvamos a la escena de la pareja. Se pregunta:

¿Tal vez parejas idiorrítmicas? El problema no está allí. El lugar de la pareja no es barrido por el fantasma, que precisamente no puede ver la inmutable alcoba, la clausura, la legalidad,

la legitimidad del deseo. El apartamento central no puede ser idiorrítmico (...). Agreguemos: el Sistema-Familia bloquea toda experiencia de anacoresis, de idiorritmia. (p.50)

Negar la pareja como una forma del vivir-juntos, al menos en los términos en los que lo plantea Barthes (2003b), puede interpretarse desde el rasgo *anachoresis*. Ésta constituye una forma de alejamiento que, históricamente, da cuenta de una inclinación al retiro, el anacoreta: “hace profesión de retirarse del mundo. Se convierte en el habitante de una cabaña o de una celda (*kellion*) (...), vive solo o con uno o dos hermanos” (p.70), de modo que la anacoresis no es una soledad absoluta. Metafóricamente, la anacoresis está “fundada por un acto de ruptura, una sacudida inicial” que precisa simbolizarse, por eso aparece definida como: “una acción, una línea, un umbral a franquear” (p.70).

Este rasgo es, para Barthes, la matriz de la idiorritmia, un subterfugio ante el poder: “huyo, no niego el poder, el mundo, los aparatos; quiero crear una estructura de vida que no sea un aparato de vida. De allí, el acto simbólico de ruptura: *anachorein*⁸¹ = rechazar el poder, objetar el poder (o aun a los demás, como poder)” (p.71).

La pareja o el Sistema-Familia sería un aparato de vida que clausura la inclinación al retiro del mundo dando paso a una forma represiva, ello en la medida en que impide rechazar el poder. Por eso dice Barthes (2003b): “bloquea toda experiencia de anacoresis, de idiorritmia” (p.50). Entendemos que lo que queda impedido es precisamente el rasgo que hace a la matriz de la idiorritmia: el poder, la posibilidad de objetarlo.

Pese a la frontera establecida a la pareja o al Sistema-Familia como modos del vivir-juntos idiorrítmico proponemos una serie de elementos que permiten discutir o al menos considerarlos en oposición a las claves en que han sido exceptuados y que pueden recuperarse desde nuestro fragmento. Enumeramos algunas de estas notaciones:

- La novela en general y nuestro fragmento en particular tiene como escena un espacio abierto: la montaña. No se trata del apartamento que es lo que “no puede ser idiorrítmico”. Recordemos que Barthes toma el vivir-juntos “como hecho esencialmente espacial (vivir en un mismo lugar)” (p.48). Los sujetos que componen nuestro relato no viven en la montaña, esta se transforma en un episodio, aspecto que nos lleva al siguiente punto.

⁸¹ Barthes aquí toma la etimología de *anachorein*: del griego, retirarse, replegarse.

- El ascenso, la cima y el descenso dan lugar a un episodio que afecta momentáneamente el vivir en el enclaustramiento del apartamento. Por un lapso de tiempo el lugar del vivir-juntos cotidiano se traslada a la montaña. La pareja de nuestro fragmento produce un desplazamiento del lugar, ingresa en un espacio abierto y habilita la posibilidad de redefinir la disposición y posición de los sujetos; desplazamiento que interpretamos desde el aporte de Bion (clasificación que Barthes recupera aunque sostiene que no se aplica al vivir-juntos pues se trata de agrupamientos provisorios, reuniones) al “mostrar la extrema labilidad y sutileza del liderazgo” (p.95). Cabe aclarar que en este caso no se trata de un agrupamiento provisorio, la pareja es la misma, lo que cambia es el lugar. Llevan consigo otro espacio: la carpa, espacio que arman y desarman en cada una de las bases hasta que llega el instante de dirigirse hacia la cima sin refugios para detenerse.
- Otro de los rasgos que podemos asociar es el atinente a la regla. Dice Barthes (2003b): “El espacio privilegiado de la regla = la idiorritmia. Imaginar una utopía idiorrítmica (...) pasa por el problema fundamental: imaginar una regla (y no un reglamento)” (p.174). El reglamento sería: “la imposición de lo social como poder”, mediado por la escritura sitúa la ley y, simultáneamente, la infracción, la falta. La regla, por el contrario, es del orden de lo no escrito, del hábito y si bien es un acto ético individual “puede ser puesto en común (...), bajo ciertas condiciones ligeras – que son del orden de la instalación de hábitos comunes que se asumen de a poco” (p.174). No hay reglamento para la pareja en la montaña, sin embargo hay algo en común que dice Nives Meroi: “Somos esta empresa en común de escalar, no podemos aceptar otro formato. No es un pacto, no lo hemos escrito ni tampoco dicho. Es así. Existen cosas simples y duras que no hace falta decirse” (De Luca,2006, pp.65-66).
- Finalmente, no hay lenguaje, enunciación, por tanto se anula la puesta en escena de un sistema de lugares que, recordemos, supone: “un lugar donde se habla, se quiere imponer; lugar que se atribuye al otro, etc.” (Barthes,2003b,p.95). En la montaña, a diferencia de lo que acontece en el valle y en la ciudad, no hay enunciación: “En el valle se malgastan en el vocerío de la política, de la publicidad, de la economía, que pronuncian palabras sin tener que hacerlo, sin peso. Aquí arriba nos las guardamos en la boca, cuestan energía y calor, usamos las necesarias, y lo que decimos, lo hacemos después” (De Luca,2006, p.107).

Consideramos que todos estos aspectos recuperan rasgos que dejan ver algo de lo idiorrítmico y, simultáneamente, conjuran a los rasgos que caracterizan a la pareja o al Sistema-Familia y que la sitúan como una experiencia idiorrítmica improbable. En definitiva, se trata de un modo de vida que, aunque transitorio y no fijo, no se sirve del poder para crearlo y este es, según Barthes (2003b), el rasgo que: “parece caracterizar el problema de manera temática” (p.52); punto que presenta al describir la imagen de la madre con el niño. Repetimos: “Ella va a su ritmo, sin saber que el ritmo del chico es otro. Y sin embargo, ¡es su madre! El poder –la sutileza del poder– pasa por la disritmia, la heterorritmia⁸²” (p. 52).

Y este es, precisamente, el gesto de los alpinistas de nuestro relato. Dos ritmos, un momento individual: “nos dirigimos hacia la cima separados, con dos soledades” (p.61); un momento social: “el descenso es cosa de dos, cercanos, juntos hasta la próxima ascensión” (p. 62). Ascenso y descenso, distancia y proximidad, *con pero sin estar atado a*, lo individual y lo social. Una experiencia que nace y muere, no es estructura de vida. Arriesguemos: la lógica del par como unidad, como fusión ha sido burlada, el poder se disipa.

Resta la cima, el momento de reunión, ese en el que: “vuelve a anudarse con una fuerza espantosa el amor, aprieta con tanta intensidad, en un abrazo que ni siquiera los anoraks de alta montaña consiguen separar” (p. 61).

IV.c.2- Abrazo

El abrazo entre Nives y Romano es inseparable. Pero ¿qué es un abrazo? Es esa forma que: “parece llevar a cabo, durante un momento, el deseo, el sueño de unión total” y es también “el retorno del Querer-Asir” (Barthes, 2011, pp.435-436) y en el querer-asir participan fuerzas, duraciones y un deseo de sujeción.

En la cima, donde falta el aire, el querer-asir no remite al lenguaje, a las palabras, ni al discurso. Es una intensidad corporal, aprieta. Ni los anoraks consiguen separarlos y éstos tienen la función de protección. Un abrazo ¿lo precisa? ¿el riesgo del anudamiento es la fijación?

Detengámonos en la etimología del término anorak: “Préstamo del inglés *anorak* y este del esquimal de Groenlandia *annoraaq*, derivado de *anoré* ‘viento’, que empezó a

⁸² Señala Barthes: “Al poner juntos dos ritmos diferentes se crean profundas perturbaciones” (p.52).

usarse con el auge de los deportes de invierno” (RAE). Es por lo tanto, no sólo la protección sino también una corriente, aire que en la cima falta. Lo inseparable viene entonces del amor y del aire que los anoraks conceden.

Del mismo modo en que en el abrazo algo del querer-asir se deja ver, algo de lo pleno se ha vivido durante un lapso de tiempo: “he sido colmado (todos mis deseos abolidos por la plenitud de su satisfacción): la saciedad existe, y no me daré tregua hasta que se repita” (Barthes, 2002, p.25). Por eso quien habla en *Fragmentos de un discurso amoroso* se empeña: “a través de todos los meandros de la historia amorosa me obstinaré en querer reencontrar, renovar, la contradicción –la contracción– de los dos abrazos” (2002, p.25). Contradicción y contracción que Barthes trabaja a partir del abrazo imaginario y del abrazo genital y que mezclados ponen en escena: “la situación del enamorado, desgarrado entre lo Imaginario y lo Simbólico” (2011,p.436). No obstante, el momento de la afirmación se hace oír, es el momento ya descripto de la *plenitud*. Hasta acá el matiz del abrazo.

IV.c.3- Tacto

Existe, por otra parte, la necesidad de precisar aquello que el abrazo dice: el contacto, el tacto, el tocar, la presencia del cuerpo, el orden de lo sensible.

En un ensayo titulado “Una moneda valaca. Sobre la resistencia partisana” (2004), que Christian Ferrer sitúa junto a otros escritos como: “nacidos del amor por la saga libertaria” (p.13), se detiene en la experiencia del tacto y la aborda desde su vínculo con la moneda.

Para comprender cómo llega a esta vinculación precisamos transcribir los interrogantes que Ferrer formula luego de un hallazgo (se ha topado en un puesto de Parque Rivadavia con una moneda valaca, originaria de Valaquia): “¿Por cuáles y por cuántas manos habría pasado? ¿Qué actividades habría subvencionado? ¿Qué sangre derramada, qué impuestos fiscalizados, qué mercancías encargadas, qué lujos y qué hambre se ocultaban en el diámetro de una sola moneda?” (p.100).

Desde estos interrogantes, Ferrer problematiza el rol del dinero, su crecimiento y circulación en el marco de la Segunda Guerra Mundial, de los holocaustos judío y gitano y, conjuntamente, en el marco de un holocausto para la diáspora antifascista que ubica entre los años veinte y treinta.

Sintetizamos las incumbencias del dinero, o mejor aún, exponemos los modos del

lazo social que la moneda establece: “Esgurridiza electricidad entre los dedos: salario, préstamo, propina, soborno, vuelto, limosna –el dinero pasa de mano en mano–. ¿Es la mano el mejor ‘conductor’ de la actividad financiera?” (p.104). Cualquiera sea su destino-valor: obligación o fatalidad, las monedas se intercambian y lo hacen mediante las manos. Una vez más Ferrer se interroga: “¿Cuál es el vínculo entre los rutinarios intercambios físicos de una población y su vida moral?” y responde: “Aún no sabemos cómo pensarlo. Pero la relación mantenida con la moneda es, desde antiguo, una clave de comprensión” (p.115).

Nos preguntamos: ¿El tacto viene de la circulación? ¿Es intercambio? ¿Qué hacen allí las manos? ¿De qué son responsables? ¿Qué significa tocar? ¿Han sido nuestras manos educadas para no sentir la fuerza productiva que ellas mismas ponen en movimiento? ¿Están anestesiadas? ¿Qué dicen sus arrugas y sus males? ¿Qué las vuelven torpes o violentas? ¿Qué vociferan? ¿Cuáles son sus secretos? ¿Cuándo se transforman en cuenco y qué se atreven a cobijar? ¿Su tendencia es la sujeción? ¿Con qué legado acarician?

Todos los sentidos, escribe Ferrer: “disponen de guías maestros y de domesticadores. Nuestra sensibilidad táctil se instruye tanto en el papel de mercancías como en la exploración de una llaga. En todo tanteo” (p.116), ello nos habla de una domesticación del tacto, que es también la domesticación de los sentidos.

La reconstrucción que Susan Buck-Morss (2005) realiza del concepto de estética resulta sugerente para pensar el problema de la domesticación de los sentidos. Recuperamos su artículo “Estética y anestésica: una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte” en el que lleva a cabo una lectura de la propuesta de Walter Benjamin en torno a la estetización de la política y la politización del arte.

La noción de estética aparece definida como una forma de conocimiento que pone en movimiento todo el sensorium corporal, aspecto este último que ha sufrido una transformación a través de la técnica dando lugar a una alienación de los sentidos. Imágenes e informaciones de crímenes y cadáveres se visibilizan y difunden sin que algo nos pase, el orden de la sensibilidad parece detenido. ¿Es así? ¿Qué lo hace posible?

Escribe Buck-Morss (2005): “La inversión dialéctica por la cual la estética pasa de ser un modo cognitivo de estar ‘en contacto’ con la realidad a ser una manera de bloquear la realidad, destruye el poder del organismo humano de responder políticamente, incluso cuando está en juego la autopreservación” (p.190). Esto significa que el sistema sinestésico⁸³

⁸³ Buck-Morss (2005) denomina sistema sinestésico al: “sistema estético de conciencia sensorial descentrado del sujeto clásico, en el cual las percepciones externas de los sentidos se reúnen con las imágenes internas de

invirtió su rol, antes su función estaba orientada a conocer la realidad, ahora es un sistema anestésico que reprime, adormece e impide que los sentidos trabajen, bloquea la memoria.

Pero no sólo se trata de que ha sido demolida la posibilidad de responder cuando se ha producido la inversión, más todavía: “La estética permite anestesiar la recepción, ‘contemplar’ la escena con placer desinteresado, incluso cuando esa escena es la preparación ritual de toda una sociedad para un sacrificio ciego, y en última instancia, para la destrucción, el asesinato y la muerte” (p.218). ¿Cómo se restaura el sensorium corporal?

Pese a esta inversión y a la domesticación, para Buck-Morss (2005) hay algo en los sentidos, que logra preservar un resto, “una huella incivilizada e incivilizable, un núcleo de resistencia a la domesticación cultural” (p.174).

Por su parte, Ferrer considera que el sentido del tacto propone un dilema y ello se debe a que: “sus búsquedas no concluyen con la exploración (...) de la realidad exterior. Las manos, valvas partidas, tantean, quieren completarse. Mientras tanto, ajustician o dan lo justo. Pero los hombres que van a ser ejecutados están maniatados” (p.117), una forma de decir que las manos son órganos resistentes dispuestos al combate.

* * *

Vivir-Juntos. En él duerme el sueño de una utopía, un ideal idiorrítmico, un *vivir con* pero sin estar atado a (Fenoy), fuera del poder, de los poderes, el del discurso y el de los sujetos y a su lado duerme también lo que lo desvela, su mal sueño está hecho con retazos de lo que ha sido confiscado, domesticado, de todo lo que lo vuelve imposible, es el afecto y el amor convertido en sujeción, el vivir-juntos transformado en opresión.

El cuerpo, los sentidos llevan sobre sí la carga de esta paradoja. Nuestras manos lo saben de una u otra forma, desde lo incivilizable, desde la domesticación o desde la resistencia, las manos muestran la orientación que han seguido. Ferrer (2004) se pregunta: “¿Cómo reconocer los atributos de una dignidad manual? La mezquindad, la preocupación y la avaricia saltan a la vista en la gestualidad manual; y nos irritan. Saludar, brindar, hospedar, son saberes de la confianza de cuya efectucción son también responsables las

la memoria y la anticipación” (p.183). Y agrega: “Si el ‘centro’ de este sistema no se aloja en el cerebro, sino en la superficie del cuerpo, entonces la subjetividad, lejos de estar confinada al cuerpo biológico, juega el rol de mediadora entre las sensaciones internas y externas, las imágenes de la percepción y las de la memoria. Por esta razón, Freud situó la conciencia en la superficie del cuerpo, descentrada del cerebro, al que estaba deseoso de ver como nada más que ganglios nerviosos largos y evolucionados” (p.183).

manos” (p.117).

Esta es la paradoja del tocar, en el instante de la disposición al tacto las manos definen su orientación: adiestramiento, complicidad, entrelazamiento, afecto, vínculo; los sueños del vivir-juntos combaten.

Mientras, la ideología comunicacional de la época exhorta ¡contacto!, y organiza el mundo alrededor de una conexión que no descansa; un contacto y una conexión hecha de seres que cohabitan, pero no conviven. El primero de nuestros fragmentos dice: “La conexión multiplicada hace creer a muchos que ahora vivimos en un estado de comunidad estrecha, infalible y definitiva. Sienten que las distancias han sido barridas para siempre gracias al zumbido insistente del equipo recargable y a un tiempo veloz que desintegra la geografía” (Gruss, 2010,p.22).

Es en esta densidad de lo cotidiano y ante la imposibilidad de un vivir-juntos sin exhortaciones, ni domesticación que alguien clama: “Tenemos el derecho de desertar de sociabilidades mortíferas”, sociabilidades que: “son fáciles de identificar cuando están en el vecino, la familia del otro, etc. Es más difícil cuando uno mismo queda atrapado por ellas como por una garra” (Pál Pelbrat,2009, p.14).

IV.d- Exilio

Existe otro silencio, pero este no proviene de la palabra que se guarda o se retiene, tampoco del horror mudo, ni del silencio que es impuesto, sino de la distancia que se forma entre el hablante de una lengua y su pueblo, es el silencio de la lengua que nace del exilio.

Los fragmentos delimitados que dan forma a esta figura componen un lugar desde el cual pensar algunos de los matices que la figura del exilio despliega: la lengua, la escucha y la alienación.

IV.d.1- Exiliados de la lengua

Philippe Claudel (2010) narra una forma del exilio en la novela *La nieta del señor Linh*. El relato comienza con el momento en que un anciano, Linh, se aleja de su país, huye de una guerra que ha devastado a su familia y a su pueblo, algún lugar en Asia, y llega a un país europeo cuya lengua no conoce. Los días del señor Linh transcurren en un piso de acogida. Aún sin conocer la lengua, el protagonista de esta historia encontrará un amigo, Bark, con quien compartirán tardes en el banco de un parque o en un bar, cada uno hablará en su lengua y el otro habrá de escuchar. Este relato, organizado en torno al personaje del señor Linh, recorre los temas del exilio, la identidad, la soledad, la lengua, la muerte y la amistad.

El fragmento elegido busca pensar el tópico de la comunicación desde la ausencia de una lengua común, pese a lo cual dos sujetos logran encontrarse.

“–Qué injusta es la vida a veces, ¿verdad? –le dice el señor Bark.

El anciano no responde, pero sigue sonriendo. Luego, como empujado por una necesidad que no puede controlar, empieza a canturrear:

La mañana siempre vuelve...

Canta la canción en la lengua de su país, que tiene una musicalidad frágil, sincopada y un poco sorda:

siempre vuelve con su luz,

siempre hay un nuevo día...

El señor Bark lo escucha. La cadencia lo subyuga.

(...)

El señor Linh y el señor Bark se ven todos los días. Si hace buen tiempo se quedan en la calle, sentados en el banco. Cuando llueve, van al café y el señor Bark pide la extraña bebida, que toman agarrando la taza con las dos manos.

El anciano espera el momento de reunirse con su amigo desde que se levanta. En su fuero interno lo llama su ‘amigo’, porque lo es. El hombre gordo se ha convertido en su amigo, aunque el señor Linh no habla su lengua, aunque no la comprende, aunque la única palabra que conoce es ‘buenos días’. Eso es lo de menos. Después de todo, el hombre gordo tampoco sabe más que una palabra del idioma del señor Linh, y es la misma”

(Claudel, 2010,pp.57-60)

¿Qué expresa la ausencia de una lengua compartida? ¿Son posibles los encuentros y la amistad por fuera de la lengua? Nuestros personajes cantan, hablan ¿qué escuchan? ¿qué lo hace posible?

Empecemos por la problemática de la lengua. Escribe Le Breton (2006): “La reducción al silencio por *falta de lengua* es como una exclusión del mundo impuesta a personas desplazadas o emigradas, que desconocen la lengua de la sociedad donde se encuentran” (p.70). Lo que el antropólogo deja ver en esta alusión al silencio que se produce por *falta de lengua* es el tema del poder asociado a la construcción de identidades. ¿Quién desconoce qué?

No hay sujetos sin lengua, la falta señalada no viene de la carencia, sino de una concepción que afilia territorio y lengua y da lugar, como hemos sostenido en la figura del otro, a la construcción de un afuera y un adentro, a un movimiento de separación y distinción, a *señas de identidad* que no son otra cosa que señas para la exclusión. Recuperamos las palabras de Fenoy (2007a) para hacerlas trabajar una vez más en este fragmento:

En este mundo de diferencias y particularidades delimitadas a partir de señas de identidad acordadas como señas para la exclusión (nacionalidad, religión, títulos académicos, bienes, propiedades), esas parecen ser las preguntas que han adquirido presencia y justificación. Querer mirarse en un espejo que muestre lo mismo y que no asuste con la alteridad. Vivir en la tranquilidad de lo mismo. ¿Eso es vivir? (p.117)

Repetimos: no hay sujetos sin lengua, hay una divisoria que hace de la diferencia una seña de identidad. Desde una perspectiva afirmativa de la identidad el sujeto que llega a un país extranjero es exiliado de una lengua y *falto de otra*, su destino es el silencio que viene del poder, la imposición de una lengua lo enmudece.

Alimentar el desconocimiento de la diferencia es hacer que las palabras del otro estén como: “desprovistas de significado, son como un equivalente sonoro del silencio, y alimentan en ellos la sensación de no existir al carecer de ese reconocimiento básico” (Le Breton, 2006, p.71).

Conocemos las consecuencias del desconocimiento del otro y los resultados y efectos de la imposición de una lengua sobre otra. Cuando esto sucede se demuele un mundo y cuando dos lenguas entran en conflicto en un sujeto, dos mundos desgarran a quien crece en ellos. Permítasenos un desvío para pensar en Ernesto, personaje principal de la novela *Los ríos profundos* de José María Arguedas (2004).

* * *

Los ríos profundos cuenta el desamparo de Ernesto, un niño blanco que pasó su infancia entre los indios y que debe afrontar, de manera inesperada, su inclusión en un internado religioso en un contexto marcado por los conflictos con el mundo indígena. A lo largo de la historia Ernesto viaja por Perú con su padre hasta llegar al internado donde vivirá

la hostilidad y la violencia, luego será testigo de la rebelión de las chichoneras, de la represión que le sucede y de la peste que azota Abancay, sucesos que lo alejarán de la ciudad.

Nuestro fragmento forma parte del momento en el que Ernesto se separa de su padre:

“Pero supe respetar la decisión de mi padre, y esperé, contemplándolo todo, fijándolo en la memoria.

En esos días de confusión y desasosiego, recordaba el canto que me dedicaron las mujeres, en el último ayllu donde residí, como refugio, mientras mi padre vagaba perseguido.

Huyendo de parientes crueles pedí misericordia a un ayllu que sembraba maíz en la más pequeña y alegre quebrada que he conocido. Espinos de flores ardientes y el canto de las torcazas iluminaban los maizales. Los jefes de familia y las señoras, las mamakunas de la comunidad, me protegieron y me infundieron la impagable ternura en que vivo.

(...)

Las mujeres cantaban el jarahui de la despedida:

¡Ay warmallay warma

yuyayhunkim, yuyayhunkim!

Jhatun yurak' ork'o

kutiykachimunki;

abrapi puquio, pampapi puquio

yank'atak' yakuyanman.

¡No te olvides,

[mi pequeño,

no te olvides!

Cerro blanco,

hazlo volver;

agua de la montaña,

[manantial de la pampa

que nunca muera de sed”

(Arguedas, 2004, pp.70-71)

Momento de la despedida. Dos lenguas, dos mundos duelen en el niño que crece. Un canto en una lengua se fija en la memoria, un canto que acompañará sus días de confusión y desasosiego.

Ernesto adquiere a lo largo del relato diferentes rostros. Es un sujeto errante, un caminante sin hogar ni destino; por momentos aparece también como un forastero, un

extranjero; es al mismo tiempo un hablante sin lengua, un sujeto enmudecido que oscila entre el español y el quechua, entre el valle y la ciudad. Sin embargo, el joven abraza a lo largo del relato su condición de extranjero, no es indio pero tampoco criollo, se siente más cerca del mundo indígena, aunque sin serlo y elige la lengua silenciada, no sólo su uso sino los sentidos que invisten sus palabras.

Ernesto junto a otros jóvenes del internado sufren la violencia de un mundo signado por el uso de una lengua, no todos hablan ni entienden el quechua. ¿Quién –se pregunta Todorov (2005)– aprende la lengua del otro? Decide el poder: se comunican en una lengua: el español y con ella la *verdad* que lo guía: la religión de la conquista. Se anulan en este movimiento los significados que otras lenguas, con sus particularidades, nombran.

La lengua de la conquista representa en el internado la subordinación de lo individual frente a lo social, la sociabilidad del grupo se gesta en una negación, la de una lengua-otra.

La imposición trae consigo la alienación y el exilio e instituye la *imposibilidad* de habitar un espacio en el que cohabiten las lenguas. Por una parte, signará a quienes hablen la lengua impuesta a la alienación, ellos estarán obligados a nombrar el mundo en una lengua que no los nombra. Por otra parte, podría determinar la soledad del exilio a quienes se negasen a entrar en ella, tal como sucede con uno de los personajes de nuestro relato:

El interno más humilde y uno de los más pequeños era Palacios. Había venido de una aldea de la cordillera. Leía penosamente y no entendía bien el castellano. Era el único alumno del colegio que procedía de un *ayllu* de indios. Su humildad se debía a su origen y a su torpeza. Varios alumnos pretendíamos ayudarlo a estudiar, inútilmente; no lograba comprender y permanecía extraño, irremediamente alejado del ambiente del colegio, de cuando explicaban los profesores y del contenido de los libros. Estaba condenado a la tortura del internado y de las clases. (Arguedas, 2004,p.85)

Sin lengua ¿qué mundo puede ser pensado? Con la lengua de la conquista llega la alienación, sin ella, el exilio. Ernesto encontrará en la memoria la posibilidad de evocar el pasado, de este modo el quechua será lo que lo mantiene vivo frente a la lengua de la conquista.

La memoria de un canto es entonces, aquí, posibilidad de resistencia, lucha contra la alienación que supone el olvido, no sólo para pensar con Todorov la importancia de descubrir al otro sino como refugio de la lengua y posibilidad de nombrar ese mundo-otro.

Pero será, sobretodo, la posición insostenible entre dos mundos lo que le exigirá el duelo de lo propio para sentir lo ajeno, ahí “donde no hay nada que lo sostenga” encontrará su devenir exiliado / el exilio.

Figura del exilio que leemos como una posición ética que anula el deseo de “querer hacerse reconocer”; Fenoy (2007a) escribe: “La condición humana es la nece(s)dad de apropiarse de algo, de nada, pero de algo que me asegure este vértigo imposible donde no hay nada que me sostenga: origen, país, poder, dinero, dominación, título, apariencia” (p.122).

Habitante de la ciudad, será extranjero en el mundo que establece el internado; habitante del valle, será un invitado blanco en el mundo indígena. En uno y otro espacio Ernesto es un extranjero, no es criollo ni es indio, pero elige una lengua para la memoria.

El quechua es para Ernesto la lengua de la memoria, ¿qué espera de ella? Dice Breton (2011): “[La memoria] Es el conservatorio de lo que es aceptable, pero también, por cierto, de lo que no hemos logrado. Es el depósito de nuestra palabra y de su falta, pero no soporta lo que nos destruye” (p.134). Por lo tanto, para Breton la memoria no puede pensarse sin la palabra.

Por su parte, al hablar de la memoria Schmucler (2002) sostiene que:

La imposibilidad humana de vivir sin olvidar no debería entenderse como un elogio de la amnesia, sino como condición para que la memoria persista seleccionando lo que no debe ser abandonado. La forma más engañosa del olvido es la pretensión de que todo está presente en el mismo tiempo. La memoria humana no prescinde de la capacidad de elegir. (p.XII)

Lo aceptable, lo que no debe ser abandonado y la elección, la responsabilidad de elegir. Escuchemos a Ernesto: no soporto la violencia de una imposición, una lengua sobre otra y de pronto, recuerdo un canto: *¡Ay warmallay warma yuyayhunkim, yuyayhunkim!*, elijo una lengua para la memoria, para conservar lo que puedo soportar, “la impagable ternura en que vivo”. La lengua es hospitalaria.

Escribe Edmond Jabés (2014):

–La lengua es hospitalaria. No tiene en cuenta nuestros orígenes. Puesto que no puede ser más que lo que podemos obtener de ella, no es otra cosa que lo que esperamos de nosotros.

–¿Y si no esperamos nada?

–Tu soledad será igual que la nuestra. Te entrego, esta noche, mi libro.

–Un libro no se regala. Se elige.

–Así sucede con la lengua. (p.59)

* * *

Volvemos al fragmento tomado del relato de Claudel. En el recorte de texto hay otra escena: alguien canta en su lengua, Linh, y otro escucha en la suya, Bark. Dos lenguas, dos mundos, un encuentro y la amistad. ¿Qué la hace posible? Cada uno vive en su propia lengua. ¿Cómo entonces escuchan? ¿Qué es escuchar?

Para hablar del tema de la escucha recurrimos a Barthes (1995) quien establece una distinción entre oír y escuchar: “Oír es un fenómeno fisiológico; *escuchar*, una acción psicológica”; esta última “no puede más que definirse por su objeto y por su alcance” (p.244), objeto y alcance que son históricos y además, se modifican según la escala de los seres vivos.

A partir de estas consideraciones el semiólogo desarrolla tres tipos de escucha. Mientras que la primera de ellas remite a un estado de alerta que caracteriza tanto al animal como al hombre y que define como orientada hacia los índices, la segunda es un atributo del hombre e involucra signos y códigos, lo que comporta una idea de escucha codificada y la tercera: “no se interesa en lo que se dice, o emite, sino en quien habla, en quien emite; se supone que tiene lugar en un espacio intersubjetivo, en el que ‘yo escucho’ también quiere decir ‘escúchame’; lo que por ella es captado para ser transformado e indefinidamente relanzado en el juego del *transfert*” (pp.243-244).

Es esta última escucha la que nos interesa, ya que se detiene en el orden de lo intersubjetivo. La escucha que inauguran el señor Linh y Bark no posee forma alguna de codificación, por lo que no hay desciframiento. Lo que se escucha es una voz que carece de contenido. En este caso se trata de asumir que “el acto de escuchar la voz inaugura la relación con el otro: la voz, nos permite reconocer a los demás (como la escritura en un sobre), nos indica su manera de ser, su alegría o su sufrimiento, su estado” (Barthes, 1995,p.252). La escucha se vuelve activa y ello lo posibilita el psicoanálisis.

Al considerar al psicoanálisis lo que Barthes introduce es una modificación en el sentido dado al acto de escuchar, es así que:

la escucha incluye en su territorio no sólo lo inconsciente en el sentido tópico del término, sino también, por decirlo así, sus formas laicas: lo implícito, lo indirecto, lo suplementario, lo aplazado; la escucha se abre a todas las formas de la polisemia, de sobredeterminación, la Ley que prescribe una escucha correcta, única, se ha roto en pedazos. (p.255)

Este movimiento de ruptura que posibilita, según Barthes, el psicoanálisis y que pone en cuestión las formas de la escucha que las sociedades tradicionales conocían: “la escucha arrogante del superior, la escucha servil del inferior” (p.255), deja ver que la escucha, al igual que el tacto son formas culturales dañadas. Esto es: los actos de tocar y escuchar, a los que podemos agregar los de oler, mirar y gustar, son formas de conocimiento que, pedagogizadas, impulsan maneras esquemáticas (fija las posiciones de los sujetos e impone el cómo para cada acto) de estar con otros. Expresado en términos de Ferrer (2004): “Todos los sentidos disponen de guías maestros y de domesticadores” (p.116).

Linh y Bark desoyen y abren la escucha, una experiencia que se inicia con un viaje y un desarraigo que llevan al protagonista al exilio. Exilio que se entrelaza, en la figura de Bark, con una lengua de la acogida, de la hospitalidad.

Hasta acá nuestros fragmentos. Resta abordar la figura de la hospitalidad.

IV.d.2- La hospitalidad

*“No te pregunto quién eres.
Ni tu lugar de origen
ni adónde te diriges”
(Edmond Jabès)*

Jacques Derrida⁸⁴ (2006) junto a Anne Dufourmantelle publican el libro *La hospitalidad* construido como un diálogo. Se trata, según Mirta Segoviano (2006), de una invitación en la que Derrida:

que no responde, que más bien despliega la pregunta, habla de la pregunta, insiste en la pregunta, se pregunta, nos pregunta acerca de la hospitalidad, acerca de la acogida, de aquel, aquella o aquello que acogemos o que no acogemos en nosotros, en nuestra casas, en nuestro lugar-propio, en el *chez-soi*. (p.7)

⁸⁴ El libro se publica por primera vez en el año 1997 bajo el título: *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*. Allí se incluyen las clases tituladas “Pregunta de extranjero: venida del extranjero” (10 de enero de 1996) y “No existe hospitalidad” (17 de enero de 1996) que estuvieron dedicadas al tema de la hospitalidad, del otro y del extranjero y que constituyen la cuarta y la quinta sesión de un seminario a cargo de Derrida.

La hospitalidad aparece, en una primera impresión, cerca del deseo de don como ausencia de intercambio; bajo la forma de una acogida amorosa, esto es “sin condiciones”, habla de recibir al otro sin

tener en cuenta ninguna de sus cualidades o atributos, su nacionalidad, su lengua, su sexo, su carácter, su físico, etc. No debo ‘esperar’, por lo tanto, a conocer al otro, a reconocerlo como alguien de quien puedo suponer que va a integrar, que se va a adaptar a mis reglas y costumbres. Desde el momento en que mi acogida depende de un solo *criterio* de calidad, cualquiera que sea, y aunque sólo fuera por una vez o por un instante, ya sea por lo demás en mi favor o en mi detrimento, la hospitalidad se vuelve condicional, impura, y nos veríamos reducidos al orden político de la tolerancia, por ende de nuevo a la razón del más fuerte. (Margel, 2013,p.183)

La aspiración a una hospitalidad incondicional precisa renunciar al saber del otro, se trata de eludir el riesgo de la reciprocidad pues ella funda la entrada en un pacto, un acuerdo. Conocer al otro es proveerlo de un estatuto, fijar criterios que fundan posiciones para el intercambio. “Señas de identidad”, dijimos con Fenoy, que se vuelven señas para la exclusión. Por eso, para Derrida (2006), la hospitalidad absoluta exige: “que yo abra mi casa y que dé (...) al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le *dé lugar*, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle ni reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre” (p.31).

Una forma de la hospitalidad que se torna imperceptible. Cuenta Edmond Jabès en *El libro de la hospitalidad* (2014) la historia de dos forasteros que se pierden en el desierto hasta que un nómada, a quien narran su infortunio, los acompaña en el camino diciendo: “¿Acaso no sois mis huéspedes?”. Al llegar al campamento del beduino los forasteros constatan el sentido de ese *dar lugar*, ese *dejar venir*, *dejar llegar* del que nos habla Derrida, pues: “Quien, inesperadamente, se presenta ante uno siempre tiene su sitio reservado en la tienda” (Jabès, p.88). Más tarde, los extranjeros alcanzan su destino y días después, con el propósito de dar forma al agradecimiento, regresan al lugar de la acogida. El beduino actúa como si no los conociese, los visitantes desconcertados son invitados a la reflexión:

Si nuestro anfitrión nos había recibido fingiendo no reconocernos era para señalar que seguíamos siendo, a sus ojos, los anónimos viajeros que, en nombre de la ancestral hospitalidad de su tribu, debía honrar como tales porque, de otro modo, nuestra visita improvisada se habría considerado automáticamente un efímero reencuentro. (p.88)

Y el reencuentro no es otra cosa que la constatación de lo conocido, de allí la importancia del silencio del nombre, de la ausencia de pacto y de la imposibilidad de concretar el agradecimiento, pues cada uno de esos gestos conserva para sí la posibilidad de dar lugar a la hospitalidad absoluta, hospitalidad cuya delicadeza impide su constatación, es una hospitalidad que no se deja ver.

En esta línea de pensamiento, la hospitalidad se presenta como un posicionamiento que permite no sólo la acogida del otro sin condiciones, sino el desplazamiento de la propia morada, de la propia certeza; ampara y nos invita al desamparo para que la tarea de acoger siempre al otro no se detenga, se trata de un movimiento ilimitado e infinito. Escribe Segoviano (2006):

La hospitalidad se ofrece, o no se ofrece, al extranjero, a lo extranjero, a lo ajeno, a lo otro. Y lo otro, en la medida misma en que es *lo otro*, nos cuestiona, nos pregunta. Nos cuestiona en nuestros supuestos saberes, en nuestras legalidades, nos pregunta por ellas y así introduce la posibilidad de cierta separación dentro de nosotros mismos, de nosotros para con nosotros. Introduce cierta cantidad de muerte, de ausencia, de inquietud allí donde tal vez nunca nos habíamos preguntado, o donde hemos dejado ya de preguntarnos, allí donde tenemos la respuesta pronta, entera, satisfecha, la respuesta allí donde afirmamos nuestra seguridad, nuestro amparo. Amparamos, pues, a lo otro, al otro, lo alojamos, hospitalariamente lo hospedamos, y ese otro ahora por nosotros amparado nos pregunta, nos confronta con ese ahora nuestro desamparo. (pp.7-8)

Esta es *La ley de la hospitalidad*, hospitalidad ilimitada, esa de “dar al que llega todo el propio-lugar y su sí mismo, darle su propio, nuestro propio, sin pedirle ni su nombre, ni contrapartida, ni cumplir la menor condición” (Derrida, 2006,p.81); y como parte de esa ley: la inquietud, la incerteza, el amparo y el desamparo. Sin embargo, *La ley de la hospitalidad* precisa de *las leyes de la hospitalidad*, de “esos derechos y esos deberes siempre condicionados y condicionales” (p.81) que aún cuando “la niegan, en todo caso la amenazan, a veces la corrompen o la pervierten. Y deben siempre poder hacerlo” (p.83) son parte de la exigencia, de ese requerimiento de las leyes en la ley. A su vez: “las leyes condicionales dejarían de ser leyes de hospitalidad si no estuviesen guiadas, inspiradas, aspiradas, incluso requeridas, por la ley de la hospitalidad incondicional” (p. 83). Esta relación entre *la ley* y *las leyes* no es de oposición, se trata de dos regímenes que son:

contradictorios, antinómicos, e inseparables. Se implican y se excluyen simultáneamente uno a otro. Se incorporan en el momento de excluirse, se disocian en el momento de involucrarse uno a otro, *en el momento* (...) en que, al exponerse uno al otro, uno a los otros,

los otros al otro, se muestran a la vez más y menos hospitalarios, hospitalarios e inhospitalarios, hospitalarios *en cuanto* inhospitalarios. (Derrida,2006,pp.83-85)

Dicho de otra manera, mientras el principio de hospitalidad ilimitada: “ordena, hace incluso deseable una acogida sin reserva ni cálculo, una exposición sin límite al arribante”, sucede también que: “una comunidad cultural o lingüística, una familia, una nación, no pueden no poner en suspenso, al menos, incluso traicionar este principio de hospitalidad absoluta” y ello no sólo destinado a la protección de “un ‘en casa’, sin duda, garantizando lo ‘propio’ y la propiedad contra la llegada ilimitada del otro”, sino además “para intentar hacer la acogida efectiva, determinada, concreta, para ponerla en funcionamiento” (Derrida,1997,p.1). De ahí, responde Derrida, surgen: “las condiciones que transforman el don en contrato, la apertura en pacto vigilado; de ahí los derechos, los deberes, las fronteras, los pasaportes y las puertas” (p.1); derechos y deberes que pueden reconocerse, cabe aclarar, como heterogéneos y variables, limitables y delimitables y por ello también históricos y factibles de perfectibilidad.

Así, la coexistencia de dos términos antinómicos e inseparables, entre aquello que marcan *las leyes* y *La ley*, atestigua el momento de la aporía⁸⁵ en la hospitalidad. Momento que no por irresoluble nos dispensa de la tarea de intentar la hospitalidad. Pues los dos términos se reclaman uno al otro; lo incondicional y lo condicional coexisten en el momento de la decisión.

Habiendo llegado a esta instancia Derrida (1997) nos recuerda que: “Todas las éticas de la hospitalidad no son las mismas, sin duda, pero no hay cultura ni vínculo social sin principio de hospitalidad” (p.1); esto nos enfrenta al problema de la ética y de la herencia, a la pregunta que el filósofo formula por la tradición de las leyes de la hospitalidad a la que estamos ligados.

Como parte de ese principio de hospitalidad es posible advertir: “la misma *predominancia* en la estructura del derecho a la hospitalidad y de la relación con el extranjero. Se trata de un modelo conyugal, paterno y falocéntrico” que da lugar a una “violencia del poder de hospitalidad” (p.147). Pero además de esta *predominancia* interesa subrayar, no ya en qué medida la hospitalidad es coextensiva al problema ético, sino cómo

⁸⁵ Entendemos la aporía en el sentido que le confiere Jacques Derrida (1998a) “la ‘lógica’ de la aporía se me ha impuesto regularmente, desde hace tanto tiempo: no a fin de significar la parálisis o el atolladero, sino aquello mismo que hay que resistir para que una decisión, una responsabilidad, un acontecimiento o una hospitalidad, un don, sean posibles” (p.1).

hay quienes han ubicado a “la ley de la hospitalidad por encima de una ‘moral’ o de una cierta ‘ética’” (p.149).

Para explicar este desplazamiento Derrida (2006) recupera por un lado, la historia de Lot y de sus hijas contenida en el *Génesis*⁸⁶ y por otro lado, la escena que transcurre en el monte Efraín y que es narrada en los *Jueces*⁸⁷. En ambos relatos las preguntas: “¿Debe entregarse a los huéspedes a los malhechores, a los violadores, a los asesinos? ¿O mentirles para salvar a quienes se ampara y por quienes uno se siente responsable?” (p.149) son respondidas de igual modo, pues aluden a lo mismo: “sodomía y diferencia sexual”. En un caso y ante el asedio de los vecinos Lot: “a fin de proteger a cualquier precio a los huéspedes que aloja, como jefe de familia y padre omnipotente, ofrece a los hombres de Sodoma a sus dos hijas vírgenes. Ellas no han sido aún ‘penetradas’ por hombre” (p.149). En el otro caso, el dueño de casa, ante el pedido de los pueblerinos que demandan la presencia del peregrino, dice: “Aquí está mi hija, la virgen, y su concubina. Las haré salir, pues. / Violentadlas, hacedles como sea bueno a vuestros ojos. / Pero a este hombre no hagáis nada de esta villanía” (*Jueces* citado por Derrida, 2006, p.153).

La respuesta a las leyes de la hospitalidad que imponen como condición la preservación del huésped confirma, en estos relatos, el círculo de la economía en el que el sacrificio de mujeres se instituye como garantía del pacto que funda el intercambio; a la vez que ratifica la apertura y señala el límite de aquello que reclama la ley incondicional de la hospitalidad: la acogida ilimitada de la alteridad absoluta.

⁸⁶ Transcribimos a continuación el fragmento del *Génesis* (XIX) que Derrida (2006) recupera: “Los dos mensajeros llegan a Sodoma, Lot ve;/se levanta a abordarlos. Se prosterna, cara en tierra./Dice: ‘Aquí está, pues, Adonai./Alejaos pues hacia la casa de vuestro servidor,/pernoctad allí, lavad vuestros pies, luego levantaos temprano y seguid vuestro camino.’/Ellos dicen: ‘No, puesto que pernoctaremos en la calle’./Él insiste mucho ante ellos./Ellos se partan hacia él y van a su casa./Él les prepara un festín, panifica ácidos y ellos comen./Antes de que se acuesten,/los hombre de la ciudad, los hombres de Sodoma, rodean la casa./adolescentes y ancianos, todo el pueblo, de todos lados./Gritan a Lot. Le dicen: ‘¿Dónde están los hombres que esta noche llegaron a ti?/Hazlos salir hacia nosotros: ¡penterémolos!’./Lot sale hacia ellos, a la abertura./Ha cerrado el batiente tras de sí./Dice: ‘¡No, hermanos míos, no hagáis pues mal!/He aquí pues: tengo dos hijas que no ha penetrado hombre./Así pues las haré salir hacia vosotros: hacedles el bien a vuestros ojos./Sólo que no haréis nada a estos hombres./Ellos han así llegado a la sombra de mi viga’” (*Génesis* citado por Derrida, p.151).

⁸⁷ Derrida (2006) recupera del texto *Jueces* (XIX) la siguiente escena: “El hombre, el dueño de casa, sale hacia ellos./Les dice: ‘¡No! ¡Hermanos míos, no hagáis pues mal!/Después de que este hombre ha venido a mi casa,/¡no haréis esta villanía!/Aquí está mi hija, la virgen, y su concubina. Las haré salir, pues./Violentadlas, hacedles como sea bueno a vuestros ojos./Pero a este hombre no hagáis nada de esta villanía’./Los hombres no consienten escucharlo./El hombre tomó a su concubina y salió al encuentro con ellos, afuera./Ellos la penetran, la perforan toda la noche, hasta la mañana,/y la devuelven al amanecer./La mujer llega en el momento culminante de la mañana./Se desvaneció ante la abertura de la casa del hombre,/ahí donde estaba su dueño, hasta el alba./Su dueño se levanta en la mañana” (*Jueces* citado por Derrida, p.153).

Precisamos preguntar: ¿De quiénes somos responsables? ¿Quién es el otro, aquel para el cual hay amparo y acogida sin condiciones? ¿Qué pacto de hospitalidad vuelve sangre y muerte la diferencia? ¿Cómo eludir la hostilidad que pervive en la hospitalidad?

Quedan aún las preguntas de Derrida: “¿Somos herederos de esta tradición de las leyes de la hospitalidad? ¿Hasta qué punto? ¿Dónde situar lo invariante, si existe, a través de esta lógica y estos relatos” (2006,p.153).

* * *

En la figura del exilio se repite el tema de la lengua, del lugar, de la identidad, de esa morada imaginaria que hace del otro un extranjero, que lo vuelve extraño. El exilio expulsa del mundo a quien desconoce la lengua del lugar al que ha llegado, es: “La reducción al silencio por *falta de lengua*” (Le Breton, 2006, p.70).

Pese a la barbarie, Ernesto, Linh y Bark representan en este recorrido la obstinación de un mundo que quiere ser otro.

Con Ernesto nace la hospitalidad de la lengua, la que se elige, la que no tiene en cuenta nuestros orígenes, la que nos permite recordar. Una lengua para la memoria, para evocar un canto y también para cantar.

El señor Linh canta en su lengua: “La mañana siempre vuelve.../siempre vuelve con su luz,/siempre hay un nuevo día...” (Claudel, 2010, pp.57-58) y abre la escucha, esa que presenta Barthes (1995) desde la concepción que la sitúa como *transfert* en la que: “‘*escúchame*’ quiere decir: *tócame, entérate de que existo*; en la terminología de Jakobson, ‘*escúchame*’ es una operación fática” (p.249).

A Linh le queda su voz, Bark es tocado y escucha, una forma de la acogida se abre paso: carece de una lengua compartida, llega del canto, de la voz, de la escucha. El encuentro viene del silencio de la lengua, nace una amistad.

IV.e- Amistad

La última de nuestras figuras lleva por nombre Amistad y a diferencia de la operación de recorte de texto que realizamos a lo largo de los Capítulos III y IV hemos optado, en esta oportunidad, por recuperar un cuento completo⁸⁸ debido a su brevedad y a los diferentes momentos que atraviesa la amistad; lo que no implica la búsqueda de un sentido final, ni totalizador. No obstante, cabe aclarar que en el análisis transcribimos los fragmentos que nos permiten situar los tres momentos que nos interesa destacar: los primeros encuentros, el tiempo de la contradicción y el instante de la despedida.

El relato de Clarice Lispector (2011), *Una amistad sincera* nos acompaña en el tramo final de nuestro trabajo y trae por última vez el interrogante inicial: ¿es posible concebir la comunicación como posibilidad e intercambio de experiencias ante el dominio consolidado de un mito totalizador de la comunicación como *continuum* invariable? y entonces, ¿puede la amistad ser aún esa experiencia?

La experiencia de la amistad ¿es posible?, ¿hay amistad sin la presencia del amigo? y entonces, ¿distancia?, ¿proximidad?, ¿hay una medida justa entre la proximidad y la distancia, entre la presencia y la ausencia, entre las palabras y los silencios? En la amistad ¿hay meta o carece de telos? ¿Hay imprevisible y contingencia o habitan en ella lo condicionado y lo calculable? ¿Qué es en la amistad el saber? ¿Podemos pensar la hospitalidad –como apertura a la alteridad radical– en la amistad? Nombrar al amigo *amigo* ¿es clasificarlo o queda lugar para que el amigo devenga *átopos*⁸⁹? ¿alteridad irreductible o comunidad de amigos? La amistad ¿reciprocidad y/o disimetría? ¿Hay silencio en la amistad?

Por qué, se preguntaba Lispector, *hago preguntas y por qué no hay respuestas*. En las páginas que siguen intentamos realizar un recorrido para pensar nuestros interrogantes, se trata de transitar la figura de la amistad allí donde tiembla su propia posibilidad.

⁸⁸ Para no entorpecer aquí la lectura del trabajo hemos incorporado el cuento completo en el anexo de esta presentación.

⁸⁹ Señala Barthes que *átopos* es una palabra que proviene del griego y que puede traducirse como: inclasificable, extraño, extraordinario. El *átopos*, que podría ubicarse también como una figura del otro, es presentado por Barthes (2011) como una figura del discurso amoroso que alude a lo inclasificable, de allí que la atopia sea definida como: “carácter que hace que no se sepa dónde ubicar a un ser en función de las categorías humanas de la experiencia común desconcertante: originalidad ingenua, extrañeza, novedad, extravagancia, originalidad integral” (p.411). El *átopos* designa entonces lo que no puede ser clasificado, incluso si una relación “se vive como original (...), eso quiere decir que escapa a los estereotipos” (p.414).

IV.e.1- Voluntad y deslizamiento

¿Cómo pensar la amistad? Esta pregunta nos inquieta y resulta, por momentos, amorosa pero también angustiante. Unida a la vida pero también a la muerte, a la presencia pero también a la ausencia, a la comunidad pero también a su suspensión. Pensamos que la dificultad para interrogar la amistad reside en la aporía que la sostiene, en su posibilidad también habita su imposibilidad.

La frase que se atribuye a Aristóteles y que abre la reflexión de Jacques Derrida en *Políticas de la Amistad* sintetiza la contradicción: “Oh, amigos míos, no hay ningún amigo” (1998b, p.17). A partir de esta cita Derrida plantea los diferentes momentos que se presentan en ella: el reclamo y el dolor, cobra forma bajo una declaración imposible, es a la vez afirmación y negación cuyo horizonte está ligado a la justicia y a la política.

Entre los tópicos que menciona el pensador francés están el de lo semejante y lo desemejante, el de la disimetría y el del tiempo. Nos detenemos, en este punto, para intentar pensar la condición de posibilidad de la amistad en diálogo con la noción de reciprocidad.

A diferencia de otras formas de vivir la intersubjetividad, como la pareja o las relaciones dadas a partir de lazos filiales, la amistad se asocia a la idea de igualitarismo, aparece así definida como una relación simétrica y de reciprocidad. Escuchar y ser escuchado, amar y ser amado. ¿Es esto la Amistad?

El relato de Clarice Lispector comienza con el momento en el que dos jóvenes descubren una posible amistad, acontecimiento que les permite permanecer juntos y confiarse, uno a otro, todo pensamiento.

La intensidad de los primeros tiempos de esta amistad se sostiene en la permanencia, en la proximidad y en la imposibilidad de no contar, pero también en aquello que otorga el haber compartido:

“Después de la charla, nos sentíamos tan contentos como si nos hubiésemos regalado a nosotros mismos”

(Lispector, 2011,p.97)

“Como si nos hubiésemos regalado a nosotros mismos”, estas palabras ¿hablan de reciprocidad?, ¿hablan de lo mismo y de lo otro? o ¿reenvían al tema del intercambio y del don? Algo ha sido dado y no es un objeto, somos nosotros mismos y entonces ¿mi amigo habita en mí y yo en él? ¿somos un retrato y la copia? La reciprocidad ¿es proyectarnos en el otro como lo mismo?

el amigo ¿es lo mismo o lo otro? Cicerón prefiere lo mismo, cree que puede hacerlo, cree que preferir es siempre eso: si la amistad proyecta su esperanza más allá de la vida, una esperanza absoluta, una esperanza inconmensurable, es porque el amigo es, como dice la traducción, nuestra ‘propia imagen ideal’. Lo observamos como tal. Y es así como él nos observa: amistosamente. (Derrida, 1998b,p.20)

Pensar el amigo como retrato, como *exemplar* y como *exemplun*, siguiendo a Derrida mientras lee a Cicerón, es dar lugar a un Narciso que no muere, que busca la inmortalidad. Escribe el pensador: “Más allá de la muerte, el porvenir absoluto recibe así su luz extática, *aparece* tan sólo a partir de ese narcisismo y según cierta lógica de lo mismo” (1998b,p.20).

Nos preguntamos si es acaso la lógica de lo mismo la que habita en la frase: “como si nos hubiésemos regalado a nosotros mismos”. El movimiento allí propuesto nos impide pensarlo en ese sentido, se trata del *como si* sobre el que nos previene la narradora y que contiene, a la vez, la voluntad y su deslizamiento.

La voluntad es aquí dar un regalo que conlleva el darse a sí mismo para ser uno-con-otro, como si se tratara de ir hacia una experiencia de lo mismo. El *como si* también contiene su deslizamiento, esa voluntad que no logra concretarse y que nos recuerda que se trata de una pretensión pero no de un acto. Darse a sí mismo sería anular la singularidad que habita en cada uno y la amistad requiere la comunidad, el encuentro y lo común pero también la singularidad.

Esta aporía entre la comunidad y la singularidad puede pensarse en diálogo con la propuesta elaborada por Roland Barthes en el seminario *Cómo vivir juntos*⁹⁰. Recordemos que Barthes recurre, para abordar este tema, a las comunidades idiorrítmicas en tanto designan un modo de vida particular, el de los monjes en el Monte Athos, a la vez autónoma e integrada.

⁹⁰ Cabe recordar que Barthes no hace alusión a la vida en pareja, sino a pequeños agrupamientos. Si bien en este trabajo no abordamos el tema del número, resulta interesante advertir que tanto Barthes en *Como vivir juntos*, como Derrida en *Políticas de la amistad* lo problematizan.

El vivir juntos barthesiano reconoce la coexistencia de diferentes ritmos. Peter Pál Pelbart (2009) reescribe la tensión entre la dimensión de la singularidad y la de la comunidad: “¿Cómo mantener una disponibilidad que propicie los encuentros, pero que no los imponga, una atención que permita el contacto y preserve la alteridad?” (p.44).

De esta manera, los amigos que nos muestra Lispector son próximos, cohabitan en un espacio y un tiempo. La proximidad surge también de ese continuum de pensamientos que se dan entre sí, es el momento en el que el encuentro sin organización, ni reglas, ni fines da lugar al contacto sin anular la alteridad.

Esta relación habla también de una disponibilidad que trasciende el instante del encuentro. A la distancia, sin necesidad de co-presencia, cada amigo conjuga sociabilidad y alteridad. En el después de cada charla cada uno siente, en soledad, el instante común.

Lispector nos muestra las formas en que sociabilidad y alteridad enlazan amistad en distancia y proximidad. La proximidad y la distancia nos acercan también al *como si*.

Un *como si*, dijimos anteriormente, que remite a lo flexible, marca un movimiento aunque contiene también una restricción. En la proximidad nace el encuentro, la voluntad y su deslizamiento; en la distancia se renuevan, otra vez, la voluntad de sociabilidad y el reconocimiento de la restricción que impone la soledad.

El encuentro implica, en este recorrido, permanecer disponibles en distancia y proximidad, dispuestos a la experiencia del *como si* de la amistad; experiencia que despliega un combate entre el sueño de darse a sí mismo y la constatación del riesgo que conlleva.

IV.e.2- Renuncia

*“Un campo de ternura
sembrado de adioses”
(Edmond Jabès)*

En *Una amistad sincera* nace también la angustia que surge cuando los amigos descubren que para salvar la amistad hay que vivir la contradicción que la constituye.

“Mi soledad, a la vuelta de dichos encuentros, era grande y árida. Llegué a leer libros apenas para poder hablar de ellos. Pero una amistad sincera quería la sinceridad más pura. En búsqueda de ésta, empezaba a sentirme vacío. Nuestros encuentros eran cada vez más decepcionantes. Mi sincera pobreza se revelaba de a poco. También él, yo sabía, había llegado al impasse de sí mismo.

(...)

Si al menos pudiéramos hacernos favores uno al otro. Pero ni había oportunidad ni creíamos en pruebas de una amistad que no las necesitaba. Lo más que podíamos hacer era lo que hacíamos: saber que éramos amigos”

(Lispector, 2011, pp.97-98)

Luego de los primeros encuentros entre los amigos, algo se impone, irrumpe la búsqueda de un fin, algo que posibilite su resguardo, buscan desesperadamente un tema del cual hablar (libros, personas), favores que hacerse pero, reconocen que en cada uno de estos gestos que surgen para salvar la amistad también ella desaparece.

La amistad revive y muere a la vez. Mientras, se sostiene en el (re)conocimiento pues se saben amigos.

Resta ahora preguntar si saber alcanza para que la amistad persista. En este punto resulta interesante recuperar la diferencia que marca Derrida entre amar y ser amado, el primero es un acto, no una situación, corresponde a quien vive; el segundo es un estado, una potencia y es posible del lado de lo inanimado.

De ello se desprende que el saber está ligado al amar pero no al ser amado, esto significa que se puede ser amado sin conocimiento de ello pero no es posible amar y no saberlo. Derrida lo expresa así: “La amistad que tengo por alguien, y sin duda también el amor, no podría mantenerse como un secreto para mí. (...) Sólo se ama declarando que se ama. No se puede amar sin saber que se ama” (1998b,p.26).

Esto da lugar al quiebre del igualitarismo y habla de la disimetría como la posibilidad de amar antes de ser amado, de conocer antes de ser conocido.

Para desarrollar la disimetría, esto es el acto y no su potencia, Derrida presenta el ejemplo enunciado en *Ética de Eudemo* de Aristóteles en el que las madres entregan sus

hijos a las nodrizas: “Se saben amantes, saben que aman y a quienes aman, pero aceptan no ser conocidas ni amadas a su vez” (1998b,p.28).

Así como la renuncia a la reciprocidad por parte de las madres en el ejemplo de adopción que recupera Derrida, también la muerte nos habla del amar sobre el ser amado: “Yo no podría amar con amistad sin comprometerme, *sin sentirme por anticipado* comprometido a amar al otro más allá de la muerte. Me siento así (llevado a) amar, es así como *me siento* (amar)” (1998b,p.29).

La amistad que nos obsequia Lispector, a través de su narración, lo ha intentado todo. Sin embargo, no puede evitar el instante de la decisión si quiere ser sincera y por lo tanto responsable.

Esa decisión cobra forma bajo la figura de la despedida que podemos leer, en esta instancia, como el momento en el que los sujetos reconocen que la amistad requiere esquivar y suprimir todo gesto que pretenda imponer un ritmo y anular la alteridad.

En *Una amistad sincera* la despedida no está marcada por la muerte, pero anticipa el duelo, *es el acto en duelo de amar*.

“Con el pretexto de unas vacaciones con mi familia nos separamos. Incluso él también se iba a Piauí. Un apretón de manos conmovido fue nuestro adiós en el aeropuerto. Sabíamos que no nos íbamos a ver más, salvo por casualidad. Más que eso: que no queríamos volver a vernos. Y sabíamos también que éramos amigos. Amigos sinceros”

(Lispector, 2011,p.100)

El relato de Clarice Lispector narra el descubrimiento y la sorpresa ante la posibilidad de una amistad, pero también la perturbación y la angustia que despierta el momento en que dos sujetos viven la tensión entre la distancia y la proximidad (territorial, temática, emocional), entre la palabra y el silencio, entre el intercambio y el don, entre la alteridad y la comunidad, entre el acto y la potencia.

Pese a ello, nada parece paralizar ni impedir el gesto de vivir algo con el otro, los protagonistas de nuestro relato resisten a la aporía para que en el amigo la amistad sea posible, aún cuando saben que en ella también reside su propia imposibilidad.

En el final, la despedida como el instante de la decisión, queda la huella de la experiencia aporética que nos habla del amor a la amistad, del acto en duelo de amar y no de su potencia, la experiencia de la despedida que es también la de una forma del silencio.

Y entonces, en la decisión de la despedida, intentar la amistad renunciando:

Debemos renunciar a conocer a aquellos a quienes algo esencial nos une; quiero decir, debemos aceptarlos en la relación con lo desconocido en que nos aceptan, a nosotros también en nuestro alejamiento. La amistad, esa relación sin dependencia, sin episodio y donde, no obstante, cabe toda la sencillez de la vida, pasa por el reconocimiento de la extrañeza común que no nos permite hablar de nuestros amigos, sino sólo hablarles, no hacer de ellos un tema de conversación (o de artículos), sino el movimiento del acuerdo del que, hablándonos, reservan, incluso en la mayor familiaridad, la distancia infinita, esa separación a partir de la cual lo que se separa se convierte en relación. (Blanchot, 2007, p.266)

Referencias bibliográficas

- Andrés, R.(2010). De los modos de decir en silencio. En *No sufrir compañía. Escritos místicos sobre el silencio (Siglos XVI y XVII)* (pp.11-74). Barcelona: Acantilado.
- Andruetto, M. T. (2013). *Lengua madre* (4ª ed.). Buenos Aires: Mondadori.
- Arguedas, J. M. (2004). *Los ríos profundos*. Buenos Aires: Losada.
- Barthes, R. (1987). *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona: Paidós Comunicación.
- (1995). El acto de escuchar. En *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces* (pp.243-256). Barcelona: Paidós Comunicación.
- (1998). *El placer del texto y Lección inaugural* (10ª ed.). México: Siglo XXI.
- (2002). *Fragmentos de un discurso amoroso*. México: Siglo XXI.
- (2003b). *Cómo vivir juntos. Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2003c). Texto (teoría del). En *Variaciones sobre la escritura* (pp.137-154). Buenos Aires: Paidós.
- (2004). *Lo Neutro*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2005b). *EL grano de la voz. Entrevistas 1962-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2011). *El discurso amoroso*. Madrid: Paidós.
- Benveniste, É. (1983). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus.
- Blanchot, M. (2007). La amistad. En *La amistad* (pp.264-267). Madrid: Trotta.
- Breton, Ph. y Le Breton, D. (2011). El silencio y la palabra contra los excesos de la comunicación. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Buck-Morss, S. (2005). Estética y *antestética*: una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte. En *Walter Benjamin, escritor revolucionario* (pp.169-221). Buenos Aires: Interzona.
- Claudel, P. (2010). *La nieta del Señor Linh*. Barcelona: Salamandra.

- Coste, C. (2003). Prefacio. En Barthes, R. *Cómo vivir juntos. Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos* (pp.31-38). Buenos Aires: Siglo XXI.
- De Luca, E. (2006). *Tras la huella de Nives. En el Himalaya con una alpinista*. Madrid: Siruela.
- Derrida, J. (1997). El principio de hospitalidad. Entrevista realizada por Dominique Dhombres, *Le Monde*, 2 de diciembre de 1997. Recuperado de: <http://www.jacquesderrida.com.ar>
- (1998a). *Aporía. Morir –esperarse (en) ‘los límites de la verdad’*. Barcelona: Paidós.
- (1998b). Oligarquías: nombrar, enumerar, contar. En *Políticas de la amistad* (pp.17-42). Madrid: Trotta.
- (2006). *La hospitalidad* (2ªed.). Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Di Benedetto, A. (2007). *El silenciero* (4ª ed.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Esposito, R. (2012). Nada en común. En *Communitas: origen y destino de la comunidad* (pp.21-49). Buenos Aires: Amorrortu.
- Fenoy, L. (2007a). Figuras del excluido: los mismos, los otros, lo abominable. En Simón, G. (Comp.), *Crónicas Argentinas. La década del 90: literatura y medios* (pp.117-128). Córdoba: Alción Editora.
- (2008b). Cartografías del deseo. *Revista Nadja. Lo inquietante de la cultura*, (11), 12-26.
- Ferrer, Ch. (2004). Una moneda valaca. Sobre la resistencia partisana. En *Cabezas de tormenta. Ensayos sobre lo ingobernable* (pp.95-119). Buenos Aires: Utopía Libertaria.
- Filinich, M. I. (2004). Enunciación y alteridad. *Escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, (30), 45-76.
- Ford, A. (1996). *Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Gruss, L. (2010). *El silencio. Lo invisible en la vida y el arte*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Jabès, E. (2014). *El libro de la hospitalidad*. Madrid: Trotta.

- Larrosa, J. (2003b). La experiencia y los lenguajes. Conferencia realizada en el Ministerio de Educación de la Nación. Buenos Aires: Argentina.
- Le Breton, D. (2006). *El silencio. Aproximaciones* (2ª ed.). Madrid: Ed. Sequitur.
- Lechte, J. (1996). *Cincuenta pensadores contemporáneos esenciales*. Madrid: Cátedra.
- Lispector, C. (2011). Una amistad sincera. En *La legión extranjera* (pp.97-100). Buenos Aires: Corregidor.
- Margel, S. (2013). Intolerable tolerancia. Derrida lector de Levinas sobre el concepto de hospitalidad. En Major, R. (Comp.), *Derrida para los tiempos por venir* (pp.179-188). Buenos Aires: Waldhuter Editores.
- Martín-Barbero, J. (1983). Memoria narrativa e industria cultural. Revista *Comunicación y Cultura*, (10), 59-73.
- (2015a). ¿Desde dónde pensamos la comunicación hoy? *Revista Chasqui*, (128), 13-29.
- (2015b). Oralidades culturales y culturas digitales. En *Las culturas populares en América Latina en tiempos del capitalismo global* (pp.1-21). Bogotá: Universidad Externa de Colombia.
- Moliner, M. (2007). *Diccionario de uso del español*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo.
- O'Sullivan, T., Hartley, J., Saunders, D., Montgomery, M. y Fiske, J. (1997). *Conceptos clave en comunicación y estudios culturales*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Pál Pelbart, P. (2009). *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Pauls, A. (2003). Prefacio a la edición en español. En Barthes, R. *Cómo vivir juntos. Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos* (pp.11-21). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rosa, N. (2004). Prólogo. En Barthes, R. *Lo Neutro* (pp.13-35). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sacomanno, G. (2011). *Un maestro* (2ª ed.). Buenos Aires: Planeta.
- Schmucler, H. (2002). Prólogo. En Feld, C. *Del estrado a la pantalla: las imágenes del juicio a los ex comandantes en Argentina*. Madrid: Siglo XXI.
- Segoviano, M. (2006). Prólogo. En Derrida, J. *La hospitalidad* (2ªed.) (pp.7-9). Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Simón, G. (2010). *Las semiologías de Roland Barthes*. Córdoba: Alción.

Simón, G. y Coll, M. (2013). “Ser entonces este espectro...” Eurídice en *Una anatomía de la Sombra* de Alejandro Tantanian. En Milone, G. y Simón, G. (Coord.), *Variaciones Orfeo. El mito en la filosofía, la literatura, el teatro y la música* (pp. 217-226). Villa María: Eduvim.

Tantanian, A. (2007). Una anatomía de la sombra. En *Cine quirúrgico. Una anatomía de la sombra. El Orfeo. Ispahan. Los Mansos* (pp. 61-71). Buenos Aires: Losada.

Wiener, N. (1988). *Cibernética y sociedad* (3ª ed.). Buenos Aires: Sudamericana.

Consideraciones finales

“aventurar:

1 tr. Exponerse a perder o destruir cierta cosa:

‘Aventuras tu tranquilidad en ese asunto’.

*~ *Arriesgar, comprometer, exponer, jugarse.*

2 Proponer una idea aunque no se esté plenamente convencido de su validez y aceptación.

*3 prnl. (a) *Decidirse a hacer cierta cosa, a pesar de existir en ella algún riesgo:*

‘Nos aventuramos a salir, aunque el tiempo no era seguro’.

~ Arriesgarse”

(María Moliner)

Quisimos aventurarnos. Nuestra propuesta consistió en interpelar la ideología comunicacional de la época materializada en el mito del *homo communicans* y, simultáneamente, proponer otras formas de pensar la comunicación aún a riesgo de perder la tranquilidad de lo dado, los modos aceptados de entenderla, las concepciones que aparecen jerarquizadas en el campo de estudios y las que se construyen desde la doxa.

Frente a la opción elegida (la de pensar la comunicación aún a riesgo de perder la tranquilidad de lo dado) queda reconocer que una aventura no puede iniciarse ni sostenerse si no va acompañada de un pensamiento y de una operatoria que habiliten el exponerse. Nos referimos puntualmente a la propuesta barthesiana que nos permitió conjugar fragmentos, figuras y matices.

Así, nos aventuramos desde los fragmentos y cada una de las figuras operó como punto de partida y desplazamiento para interrogar la dimensión humana de la comunicación en relación con el mito actual del *homo communicans*. De modo que no sólo hay, en cada figura, algo que dice e insinúa la conformación de una *sociedad informativa* (Pasquali) o *una sociedad de comunicación* (Breton) o *de la información* (Schmucler) y al hacerlo insiste en el mito; sino que también hay deslizamientos, articulaciones y movimientos que hablan de otra insistencia: no ceder al debilitamiento de la experiencia.

Han sido los desplazamientos los que nos recordaron que una figura es un expediente abierto; una “fuga de estructura”, pues “las figuras no tienen sintagma natural, estatutario, normal” (Barthes, 2011, p.258). Las figuras no se detienen, no son estáticas; rehúyen a la ley del sintagma. Estos sentidos de apertura, de movimiento; o sea, esta potencia de “formar ciclos en número indeterminado” (p.258) que poseen las figuras puede traducirse aquí como

la posibilidad de componer otras versiones respecto a la comunicación, pero también de mostrar tensiones en las diferentes maneras de vivirla.

Unas tensiones, comprendimos con Ferrer (2004) al pensar el tacto, que llevan la carga de la paradoja: en cada figura y en cada matiz conviven la domesticación, la sujeción, la opresión y la opción de su puesta en combate: el afecto, el vínculo, los sueños del vivir-juntos sin conminaciones. Por ello decimos que en el instante de la decisión descansa la orientación de nuestros modos de estar en el mundo.

Luego de nuestro recorrido (que tomó como punto de partida la etimología de la palabra *comunicación* para atravesar luego algunas de las nociones jerarquizadas en el campo de estudios y finalmente detenernos en figuras del orden del lenguaje teórico y del orden del lenguaje literario) se dibujó una constelación de figuras en los diferentes capítulos, figuras que se diseminan y multiplican sentidos en torno a la comunicación. Desde cada una de ellas rehusamos la totalidad explicativa, más bien preferimos hacer visibles imágenes, centelleos quizá, de una época.

Nos hemos abstenido, o hemos intentado hacerlo, de la fijación. Cada fragmento, cada recorte de texto, no ha sido otra cosa que la inmensa y hermosa posibilidad de iniciar, cada vez, una nueva narración, de ensayar y proponer recorridos, paralelos o contradictorios; de intentar desplazamientos; de conjurar lo que duele y de buscar aquello que quise aprender desde las palabras de Héctor Schmucler (1997): “la comunicación no es todo, pero debe ser hablada desde todas partes; debe dejar de ser un objeto constituido, para ser un objetivo a lograr” (p.151).

* * *

Entre las figuras, ha sido la del silencio la única que se repite en ambos órdenes: literario y teórico. Nos preguntamos: ¿Qué le da su fuerza? ¿A qué responde su persistencia?

Son tal vez los sentidos despectivos y peyorativos (el silencio como lo superfluo, como lo vacío, como término antonímico de comunicación) los que lo han hecho emerger con más fuerza subrayando su importancia. Algo que interpretamos aquí como la capacidad de resistencia mejor lograda frente a la ideología de la época.

El silencio no se deja asir por la conminación al hablar, por la exhortación a una manera de vivir en permanente y continuo comunicar, un comunicar limitado y empobrecido a la sola presencia de la palabra, negando al silencio como otra forma, como otro lenguaje

de comunicar.

Es el silencio como antídoto. Como dice Barthes (2003b): “en un mundo hipersonoro como el nuestro, donde hay una intensa ‘contaminación’ por los ruidos (los discursos), la sordera es un derecho: un derecho que no es reconocido” (p.175).

Es desde esa mirada que es posible resituar la figura del silencio y reconocer su potencia, esa que puede atravesar cualquier pretensión de fijación. El repertorio que nos muestra Andrés (2010) aspira a dar cuenta de las formas que puede elaborar:

En ocasiones, refleja el temor sentido frente a lo desconocido, frente a aquello que no es dominable, como ocurre ante la contemplación del universo y que nos induce a percibir el destino, el destino personal, único, como una zozobra en lo inabarcable (Pascal); otras veces, prorrumpe ante la idea de un mundo vivido como insuficiencia (Nietzsche); y puede antojarse asimismo una venganza (Tolstói), una defensa ante el adverso destino (Cicerón), una culminación disolutiva, la ilusión inherente a todo lenguaje (Santayana), la libre construcción del sueño (Jung), la forma de ser prudente en libertad (Montaigne), la lengua que ya no desea nada (Marcel), el modo más útil de no disipar los bienes del espíritu (Buenaventura), la manera de discurrir uniforme con Dios (Eckhart).

Es el silencio, o puede ser, un mandato del alma (Spinoza), lo que queda del mundo y de la muerte, su despojo (Shakespeare), aquello en que la forma se desconoce (Agustín), el más fiel de los confidentes (Kierkegaard), la puerta de entrada de la sabiduría (Juan de la Cruz), el resultado de toda obra (Bergson), el espacio entre la aspiración y la espiración, que siempre es reinicio (Gadamer), el engarce entre los signos que buscan un sentido (Humboldt), lo previo frente a la trascendencia (Jaspers), lo no dicho e imposible de decir (Wittgenstein), el obligado camino entre el exterior y el interior (Heidegger), el modo de cubrir la distancia infinita (Weil). (pp.16-17)

En síntesis, deconstruir el estereotipo del silencio para atrevernos a pensarlo, y por qué no practicarlo, como huida, como resistencia ante la demanda no sólo de ruido, sino del sentido de lo productivo. El silencio puede ser entendido, sobre todo, como figura para confrontar la concepción de sujeto que hace posible la persistencia de la ideología comunicacional de la época, un personaje que, en palabras de Breton (2000) no es más que ese “ser sin interioridad y sin cuerpo, que vive en una sociedad que no tiene secretos, un ser por entero volcado hacia lo social, que sólo existe a través de la información y el intercambio” (p.52): es el *homo communicans* que nació en los inicios de un pensamiento sobre la comunicación y que persiste aún hoy.

* * *

Algo más quiso dejarse oír en las páginas de este escrito, son las herencias. No todas, no podemos decir todas, pues hay en ellas algo de lo imprevisible pese a su recurrencia.

Y aunque no podemos decir todas, elegimos recordar las que nos hacen temblar de dolor, porque lesionan nuestro tiempo; porque han disuelto las esperanzas humanas; porque su repetición vuelve perdurable la deshumanización. Las recordamos para comprender cuáles son algunos de los pensamientos, algunas de las voces que nos preceden y a las que es preciso oponerse ineludiblemente y sin condiciones porque instalan y multiplican formas del horror y de la crueldad.

El campo de estudios de la comunicación no está exento de sistemas de pensamiento heredados que desdibujan su dimensión humana, que conllevan el riesgo de la deshumanización. Precisamos preguntarnos, una vez más, ¿Qué hemos heredado como pensamiento? ¿Cuál es nuestra responsabilidad ante esta herencia? ¿Qué significan esos recorridos canónicos desde los cuales intentamos pensar nuestro tiempo? ¿Qué voces sostenemos al interrogar, desde ellos, nuestros modos de vivir la comunicación? ¿Por qué se establece como origen de algo llamado comunicación un marco en el que prevalecen intereses armamentistas, bélicos, técnicos, económicos y propagandísticos? ¿Por qué el recorrido propuesto por gran parte de los textos sobre teorías de la comunicación se inicia con esta marca y al hacerlo vuelve, cada vez, a reproducirla?

A estas herencias de guerra y muerte que recorren el campo de estudios de la comunicación y que ya no queremos reproducir agregamos las que han propiciado la ideología comunicacional de la época, las de los imperativos; las que nacen del desconocimiento del otro; las que han coagulado con sangre las asambleas; las que se originan en la violencia y la barbarie, esas que hacen que cada cual camine “a sus asuntos cotidianos pisando cadáveres” (Ferrer, 2004, p.115).

En medio de ellas se han constituido tradiciones teóricas, concepciones y maneras de pensar y vivir la comunicación, han configurado una época, subjetividades e instituciones, han confiscado nuestras posibilidades de tener y de narrar experiencia, nos han quitado las palabras que ahora dicen sin decir, nos han impuesto un común que no es común, han horadado el silencio que es retiro y pensamiento, han vuelto al tacto cosa de intercambio, nos han habituado a caminar sobre cadáveres.

No queremos prolongar ninguna de esas herencias. No queremos la recurrencia a concepciones y teorías heredadas que muestran la preeminencia y la adscripción a una ideología comunicacional que también en el marco académico contribuye al sostenimiento del orden comunicacional instaurado. No queremos que cualquier palabra dé lo mismo. No queremos las herencias del horror, las de la sangre.

¿Qué hacer con ellas? ¿Cómo desandarlas?

Referencias bibliográficas

- Andrés, R. (2010). De los modos de decir en silencio. En *No sufrir compañía. Escritos místicos sobre el silencio (Siglos XVI y XVII)* (pp.11-74). Barcelona: Acantilado.
- Barthes, R. (2003b). *Cómo vivir juntos. Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2011). *El discurso amoroso*. Madrid: Paidós.
- Breton, Ph. (2000). *La utopía de la comunicación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ferrer, Ch. (2004). Una moneda valaca. Sobre la resistencia partisana. En *Cabezas de tormenta. Ensayos sobre lo ingobernable* (pp.95-119). Buenos Aires: Utopía Libertaria.
- Schmucler, H. (1997). *Memoria de la comunicación*. Buenos Aires: Biblos.

Epílogo

¿La experiencia de la comunicación parece?

*“La presencia de lo trágico en nuestra época es demoledora:
la infinidad de figuras que se acumulan en nuestro contorno son meros simulacros de vida.*

*Pero el mirar trágico niega que todo sea simulacro,
se levanta como muralla infranqueable para el nihilismo.*

*Lo trágico es la condición de certeza de que
‘existe, sin embargo, otra posibilidad’”*

(Héctor Schmucler)

“la metódica destrucción de la experiencia”

(Walter Benjamin)

En el seno de una sociedad colmada de artefactos, la ideología comunicacional de la época jerarquizó la proliferación de la palabra, nos transformó en sujetos palabreros, conectados y visibles de manera perpetua. Este principio parte de la trascendencia de las fronteras espacio-temporales y la vida aparece como la posibilidad de un espacio lleno de encuentros. Sin embargo, la experiencia de la comunicación no puede afirmarse.

Héctor Schmucler (2013) plantea la aporía:

Nunca hemos hablado tanto de comunicación. Nunca hemos estado tan en contacto. Y nunca (tal vez nunca), por lo menos desde nuestra experiencia civilizatoria, hemos estado más solos. Si algún drama hoy podría significar el mal de nuestro mundo es la infinita soledad en que estamos en medio de muchedumbres que se agitan con celulares, con sistemas múltiples de redes, donde se genera la ilusión de tener ‘amigos’ (no hace falta que diga a qué aludo), de estar en permanente vínculo con el otro. (p.8)

Es esta aporía entre contacto y soledad la que nos permite volver a insistir en aquello que en este marco histórico ha sido silenciado bajo la pretensión de fundamentar como eternidad lo que es contingencia y comprender los modos en cómo interviene la comunicación en una sociedad cuya posibilidad de tener y narrar experiencias ha sido limitada cuando no anulada.

Esta inquietud que está presente en el pensamiento de Walter Benjamin adquiere una modulación especial pues él instala la pregunta por la experiencia y la imposibilidad de narrarla cuando nos ha precedido y acontecido el horror, lo que evidenció el desmoronamiento de la experiencia y la transformación de las formas de comunicación.

Este pensamiento se enriquece en diálogo con la propuesta de Giorgio Agamben puesto que el pensador italiano permite interrogar no sólo la noción de experiencia a partir de la propuesta benjaminiana, sino que instala la pregunta por el hombre contemporáneo. Un pensamiento enmarcado en el siglo XXI que se establece como punto de anclaje y en el que la pregunta por la experiencia adquiere un nuevo sentido.

Estos filósofos intentan pensar desde lo impensable. Lo hacen en el marco de los más crueles y brutales escenarios, si es que han quedado palabras para narrar el horror. Con diferentes matices, se preguntan por las posibilidades de la experiencia, por el deseo, o en todo caso por la imposibilidad de tener e intercambiar experiencias.

El empobrecimiento de la experiencia, el ocaso de la narración y el surgimiento de una nueva forma de barbarie son algunos aspectos que aborda la reflexión de Benjamin en “El narrador” (1991). Nos detenemos en ellos.

Experiencia, narración y barbarie

El concepto de narración, inseparable en Benjamin de la noción de experiencia, nos lleva a problematizar la pregunta por la comunicación.

La narración no es considerada por el pensador: “a partir de su condición de objeto literario autónomo (...), sino como la instancia en que puede ser ejemplarmente examinada la catástrofe de la experiencia en el mundo moderno” (Oyarzún, 2010, p. 9). Nos preguntamos entonces cuáles son los rasgos de la narración, qué aspectos están allí implicados, en definitiva: ¿qué se juega en la narración?

Para dar cuenta de lo que la narración presupone Benjamin la distingue de la novela. La narración, oralmente transmisible, se alimenta de la experiencia, incluye el concepto de don pues el narrador *es alguien que tiene consejos para dar*; se trata de una instancia de apertura a la alteridad, al otro. Así entendida, la narración se definiría como espacio de encuentro que reclama el olvido de sí y el don de estar a la escucha, de esta manera lo narrado se convierte en experiencia de los que escuchan, y la experiencia deja de ser un hecho

individual e intransferible para ubicarse en el terreno de lo común (Oyarzún,2010). Pero para que la narración pueda ser escuchada y devenir experiencia, algo debe ser comunicable.

El pasaje de la narración a la novela y luego a la información muestran las transformaciones que sufren tanto las formas de la comunicación como lo que puede ser comunicable.

Si la narración da forma a una comunidad que supone la posibilidad de una historia que no se explica y se alimenta y alimenta experiencias; la novela nos muestra al individuo en su soledad y la información –con la prensa como consolidación del dominio burgués– nos hace pobres en historias dignas pues sólo muestra lo verificable y *nos instruye sobre novedades de la orbe* (Benjamin). Así, dice Benjamin (1991): “ya no nos alcanza acontecimiento alguno que no esté cargado de explicaciones. Con otras palabras: casi nada de lo que acontece beneficia a la narración, y casi todo a la información” (p.117).

La necesidad de pensar el concepto de experiencia resulta ineludible para poder habitar ética y políticamente éste, nuestro tiempo. Un interrogante que encuentra su punto más álgido en el contexto de lo que fue un siglo marcado por la guerra, los holocaustos y el exterminio masivo de millones de seres humanos, a partir del cual la pregunta por la narración de las experiencias más crueles cobró significatividad cuando se pudo constatar, tal como sostiene Benjamin (1973): “que las gentes volvían mudas del campo de batalla” (p.168).

Recuperamos esta pregunta cuando ha transcurrido cerca de un siglo e intentamos pensar qué sucede con esos otros sobrevivientes, testigos y cómplices, de un mundo cuyas formas de barbarie han sido naturalizadas.

La barbarie actual, bajo sus múltiples formas (asesinatos, violaciones, genocidios, pobreza, hambre, etc.), abandonó su condición histórica sin dejar de ser histórica, se proclamó naturaleza sabiéndose contingencia e instaló escenas del horror como parte de una imagen que posee otros encuadres y matices posibles.

En este horizonte la pregunta por la experiencia adquiere un nuevo sentido. Nuevo sentido por el cual el hombre contempla la experiencia del horror por fuera de sí mismo y se niega a adquirirla.

La dificultad no sólo recae en el proceso de trastocamiento del sensorium corporal, sino en la imposibilidad de anudarlo a la memoria, sin la cual, diremos desde Benjamin, la experiencia se empobrece.

Dijimos que la experiencia del horror se sitúa fuera del sujeto y que éste se niega a adquirirla, adquirirla significa resituarse en el sujeto, es preciso que la experiencia del horror

acontezca en el orden de la percepción como estética y no como anestésica para desnaturalizar la barbarie, para que aquellos fenómenos anárquicos que irrumpen en la vida de los hombres encuentre una respuesta, otra que no sea la de la normalización.

Recordemos que para Buck-Morss (2005): “los sentidos preservan una huella incivilizada e incivilizable, un núcleo de resistencia a la domesticación cultural” (p.174), situamos entonces la pregunta en esa huella incivilizada e incivilizable que habita en nosotros y que remite, entre otros aspectos, a la sociabilidad.

Desde la propuesta de Susan Buck-Morss podemos arriesgar y sostener que en la sociabilidad sin entrenamiento hay una pista para seguir intentando pensar cómo restaurar la fuerza de los sentidos. Creemos que se trata de asumir la experiencia del horror, no para la contemplación de nuestra propia destrucción, sino para poder diferenciar naturaleza de historia y reanudar sociabilidad (porque persiste en lo incivilizado) y mundo exterior.

Herida

Lo que antecede puede ser leído en dialogo con la pregunta formulada por Michel Serres (2013), en *Pulgarcita*, allí el filósofo recorre los cambios producidos en la sociedad y en las instituciones tradicionales teniendo en cuenta la presencia de las nuevas tecnologías y el nacimiento de un nuevo humano⁹¹ a quién bautizó Pulgarcita y Pulgarcito. La mirada que propone sobre estos jóvenes que “ya no se comunica de la misma manera” (p.21) y para quienes ha cambiado la vida lo llevan a sostener que frente a estas mutaciones es “probable que convenga inventar novedades inimaginables, fuera de los marcos caducos que siguen formateando nuestras conductas, nuestros medios de comunicación, nuestros proyectos sumergidos en la sociedad del espectáculo” (p.32). En alusión a este nuevo humano propone un balance temporario:

¿qué literatura, qué historia comprenderán, felices, sin haber vivido la rusticidad de las bestias domésticas, la cosecha de verano, diez conflictos, cementerios, heridos,

⁹¹ Michel Serres (2013) dice de este nuevo humano: “Él o ella ya no tienen el mismo cuerpo, la misma esperanza de vida, ya no se comunican de la misma manera, ya no percibe el mismo mundo, ya ni vive en la misma naturaleza, ya no habita el mismo espacio. Nacido con la peridural y de un nacimiento programado, ya no le teme, con los cuidados paliativos, a la misma muerte. Como ya no tiene la misma cabeza que sus padres, él o ella conoce de otro modo. Él o ella escribe de otro modo. Por haberlos observado, con admiración, enviar, con una rapidez mayor de lo que podría hacerlo jamás con mis torpes dedos, enviar, digo, SMS con los dos pulgares, los bauticé, con la mayor ternura que un abuelo pueda expresar, Pulgarcita y Pulgarcito” (pp.21-22).

hambrientos, patria, bandera ensangrentada, monumentos a los muertos..., sin haber experimentado en el sufrimiento, la urgencia vital de una moral? (p.18)

Con Susan Buck-Morss pensamos en la necesidad de restaurar el sensorium corporal, con Michel Serres insistimos en la necesidad de la experiencia, en tanto hace posible “la urgencia vital de una moral”. Se trata, en síntesis, de intentar pensar horizontes de existencia, maneras de estar en el mundo. Es preciso reconocer que en las formas de encuentro con otros, en comunidad, entre la singularidad, la alteridad, lo común, el don, la palabra, la hospitalidad y la amistad nacen formas del vivir juntos. Formas amorosas y dolorosas, excesivas e ideales.

Buscamos pensar aquello que en la cultura contemporánea ha sido naturalizado como los *modos posibles de estar con otros*, formas que delimitadas en torno a la domesticación clausuran otros *horizontes de existencia*.

Podemos entregarnos a la farmacopea actual, eludir la afección y ausentar el sufrimiento, pero podemos también ser alcanzados por la potencia de la experiencia aún a riesgo de la herida. El problema radica, ya lo anunció Benjamin (1991), en que: “la cotización de la experiencia ha caído y parece seguir cayendo libremente al vacío” (p.112).

¿Qué nos dice, ante esto, Pulgarcita? Serres le concede voz, el fragmento de texto que reproducimos forma parte de las palabras que ella pronuncia:

Ustedes se burlan de las redes sociales y de nuestro nuevo uso de la palabra ‘amigo’. ¿Alguna vez lograron reunir grupos tan considerables que su número se acerque al de los humanos? ¿No es prudente acercarse a los otros de manera virtual para herirlos menos, en primer lugar? Ustedes deben de temer, sin duda, que a partir de estas tentativas aparezcan nuevas formas políticas que barran a las precedentes, ¿obsoletas?

Obsoletas, en efecto, y tan virtuales como las mías, sigue diciendo Pulgarcita, de repente animada: ejército, nación, iglesia, pueblo, clase, proletariado, familia, mercado... éstas son abstracciones, que vuelan por encima de las cabezas como fetiches de cartón. ¿Encarnadas, dicen ustedes? Por cierto, responde, sólo que esa carne humana, lejos de vivir, debía sufrir y morir. Esas pertenencias sanguinarias exigían que cada uno hiciera el sacrificio de su vida: mártires suplicados, mujeres lapidadas, herejes quemados vivos, presuntas brujas inmoladas en hogueras, hasta aquí en cuanto a las iglesias y el derecho; soldados desconocidos alineados de a miles en los cementerios militares, sobre los cuales a veces se inclinan, compungidos, algunos dignatarios, largas listas de nombres en los monumentos a los muertos –en la guerra de 1914-1918, casi todo el campesinado–, hasta aquí en cuanto a la patria; campos de exterminio y gulags, esto por la teoría loca de las ‘razas’ y la lucha de

clases; en cuanto a la familia, alberga la mayoría de los crímenes, una mujer muere por día a causa del maltrato del marido o del amante; y en cuanto al mercado: más de un tercio de los humanos padece el hambre –muere un Pulgarcito por minuto– mientras los opulentos hacen dieta. En la sociedad del espectáculo de ustedes, incluso la asistencia sólo crece con el número de cadáveres exhibidos; sus relatos, con los crímenes relatados, puesto que, para ustedes, una buena noticia no es una noticia. Desde hace unos cien años, contamos estos muertos de todo tipo de a cientos de millones.

A esas pertenencias nombradas por virtualidades abstractas, cuyos libros de historia cantan gloria sangrante, a esos falsos dioses devoradores de víctimas infinitas, prefiero nuestra virtualidad inmanente que, al igual que Europa, no exige la muerte de nadie. Ya no queremos coagular nuestras asambleas con sangre. Lo virtual, al menos, evita ese aspecto carnal. No construir un colectivo sobre la masacre de otro y la suya propia; ahí está nuestro futuro de vida frente a su historia y sus políticas de muerte.

Así, hablaba Pulgarcita, viva. (Serres, 2013, p.74-76)

Sufrimiento, sacrificio, políticas de muerte, pertenencias sanguinarias. Michel Serres arremete y muestra la herida.

La herida de las que nos habla surge de un acercamiento, una proximidad que no tiene que ver con la presencia sino con la pertenencia. Es la cercanía dada por la conformación de una comunidad encarnada en una condición, categoría o atributo, cualquiera de las que nombra el pensador: ejército, nación, iglesia, pueblo, etc.; sin importar cuál sea su fundamento aspiran a lo mismo, se trata de pertenecer y esa pertenencia es sanguinaria pues es en nombre de una esencia unificadora que el cuerpo, la carne, se vuelve sangre y muerte. Escribe: “Desde tiempos remotos hasta tiempos recientes, vivíamos de pertenencias” (p.24).

Lo que esta cita pone ante el lector es la contundencia de la herida, herida que surge de la puesta en escena del cuerpo en un marco delimitado y construido alrededor de una identidad. De las consecuencias que la conformación de comunidades esencialistas imprimen en los sujetos ya hemos hablado en este escrito. Resta pensar cómo eluden los sujetos esa herida y qué hizo con ella la ideología comunicacional actual.

Para eludir la herida basta retirarse. De modo que, mientras “se acrecientan, de tal suerte, las zonas de la existencia de los individuos que se realizan –o prometen realizarse– a través de los medios y tecnologías que, en consecuencia, se constituyen en garantes de la posibilidad del ser y el actuar”, algo se sustrae: “el cuerpo, la interacción, el esfuerzo, la posibilidad de fracasar por la complejidad de las situaciones físicas y espirituales. (...) Las

garantías de comodidad y éxito operan como las nuevas condiciones de validación de las experiencias mediadas” (Mata,1999, p.86).

Para Mata lo que se elude al retirarse es la posibilidad del fracaso, para Serres es algo más: el cuerpo, la carne, que vuelve sangre y muerte la construcción de un colectivo. Fracaso o herida, un sujeto se retira de la escena social. Estas ideas resuenan en la descripción que realiza Breton (2000) respecto a la concepción de hombre presente en el mito actual:

El nuevo modelo de hombre es racional y transparente. La primera opción consiste en separarlo de su cuerpo biológico para tratarlo como un puro ser de comunicación. Desde esta perspectiva, el cuerpo humano no es otra cosa que un ‘soporte’ que presenta tanto menos interés cuanto que es físicamente frágil e intelectualmente débil. Como contrapartida, el *Homo communicans* es un hombre protegido de toda prisión del cuerpo, de toda posibilidad de marcar definitivamente su ser por medio de la filiación, un hombre finalmente protegido del hombre por su superación, su exteriorización en la comunicación. Este hombre nuevo ya no puede –salvo que evolucione en una sociedad de comunicación– ser objeto de ningún tipo de racismo, ya que la raza apela a la biología y la biología no tiene nada que ver con este hombre. En el sentido de Legendre, ese ser está íntegramente ‘descorporizado’. Supriman el cuerpo, también suprimirán el asesinato. (...).

El hombre moderno es un ser sin filiación obligada, por completo información y, por este hecho, integralmente descorporizado. De este modo, la ausencia de cuerpo se concibe como protección contra una barbarie que se apoya en la corporización de la filiación. El nuevo concepto de humanidad que la utopía de la comunicación nos propone debería destruir las bases del racismo. Esta es, sin duda, una de sus mayores justificaciones. (Breton, 2000,pp.99-100)

Descorporizado, la sociedad revoca el fracaso y la filiación, el hombre se protege. “Supriman el cuerpo, también suprimirán el asesinato”. El hombre protegido del hombre
¿Qué es esta idea de humanidad?

¿Qué nos queda?

¿Una *infinita soledad en medio de muchedumbres que se agitan con celulares?*
¿Amigos sin amistad como pura ilusión de contacto? ¿Conexión sin vínculo? ¿Esto nos deja el orden comunicacional actual? ¿Una sociedad que evoca la proximidad virtual para herirnos menos? ¿Esta es la herencia que nos legó la barbarie? ¿Qué hicimos con lo singular?
¿Comunicación continua hecha de información que debilita los encuentros? ¿Pueden las nuevas proximidades convertir a un hombre lejano en mi prójimo? ¿Hay prójimo? ¿No

existen, después del desconocimiento del otro, maneras de evocar *la amorosa presencia del otro*? ¿Sólo alejados físicamente? ¿es esa la opción que tenemos? ¿Por qué invisibilizar el cuerpo? ¿No hay vínculo social posible por fuera de los esencialismos que no se traduzca en derramamiento de sangre? ¿Hay formas de vivir por fuera del mito actual que no se traduzcan en ilusión de contacto? ¿Hemos llegado realmente a ese punto que describe Schmucler y que consiste en “negarnos a nosotros mismos cuando dejamos que los instrumentos medien entre nuestra vida y nuestra muerte, entre los ojos de uno y los ojos de otro” (p.9)? ¿Esta es la conquista de la ideología de la técnica en la que “la ilusión de que estamos todos juntos, cuando no nos reconocemos” nos impide constatar que lo *elementalmente humano* perece? ¿Este es el triunfo definitivo de la barbarie, de la violencia?

Nos preguntamos entonces si resta tiempo y sociabilidad incivilizada para que Pulgarcita reinvente una manera carnal de vivir juntos, ella ¿lo precisa? o, como ella sostiene, ¿su futuro de vida está en lo virtual?: “Ya no queremos coagular nuestras asambleas con sangre. Lo virtual, al menos, evita ese aspecto carnal” (p.75).

No podemos responder por ella pero sí optamos por recuperar el deseo de Michel Serres (2013): “Quisiera tener 18 años, la edad de Pulgarcito y Pulgarcita, porque está todo por volver a hacerse, queda todo por inventar” (p.33) y este deseo no es otra cosa que la asunción de una posición que implica, simultáneamente, reconocer lo trágico de nuestra época y pensar que “existe, sin embargo, otra posibilidad”.

Volvemos a las palabras de Héctor Schmucler (1997) que desde las primeras páginas de nuestro escrito nos acompañaron como búsqueda e inquietud:

no todos piensan que este mundo es indeseable. Muchos creen que éste no sólo es el único mundo posible sino que, (...), es el mejor de los mundos posibles. Podría pensarse que son dos aproximaciones distintas a la misma realidad: una pesimista y otra optimista. Pero la realidad incluye la forma de observarla, de vivirla. No es la misma, en consecuencia, aquella realidad que es cuestionada porque niega el vivir; y aquella aceptada como la única manera de vivir. Lo que está en juego, como puede observarse, es el sentido del vivir. (pp.17-18)

Sobre un trasfondo que niega el vivir: ¿cómo reinventar una comunicación sin garantías? ¿cómo despojarla del *continuum invariable*? ¿cómo batallar con la utopía comunicacional? ¿cómo abandonar la condición de *homo communicans*? ¿es posible apartarse de la *sociedad de comunicación*, del orden instaurado? ¿cómo?

Y entonces, luego de estas variaciones, cómo nombrar a la comunicación, su experiencia. Arriesguemos: como un improbable que tiene la potencia de devenir experiencia en el instante de decisión con eso que aún queda de otros en nosotros después de las formas de vida que este tiempo ha configurado, pese a esas formas de vida, pese al mito del *homo communicans*, pese a la barbarie, pese al murmullo que no cesa, pese a la pobreza de la experiencia y pese a las herencias del horror.

* * *

¿Queda tiempo, se preguntaba Héctor Schmucler (1997) mientras leía a George Steiner, para que la palabra regrese? Con ellos nos inquietamos ¿Queda tiempo para que otra experiencia de la comunicación advenga, nos pase? Entendemos que algo se deja oír en algunos de los matices a los que nuestras figuras dieron forma y en otros tantos textos y autores que nos acompañaron hasta acá, también.

* * *

Cómo no insistir. Si “en realidad lo que importa no es lo constitutivamente trágico de la vida humana, sino la respuesta que los hombres ofrecen” (Schmucler, 1997, p. 224).

* * *

Hospitalidad, lengua, silencio, don de sí, comunión, palabra, rythmós, amistad...

* * *

¿Es posible llegar a cada una de esas respuestas, de esas experiencias? ¿Cómo?

* * *

La renuncia, otra vez:

Hay que renunciar a la idea de libertad para seguir desobedeciendo. Hay que renunciar a la idea de libertad de modo de seguir emancipándose. Hay que detestar el ahora, lo que se engendra en el ahora, lo que pretende mantener la realidad y la tensión de las fuerzas que lo

anclan. Hay que odiar lo que prohíbe todo acceso a lo imprevisible y a lo irreversible. Hay que amar lo irreversible. Hay que profundizar la distancia entre el acontecimiento y el lenguaje. (Quignard, 2014,p.19)

* * *

Y más:

Hay que “desertar” de las formas de vida que niegan el vivir. Hay que renunciar a la comunicación para emanciparse de las herencias que no queremos continuar ni repetir. Hay que empezar otra vez, aún cuando reanudar sea “volver a hacer el nudo” (Andrés, 2017).

Referencias bibliográficas

Andrés, R. (2017). *Poesía reunida. Aforismos*. Barcelona: Lumen.

Benjamin, W. (1973). Experiencia y pobreza. En *Discursos interrumpidos I* (pp. 165-173). Madrid: Taurus.

(1991). El narrador. En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (2ª ed.) (pp.111-134). Madrid: Taurus.

Breton, Ph. (2000). *La utopía de la comunicación*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Buck-Morss, S. (2005). Estética y *antestética*: una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte. En *Walter Benjamin, escritor revolucionario* (pp.169-221). Buenos Aires: Interzona.

Oyarzún, P. (2010). Introducción. En Benjamin, W. *El Narrador* (pp.11-52). Santiago de Chile: Metales pesados.

Quignard, P. (2014). *Las sombras errantes. Último Reino I*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Schmucler, H. (1997). *Memoria de la comunicación*. Buenos Aires: Biblos.

(2013). *De biografías y bibliografías*. Conferencia pronunciada el 19 de abril de 2013 en la Universidad Nacional de San Luis cuando le fue otorgado el Grado Académico Doctor Honoris Causa, San Luis. S/e.

Serres, M. (2013). *Pulgarcita*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bibliografía

1- Corpus teórico

- Barthes, R. (2003b). *Cómo vivir juntos. Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Breton, Ph. (2000). *La utopía de la comunicación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gruss, L. (2010). *El silencio. Lo invisible en la vida y el arte*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Hall, E. T. (2003). *La dimensión oculta* (21ª ed.). México: Siglo XXI.
- Larrosa, J. (2005). Una lengua para la conversación. En Larrosa, J. y Skilar, C. (Coord.), *Entre pedagogía y literatura* (pp.25-39). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Le Breton, D. (2006). *El silencio. Aproximaciones* (2ª ed.). Madrid: Ed. Sequitur.
- Pál Pelbart, P. (2009). *Filosofías de la deserción: nihilismo, locura y comunidad*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Pasquali, A. (1990). *Comprender la comunicación* (4ª ed.). Caracas: Monte Avila Editores.
- Schmucler, H. (2013). *De biografías y bibliografías*. Conferencia pronunciada el 19 de abril de 2013 en la Universidad Nacional de San Luis cuando le fue otorgado el Grado Académico Doctor Honoris Causa, San Luis. S/e.
- Serres, M. (2013). *Pulgarcita*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Todorov, T. (2011). *Vivir solos juntos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

2- Corpus literario

- Andruetto, M. T. (2013). *Lengua madre* (4ª ed.). Buenos Aires: Mondadori.
- Arguedas, J. M. (2004). *Los ríos profundos*. Buenos Aires: Losada.
- Claudel, P. (2010). *La nieta del Señor Linh*. Barcelona: Salamandra.
-
- De Luca, E. (2006). *Tras la huella de Nives. En el Himalaya con una alpinista*. Madrid: Siruela.
- Di Benedetto, A. (2007). *El silenciero* (4ª ed.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Lispector, C. (2011). Una amistad sincera. En *La legión extranjera* (pp.97-100). Buenos Aires: Corregidor.
- Sacomanno, G. (2011). *Un maestro* (2ª ed.). Buenos Aires: Planeta.

Tantanian, A. (2007). Una anatomía de la sombra. En *Cine quirúrgico. Una anatomía de la sombra. El Orfeo. Ispahan. Los Mansos* (pp. 61-71). Buenos Aires: Losada.

3- Bibliografía general

Agamben, G. (2011). *Infancia e historia* (5ª ed.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Andrés, R. (2010). De los modos de decir en silencio. En *No sufrir compañía. Escritos místicos sobre el silencio (Siglos XVI y XVII)* (pp.11-74). Barcelona: Acantilado.

(2011). El silencio como lenguaje. Entrevista realizada por: Montesinos, T. Recuperado de: <http://almaenlaspalabras.blogspot.com/2011/01/entrevista-ramon-andres.html>

(2017). *Poesía reunida. Aforismos*. Barcelona: Lumen.

Aranzueque, G. (2010). Introducción. Ontología y movilidad. En Aranzueque, G. (Ed.), *Ontología de la distancia. Filosofía de la comunicación en la era telemática* (pp.7-19). Madrid: Abada Editores.

Barthes, R. (1987). *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona: Paidós Comunicación.

(1995). El acto de escuchar. En *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces* (pp.243-256). Barcelona: Paidós Comunicación.

(1997). *Barthes por Barthes* (2ª ed.). Caracas: Monte Avila Editores.

(1998). *El placer del texto y Lección inaugural* (10ª ed.). México: Siglo XXI.

(2002). *Fragmentos de un discurso amoroso*. México: Siglo XXI.

(2003a). *Mitologías*. México: Siglo XXI.

(2003c). *Variaciones sobre la escritura*. Buenos Aires: Paidós.

(2004). *Lo Neutro*. Buenos Aires: Siglo XXI.

(2005a). *La preparación de la novela*. Buenos Aires: Siglo XXI.

(2005b). *El grano de la voz. Entrevistas 1962-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.

(2011). *El discurso amoroso*. Madrid: Paidós.

Becerra, M. (2015). *De la concentración a la convergencia. Políticas de medios en Argentina y América Latina*. Buenos Aires: Paidós.

Benjamin, W. (1973). Experiencia y pobreza. En *Discursos interrumpidos I* (pp. 165-173). Madrid: Taurus.

- (1991). El narrador. En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (2ª ed.) (pp.111-134). Madrid: Taurus.
- Benveniste, É. (1983). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus.
- Blanchot, M. (2007). La amistad. En *La amistad* (pp.264-267). Madrid: Trotta.
- Bragança de Miranda, J. A.(2010). El final de la distancia: el surgimiento de la cultura telemática. En Aranzueque, G. (Ed.), *Ontología de la distancia. Filosofía de la comunicación en la era telemática* (pp.203-223). Madrid: Abada Editores.
- Breton, Ph. y Le Breton, D. (2011). *El silencio y la palabra contra los excesos de la comunicación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Buck-Morss, S. (2005). Estética y antestética: una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte. En *Walter Benjamin, escritor revolucionario* (pp.169-221). Buenos Aires: Interzona.
- Castaños Alés, E. (2000). *Los orígenes del arte cibernético en España: el seminario de Generación Automática de Formas Plásticas del Centro de Cálculo de la Universidad de Madrid:(1968-1973)*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0g3j5>
- Corominas, J. (1987). *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana* (3ª ed.). Madrid: Gredos.
- Coste, C. (2003). Prefacio. En Barthes, R. *Cómo vivir juntos. Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos* (pp.31-38). Buenos Aires: Siglo XXI.
- De Fleur, M.L. y Ball-Rockeach, S. (1986). *Teorías de la comunicación de masas*. Barcelona: Paidós.
- De los Reyes, D. (2003). Antonio Pasquali y la utopía comunicacional. *Comunicación*, (124), 56-63.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Rizoma*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005). Postdata sobre las sociedades de control. En Ferrer, Ch. (Comp.), *El lenguaje libertario* (pp.115-121). La Plata: Terramar.
- Derrida, J. (1997). El principio de hospitalidad. Entrevista realizada por Dominique Dhombres, *Le Monde*, 2 de diciembre de 1997. Recuperado de: <http://www.jacquesderrida.com.ar>
- (1998a). *Aporía. Morir –esperarse (en) ‘los límites de la verdad’*. Barcelona: Paidós.
- (1998b). Oligarquías: nombrar, enumerar, contar. En *Políticas de la amistad* (pp.17-42). Madrid: Trotta.

- (2006). *La hospitalidad* (2ªed.). Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Entel, A. (1995). *Teorías de la comunicación. Cuadros de época y pasiones de sujetos* (2ª ed.). Buenos Aires: Fundación Universidad a Distancia Hernandarias.
- Ernout, A. y Meillet, A. (1979). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots* (5ª ed.). Paris: Editions Kincksieck.
- Esposito, R. (2012). Nada en común. En *Communitas: origen y destino de la comunidad* (pp.21-49). Buenos Aires: Amorrortu.
- Fenoy, L. (2007a). Figuras del excluido: los mismos, los otros, lo abominable. En Simón, G. (Comp.), *Crónicas Argentinas. La década del 90: literatura y medios* (pp.117-128). Córdoba: Alción Editora.
- (Abril, 2007b). El animal antropófago. En *Primer Encuentro Internacional de Maltrato, Bienestar y Conducta Animal*. Encuentro llevado a cabo en la Universidad Nacional de San Luis, San Luis, Argentina. S/p.
- (2008a). La Traducción desde la Interferencia: entre la identidad y la mismidad. En Fenoy, L. (Directora), *El espacio textual. (Entre literatura, psicoanálisis y filosofía)* (pp.107-118). Córdoba: Alción Editora.
- (2008b). Cartografías del deseo. *Revista Nadja. Lo inquietante de la cultura*, (11), 12-26.
- Ferrer, Ch. (2004). Una moneda valaca. Sobre la resistencia partisana. En *Cabezas de tormenta. Ensayos sobre lo ingobernable* (pp.95-119). Buenos Aires: Utopía Libertaria.
- Filinich, M. I. (2004). Enunciación y alteridad. *Escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, (30), 45-76.
- Ford, A. (1996). *Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- (2002). Comunicación. En Altamirano, C. (Dir.), *Términos críticos de la sociología de la cultura* (pp.21-25). Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (1991). *La Arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI.
- (2002). *El orden del discurso* (2ª ed.). Barcelona: Tusquets.
- Fuentes Navarro, R. (1992). El estudio de la comunicación desde una perspectiva sociocultural en América Latina. *Diá-logos de la Comunicación* (32), 1-8.
- (2008). Bibliografías, biblionomías, bibliometrías: los libros fundamentales en el estudio de la comunicación. *Nueva Época* (10), 15-53.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.

- Gómez de Silva, G. (1998). *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española* (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Grüner, E. (2005). La historia del Otro. El “lugar común” de las diferencias. En *La cosa política o el acecho de lo Real: entre la filosofía y el psicoanálisis* (pp.141-157). Buenos Aires: Paidós.
- Hall, E. T. (1994). Proxémica. En Winkin, I. (Ed.), *La nueva comunicación* (4ª ed.) (pp.198-229). Barcelona: Kairós.
- Jabès, E. (2014). *El libro de la hospitalidad*. Madrid: Editorial Trotta.
- Larrañaga, N. y Saintout, F. (2003). Cap. II. Mirada crítica de la comunicación en América Latina. En Saintout, F. (Ed.), *Abrir la comunicación. Tradición y movimiento en el campo académico* (pp.29-48). Buenos Aires: Ediciones de Periodismo y Comunicación.
- Larrosa, J. (2003a). El código estúpido. En *Entre las lenguas. Lenguaje y educación después de Babel* (pp.145-162). Barcelona: Laertes.
- (2003b). La experiencia y los lenguajes. Conferencia realizada en el Ministerio de Educación de la Nación. Buenos Aires: Argentina.
- Lechte, J. (1996). *Cincuenta pensadores contemporáneos esenciales*. Madrid: Cátedra.
- Léon-Dufour, X. (1965). *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder.
- López Cantó, P. (2005). Barthes antifascista. *Riff-Raff. Revista de pensamiento y cultura*, (29), 13-18.
- López P., R. (1998). Crítica de la teoría de la Información: Integración y fragmentación en el estudio de la comunicación. *Cinta Moebio*, (3), 24-30.
- Loreti, D. y Lozano, L. (2015). *El derecho a comunicar. Los conflictos en torno a la libertad de expresión en las sociedades contemporáneas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MacBride, S. y otros (1993). *Un solo mundo, voces múltiples. Comunicación e información en nuestro tiempo* (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Mangone, C. (2006). Balance de las cuatro décadas. Clase teórica dictada el 4 de mayo de 2006. Recuperada de http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:6kGHjHm_V8QJ:www.catedras.fsoc.uba.ar/mangone/balance_de_%2520las_d%25E9cadas.doc+&cd=2&hl=en&ct=clnk&gl=ar
- (2007). Una cuestión de énfasis: el relativismo académico y la intervención político intelectual. *Cuadernos Críticos de Comunicación y Cultura*, (2), 1-5.
- (2008). Un espejo en dónde mirarse: crisis financiera y comunicación de masas. *Cuadernos Críticos de Comunicación y Cultura*, (4), 3-11.

- (2013). Un acercamiento socialista a la Ley de Servicios de Comunicación audiovisual. *Zigurat*, (7), 14-18.
- (2016). El campo de la Comunicación y Cultura en Argentina y en América Latina, desplazamientos teóricos, intervenciones políticas, polémicas académicas y problemáticas laborales. Programa del curso de posgrado dictado en la UNSL.
- Mangone, C., Méndez, S. y Mestman, M. (1994). Estudios de comunicación en América Latina: del desarrollo a la recepción. Entrevista a Héctor Schmucler. *Revista Causas y Azares*, (1), 5-24.
- Marenghi, P., Mastrini, G. y Badillo, A. (2013). Políticas de Comunicación en América Latina: un estudio comparado de los gobiernos de izquierda. En *Congreso Nacional ULEPICC*, España.
- Margel, S. (2013). Intolerable tolerancia. Derrida lector de Levinas sobre el concepto de hospitalidad. En Major, R. (Comp.), *Derrida para los tiempos por venir* (pp.179-188). Buenos Aires: Waldhuter Editores.
- Marino, S., Mastrini, G. y Becerra, M. (2010). El proceso de regulación democrática de la comunicación en Argentina. *Oficios terrestres*, (25), 11-24.
- Martín-Barbero, J. (1983). Memoria narrativa e industria cultural. *Revista Comunicación y Cultura*, (10), 59-73.
- (2015a). ¿Desde dónde pensamos la comunicación hoy? *Revista Chasqui*, (128), 13-29.
- (2015b). Oralidades culturales y culturas digitales. En *Las culturas populares en América Latina en tiempos del capitalismo global* (pp.1-21). Bogotá: Universidad Externa de Colombia.
- Mastrini, G. y Mestman, M. (1996). ¿Desregulación o rerregulación?: de la derrota de las políticas a las políticas de la derrota. *CIC Cuadernos de Información y Comunicación*, (2), 81-88.
- Mata, C. (1985). Nociones para pensar la comunicación y la cultura masiva. En *Curso de Especialización Educación para la comunicación* (pp.1-16). Buenos Aires: La Crujía.
- (1999). De la cultura masiva a la cultura mediática. *Revista Diálogos de la Comunicación*, (56), 80-91.
- Mattelart, A. (1995). *La invención de la comunicación*. Barcelona: Bosch Casa Editorial.
- (2003). *La comunicación-mundo. Historia de las ideas y las estrategias* (2ª ed.). México: Siglo XXI.
- Mattelart, A. y Mattelart, M. (1997). *Historia de las teorías de la comunicación*. Barcelona: Paidós.

- Mauss, M. (1979). *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- McQuail, D. (2000). *Introducción a la teoría de la comunicación de masas* (3ª ed.). Barcelona: Paidós.
- Mernissi, F. (2004). *Un libro para la paz*. Barcelona: El Aleph Editores.
- Moliner, M. (2007). *Diccionario de uso del español*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo.
- Moragas Spa, M. (1981). *Teorías de la comunicación*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Nancy, J-L. (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: Universidad ARCIS.
- (2002). Postfacio a la edición castellana. La comunidad afrontada. En Blanchot, M. *La comunidad inconfesable* (pp.97-120). Madrid: Arena Libros.
- O'Sullivan, T., Hartley, J., Saunders, D., Montgomery, M. y Fiske, J. (1997). *Conceptos clave en comunicación y estudios culturales*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Oyarzún, P. (2010). Introducción. En Benjamin, W. *El Narrador* (pp.11-52). Santiago de Chile: Metales pesados.
- Pasquali, A. (2011). *La Comunicación Mundo. Releer un mundo transfigurado por las comunicaciones*. Sevilla-Salamanca-Zamora: Comunicación Social ediciones y publicaciones.
- Pauls, A. (2003). Prefacio a la edición en español. En Barthes, R. *Cómo vivir juntos. Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos* (pp.11-21). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Quignard, P. (2006). *El nombre en la punta de la lengua*. Madrid: Arena Libros.
- (2014). *Las sombras errantes. Último Reino I*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Rancière, J. (2007). *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Rees, M. (1987). *Warren Weaver*. Recuperado de: <http://www.nasonline.org/search.html?q=Warren+Weaver&submit.x=0&submit.y=0>
- Rizo García, M. (2012). Presentación. En Rizo García, M. (Coord.), *Filosofía y comunicación. Diálogos, encuentro y posibilidades* (pp.7-8). México: Centro de Altos Estudios y Educación Pedagógica (CAEIP).
- Rosa, N. (2004). Prólogo. En Barthes, R. *Lo Neutro* (pp.13-35). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rubira G., R., Puebla, B. y Carrillo, E. (2013). La comunicología: viejos compromisos, ciencia tradicional y perspectiva crítica. *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales* (16), 149-169.

- Saintout, F. (2015). *Los estudios de comunicación en la Argentina: consensos y disensos*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Saussure, F. (2003). *Curso de Lingüística General* (30ª ed.). Buenos Aires: Losada.
- Schmucler, H. (1997). *Memoria de la comunicación*. Buenos Aires: Biblos.
- (2002). Prólogo. En Feld, C. *Del estrado a la pantalla: las imágenes del juicio a los ex comandantes en Argentina*. Madrid: Siglo XXI.
- Segoviano, M. (2006). Prólogo. En Derrida, J. *La hospitalidad* (2ªed.) (pp.7-9). Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Serres, M. (1995). *Atlas*. Madrid: Cátedra.
- (2004). Hombre y tiempo: de la evolución creadora al creador de la evolución. *Areté. Revista de Filosofía*, XVI (2), 333-348.
- Shannon, C. y Weaver, W. (1964). *The mathematical theory of communication*. Recuperado de: <http://www.magmamater.cl/MatheComm.pdf>
- Simón, G. (2008). Medea o de la extranjería. En Fenoy, L. (Directora), *El espacio textual. (Entre literatura, psicoanálisis y filosofía)* (pp.357-368). Córdoba: Alción Editora.
- (2010). *Las semiologías de Roland Barthes*. Córdoba: Alción Editora.
- (2016). Diaforologías. El matiz, un aprendizaje de la sutileza. *Revista Barda*,(3), 5-12.
- Simón, G. y Coll, M. (2013). “Ser entonces este espectro...” Eurídice en *Una anatomía de la Sombra* de Alejandro Tantanian. En Milone, G. y Simón, G. (Coord.), *Variaciones Orfeo. El mito en la filosofía, la literatura, el teatro y la música* (pp. 217-226). Villa María: Eduvim.
- Speranza, G. (2005). Elogio de la delicadeza. *Otra parte. Revista de Letras y Artes*, (5). Recuperado de: <http://www.revistaotraparte.com/n%C2%BA-5-oto%C3%B1o-2005/elocio-de-la-delicadeza>
- Steiner, G. (2006). *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Sevilla: Gedisa.
- Todorov, T. (2005). *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Vaan de, M. (2008). *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Boston: Brill Academic Publishers.
- Verón, E. (2001). *El cuerpo de las imágenes*. Buenos Aires: Editorial Norma.

- Watzlawick, P., Beavin, J. H. y Jackson, D. (1971). *Teoría de la comunicación humana. Interacciones, patologías y paradojas*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Weaver, W. (1984). La matemática de la comunicación. En Smith, A. (Comp.), *Comunicación y Cultura I. La teoría de la comunicación humana* (pp. 33-46). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Wiener, N. (1988). *Cibernética y sociedad* (3ª ed.). Buenos Aires: Sudamericana.
- Williams, R. (2008). *Palabras claves. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Winkin, I. (Ed.). (1994). *La nueva comunicación* (4ª ed.). Barcelona: Kairós.
- Wolf, M. (1987). *La investigación de la comunicación de masas*. Barcelona: Paidós.
- Woodcock, G. (1995). La dictadura del reloj. En Baigorria, O. (Comp.), *Con el sudor de tu frente. Argumentos para la sociedad del ocio* (pp.33-38). Buenos Aires: La marca.
- Zarowsky, M. (2017). *Los estudios de comunicación en Argentina. Ideas, intelectuales, tradiciones político-culturales (1956-1985)*. Buenos Aires: Eudeba.

Anexo

UNA AMISTAD SINCERA⁹²

Clarice Lispector

No era que fuésemos amigos desde hace mucho. Nos conocimos solo en el último año de la escuela. Desde ese momento estábamos juntos a cualquier hora. Hacía tanto tiempo que necesitábamos un amigo que no había nada que no confiáramos uno al otro. Llegamos a un punto de amistad que ya no podíamos guardar un pensamiento: uno llamaba en seguida para marcar un encuentro inmediato. Después de la charla, nos sentíamos tan contentos como si nos hubiésemos regalado a nosotros mismos. Ese estado de comunicación continua llegó a tal exaltación que el día en que no teníamos nada para confiarnos buscábamos con alguna inquietud un tema. Sólo que el tema debía ser grave, pues no cabría en cualquiera la vehemencia de una sinceridad que por primera vez se experimenta.

Ya en ese tiempo aparecieron las primeras señales de perturbación entre nosotros. A veces una llamada, nos encontrábamos y no teníamos nada para decirnos. Éramos muy jóvenes y no sabíamos estar callados. Al principio, cuando empezó a faltarnos tema, intentamos comentar sobre los demás. Pero sabíamos bien que ya estábamos adulterando el núcleo de la amistad. Intentar hablar de nuestras mutuas novias también estaba fuera de la cuestión, pues un hombre no habla de sus amores. Probamos quedarnos callados –pero nos poníamos inquietos a poco de separarnos.

Mi soledad, a la vuelta de dichos encuentros, era grande y árida. Llegué a leer libros apenas para poder hablar de ellos. Pero una amistad sincera quería la sinceridad más pura. En búsqueda de ésta, empezaba a sentirme vacío. Nuestros encuentros eran cada vez más decepcionantes. Mi sincera pobreza se revelaba poco a poco. También él, yo sabía, había llegado al impasse de sí mismo.

Fue cuando, habiéndose mudado mi familia para San Pablo, y viviendo él solo, pues su familia era de Piauí, lo invité a que viviera en nuestro departamento, que había quedado bajo mis cuidados. Qué alboroto de alma. Radiantes, arreglábamos nuestros libros y discos, preparábamos un ambiente perfecto para la amistad. Después de todo listo –henos aquí, dentro de casa, sin nada que hacer, mudos, llenos apenas de amistad.

Queríamos tanto salvar al otro. La amistad es materia de salvación.

Pero todos los problemas ya habían sido tocados, todas las posibilidades estudiadas. Teníamos apenas esa cosa que habíamos buscado sedientos hasta entonces y encontrado por fin: una amistad sincera. Único modo, sabíamos, y con qué amargura lo sabíamos, de salir de la soledad que un espíritu tiene en el cuerpo.

Pero cómo se nos revelaba sintética la amistad. Como si quisiéramos desparramar en un largo discurso una evidencia que una palabra agotaría. Nuestra amistad era tan insoluble como la suma de dos números: inútil querer desarrollar para más de un momento la certeza de que dos y tres son cinco.

⁹² Transcripción de: Lispector, Clarice (2011). *La legión extranjera* (pp.97-100). Buenos Aires: Corregidor. Traducido por Paloma Vidal.

Intentamos organizar algunas juergas en el departamento, pero no solo los vecinos protestaron sino que no sirvió de nada.

Si al menos pudiéramos hacernos favores uno al otro. Pero ni había oportunidad ni creíamos en pruebas de una amistad que no las necesitaba. Lo más que podíamos hacer era lo que hacíamos: saber que éramos amigos. Lo que no bastaba para llenar los días, sobre todo las largas vacaciones.

Data de esas vacaciones el comienzo de la verdadera inquietud.

Él, a quien no podía dar salvo mi sinceridad, se volvió una acusación de mi pobreza. Además, la soledad de uno al lado del otro, oyendo música o leyendo, era mucho más grande que cuando estábamos solos. Y, sobre todo, molesta. No había paz. Yendo luego cada uno a su cuarto, con alivio ni nos mirábamos.

Es verdad que hubo una pausa en el curso de las cosas, una tregua que nos dio más esperanzas de lo que en realidad cabría. Fue cuando mi amigo tuvo un temita con la Municipalidad. No es que fuese grave, pero lo convertimos en grave para usarlo mejor. Porque entonces ya habíamos caído en la facilidad de hacernos favores. Anduve entusiasmado por las oficinas de conocidos de mi familia, consiguiendo influencias para mi amigo. Y cuando empezó la etapa de sellar papeles, corrí por toda la ciudad –puedo en consciencia decir que no hubo firma que no se legalizara sin que fuese a través mío.

En esa época nos encontrábamos de noche en casa, extenuados y entusiasmados: contábamos las hazañas del día, planeábamos los ataques siguientes. No profundizábamos mucho lo que ocurría, bastaba con que todo tuviese el cuño de la amistad. Creí comprender por qué los novios se dan regalos, por qué el marido insiste en darle comodidad a la esposa, y ésta le prepara afanada la comida, por qué la madre exagera en los cuidados del hijo. Fue, incluso, en ese período, que con algún sacrificio le di un pequeño broche de oro a la que hoy es mi mujer. Solo mucho después comprendería que estar también es dar.

Terminado el problema con la Municipalidad –dicho sea de paso, con victoria nuestra– seguimos uno al lado del otro, sin encontrar la palabra que cedería el alma. ¿Cedería el alma? ¿pero después de todo quién quería ceder el alma? Qué ocurrencia.

¿Finalmente qué queríamos? Nada. Estábamos fatigados, desilusionados.

Con el pretexto de unas vacaciones con mi familia nos separamos. Incluso él también se iba a Piauí. Un apretón de manos conmovido fue nuestro adiós en el aeropuerto. Sabíamos que no nos íbamos a ver más, salvo por casualidad. Más que eso: que no queríamos volver a vernos. Y sabíamos también que éramos amigos. Amigos sinceros.