

Cultura y transformación política en Jesús Martín-Barbero y Fredric Jameson*

Jesús Andrés Gallón Montes*

Resumen

Este trabajo explora los abordajes en torno a la cultura y la transformación política en las obras de Jesús Martín-Barbero y Fredric Jameson. Ambos autores, desde contextos y perspectivas teóricas diferentes, ofrecen marcos analíticos para comprender las dinámicas de dominación y las luchas sociales en el contexto de la modernidad tardía. En ese orden de ideas, en el presente artículo se examinan sus posturas respecto a la relación entre las dinámicas sociales de lo local y lo global, el papel de los sujetos políticos en el tardocapitalismo y la función de la cultura en los procesos de hegemonía y contrahegemonía. Particularmente, se analiza cómo Martín-Barbero, desde una perspectiva latinoamericana, enfatiza la importancia de las luchas culturales locales y la construcción de identidades populares, mientras que Jameson, desde una perspectiva más global influenciada por su análisis situado en Estados Unidos, examina las dinámicas del capitalismo tardío y su impacto en la cultura. Se presta especial atención a la manera en que ambos autores abordan la concepción marxista de totalidad y las posibilidades de transformación que cada postura permite vislumbrar. Este análisis busca contribuir al debate filosófico y sociológico sobre la relación entre cultura y política, ofreciendo una lectura comparativa que permite identificar tanto los puntos de convergencia como las tensiones presentes entre los dos teóricos.

Palabras clave: Modernidad tardía, cultura, transformación política, totalidad.

Culture and political transformation in Jesús Martín-Barbero and Fredric Jameson

Abstract

This paper explores the approaches regarding culture and political transformation in the works of Jesús Martín-Barbero and Fredric Jameson. Both authors, from different contexts and theoretical perspectives, offer analytical frameworks to understand the dynamics of domination and social struggles in the context of late modernity. In this regard, the present article examines their positions on the relationship between the social dynamics of the local and the global, the role of

* Este artículo se deriva de un extracto de la investigación realizada en el marco de la maestría en filosofía de la Universidad de Antioquia en 2023. Para un mayor desarrollo de los elementos aquí tratados, el lector puede dirigirse a: Gallón Montes, J. A. (2023). *Industria cultural y transformación política. Un análisis a partir de las perspectivas teóricas de Fredric Jameson y Jesús Martín-Barbero* [Trabajo de investigación de maestría]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

* Contacto: jesus.gallon@udea.edu.co
<https://orcid.org/0009-0005-8109-0929>

political subjects in late capitalism, and the function of culture in the processes of hegemony and counter-hegemony. Particularly, it analyzes how Martín-Barbero, from a Latin American perspective, emphasizes the importance of local cultural struggles and the construction of popular identities, while Jameson, from a more global perspective influenced by his analysis situated in the United States, examines the dynamics of late capitalism and its impact on culture. Special attention is given to how both authors approach the Marxist conception of totality and the possibilities for transformation that each stance allows to envision. This analysis seeks to contribute to the philosophical and sociological debate on the relationship between culture and politics, offering a comparative reading that identifies both the points of convergence, and the tensions present between the two theorists.

Keywords: Late modernity, culture, political transformation, totality.

Cultura y transformación política en Jesús Martín-Barbero y Fredric Jameson

Introducción

En este artículo exploro la intersección entre cultura y transformación política a través de las propuestas teóricas de Jesús Martín-Barbero y Fredric Jameson. Ambos autores, desde perspectivas teóricas y contextos distintos, ofrecen herramientas conceptuales para comprender los procesos de cambio social y las dinámicas de dominación en la modernidad tardía. Mi objetivo es analizar cómo Martín-Barbero y Jameson conciben la relación entre cultura y política, y cómo en sus enfoques se logra identificar no solo tensión, sino convergencia. Para esto, hago hincapié en sus respectivas concepciones de totalidad, y en cómo las bifurcaciones que señalo dan cuenta de las apuestas por las luchas políticas y el papel de la cultura que cada autor defiende en relación con la transformación de la sociedad.

En primer lugar, examino la propuesta de Martín-Barbero, quien enfatiza la importancia de las luchas cotidianas y las expresiones culturales locales como espacios de resistencia y construcción de identidad popular. A continuación, abordo el trabajo de Fredric Jameson, quien se centra en una visión más global de la sociedad, enfatizando el papel del capitalismo en la configuración de la cultura y la conciencia de los sujetos. Posteriormente, establezco un diálogo entre ambos autores, identificando divergencias y convergencias. Lo anterior tiene como objetivo mostrar la forma en que sus enfoques pueden complementarse para ofrecer una comprensión más completa de los procesos de cambio social en el tardocapitalismo. Finalmente, presento algunas implicaciones que este diálogo supone para el análisis filosófico y sociológico, así como para una praxis política transformadora. Argumento, en ese sentido, que una comprensión integral de la relación entre cultura y política requiere una perspectiva que combine el análisis de las dinámicas locales con una mirada global sobre las estructuras de dominación que las condicionan.

Jesús Martín-Barbero y la totalidad

Cuando Jesús Martín-Barbero escribe *De los medios a las mediaciones*, lo hace con un claro interés por reconfigurar la forma como se entiende la comunicación. No obstante, esta motivación no es únicamente intelectual, sino que tiene que ver con la necesidad de rescatar las luchas cotidianas que se desenvuelven a partir de elementos discursivos que son apropiados por los sujetos, de resignificar tanto esos discursos como los usos que adquieren en la práctica los nuevos significados. Este abordaje es cercano a su visión sobre la lucha política de los libertarios, como él mismo reconoce, en la valoración de los procesos de transformación social llevados a cabo de forma implícita e informal (Martín-Barbero, 1991). Martín-Barbero identifica una estética anarquista que encuentra continuidad entre el arte y la vida, «encarnado en el proyecto de luchar contra todo lo que separe el arte de la vida. Ya que más que en las obras donde el arte reside es en *la experiencia*» (Martín-Barbero, 1991, pág. 24). Así, lo que busca la propuesta del autor es articular esa estética anarquista que une al arte con la sociedad. La articulación en cuestión no se da a modo de un engaño que reconcilie al arte con el dominio y el trabajo enajenado, como en la lectura sobre la industria cultural de Adorno y Horkheimer (1998). De lo que se trata es de vincular al arte con lo mejor de la vida, que Martín-Barbero encuentra representado en «la sed de justicia que late en el pueblo» (Martín-Barbero, 1991, pág. 25), entablando una relación directa entre la cotidianidad y el conflicto.

La apuesta en cuestión sitúa a este autor en confrontación directa con la extendida perspectiva de una parte del marxismo que él califica como ortodoxo. Esta corriente de pensamiento, ante la dificultad de reflexionar sobre la pluralidad de las matrices culturales de los sujetos populares (Martín-Barbero, 1991), limita el papel de la lucha popular a la clase obrera y su conflicto propio de la contradicción capital-trabajo que se desenvuelve en las fábricas y los sindicatos. Con esta reducción del tablero en el que se lleva a cabo la lucha política no habría lugar para las reivindicaciones cotidianas y la subjetividad de los actores involucrados. Martín-Barbero agrupa a estos otros actores de luchas no inmersas en el contexto del trabajo

enajenado y de la clase obrera en la noción de lo «popular no representado» (Martín-Barbero, 1991, pág. 28), dado que sus reivindicaciones son específicas de otros grupos que, si bien no son necesariamente recogidas por las luchas tradicionales de la izquierda militante de ese tipo de marxismo ortodoxo, son aceptadas socialmente. Por otro lado, están los grupos condenados a la marginalidad, a los cuales Martín-Barbero denomina como lo «popular reprimido» (Martín-Barbero, 1991, pág. 25), cuyo ejemplo son las personas que ejercen el trabajo sexual, personas con expresiones, identidades y orientaciones sexo-genéricas disidentes de la heteronorma, personas dependientes de sustancias como el alcohol o las drogas, etcétera. Al respecto el autor es claro cuando afirma que esto «no significa que la lucha de clases no atravesase, y en determinados casos articule, las otras. El problema es pensarla como expresión de una pretendida “unidad de la historia”» (Martín-Barbero, 1991, pág. 29).

Es importante precisar que el reclamo de Martín-Barbero al sector que llama ortodoxo no significa un rechazo de plano a todo el marxismo. Por el contrario, el autor lo rescata principalmente a partir de la figura de Antonio Gramsci, otorgándole gran importancia en su análisis al concepto de hegemonía. Esto es así porque dicho concepto en Gramsci destraba ese impedimento de pensar en la pluralidad de matrices culturales populares que se expresan en los medios masivos de comunicación que el colombo-español estudia, y cuyas luchas entiende en tanto inmersas en contradicciones y tensiones entre la complicidad y la resistencia al *statu quo*. Pero además de ello, el autor considera importante traer a colación el concepto de folklore de Gramsci, que define como «concepción del mundo y de la vida» (Martín-Barbero, 1991, pág. 85) de la cultura popular, el cual se opone a las concepciones oficiales impuestas por «los sectores cultos de la sociedad» (Martín-Barbero, 1991, pág. 85). Así, esta cultura popular que el italiano asocia a los sectores subalternos trae consigo en ocasiones un valor político transformador que puede ser progresista. Cuando este valor político potencialmente progresista de las clases subalternas se genera en el contexto de una sociedad de masas, de la que habla

Martín-Barbero, en la que sus formas son vistas como lo alejado de la norma impuesta por las clases cultas, se promueve una estrategia de alianzas en el proceso de lucha por la hegemonía para la consecución de una sociedad más justa.

Es precisamente en este punto que interpreto el pensamiento político de Martín-Barbero de forma cercana a la concepción posmarxista de populismo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987). Sin pretender dar cuenta de forma detallada de la compleja elaboración de estos dos autores, es importante tener en cuenta que para ellos el populismo no se trata de un contenido óntico en términos de una ideología particular que lo defina. Contrariamente, es el accionar formal de la política misma a través de la conformación de una cadena de equivalencias de demandas que no pueden ser incorporadas y resueltas por el bloque de poder hegemónico. Por ello se consolida un bloque contrahegemónico unificado en la categoría de pueblo, mediante el uso de significantes vacíos que articulan de modo contingente a dichos sectores, los cuales se sitúan de forma antagónica frente un enemigo externo. Tal articulación no privilegia a la clase obrera como dirigente del nuevo bloque histórico hegemónico por medio de una organización política bajo la figura del partido, como el mismo Gramsci (1999) defendía, convirtiendo a la lucha obrera en una más dentro de la cadena de demandas equivalenciales (Gadea, 2011). Para el análisis hecho desde el marco del populismo no hay una lucha central preestablecida que cohesione a los sectores subalternos (Laclau & Mouffe, 1987). Esto permite vincular en la cadena de equivalencias las demandas provenientes de la multiplicidad de luchas y de actores sociales y políticos que quedan excluidos bajo lo que Martín-Barbero (1991) denomina lo popular no representado y lo popular reprimido.

Es por lo anterior que la concepción de totalidad de Marx que describe Lukács (2008) como la determinación del todo sobre las partes adquiere en el posmarxismo de Laclau y Mouffe la forma de una totalidad abierta (Gadea, 2011). La apertura de la totalidad rechaza la existencia de la centralidad *a priori* de una lucha en particular, la de clases, como aglutinante de los sectores que componen el bloque

contrahegemónico en la cadena de equivalencias. En ese sentido, la totalidad abierta constituye el requisito que fundamenta la propuesta de democracia radical de Laclau y Mouffe (1987), ya que ésta debe garantizar la coexistencia de la pluralidad de sujetos (Gadea, 2011) o, como diría Martín-Barbero, de la multiplicidad de matrices populares existentes en los sectores subalternos que hace que la democracia no sea solo cuestión de mayorías, «sino ante todo de articulación de diversidades; una cuestión no tanto de cantidad, sino de complejidad y pluralidad» (Martín-Barbero, 1991, pág. 216). Así las cosas, se potencian dichas luchas ante la multiplicación de los antagonismos (Laclau & Mouffe, 1987) que se articulan para la disputa hegemónica. En el contexto latinoamericano, ese proceso populista es entendido por Martín-Barbero (1991) como una «doble interpelación» (pág. 176) producto de la explosión demográfica urbana. Las masas latinoamericanas se vieron interpeladas de forma minoritaria por el asunto de clase, y, de forma mayoritaria según el autor, por lo «popular-nacional» (pág. 177). Esta segunda interpelación abrazó también las reivindicaciones de la primera, es decir, las demandas salariales y los derechos organizativos, enriqueciendo «el discurso sobre la constitución del trabajador en ciudadano de una sociedad-formación nacional» (pág. 177).

Esa explosión urbana es en la que piensa Martín-Barbero para hablar del salto a la escena de demandas políticas y sociales de los sectores populares. Entre esas reivindicaciones, el autor encuentra en los movimientos barriales una clara expresión de las luchas cotidianas que quiere rescatar en su propuesta teórica. En el barrio, Martín-Barbero (1991) ve el terreno fértil para la construcción de una identidad popular que se diferencia de aquella de los trabajadores organizados en el socialismo o el anarquismo como fuerza frontal de cuestionamiento al sistema. Esa fuerza ya no es frontal, sino que se lleva a cabo «rehaciendo solidaridades de origen nacional o de trabajo» (Martín-Barbero, 1991, pág. 213), porque «el barrio anuda y teje nuevas redes que tienen como ámbito social la cuadra, el café, el club, la sociedad de fomento y el comité político» (Martín-Barbero, 1991, pág. 213). De este modo, el movimiento barrial se consolida como una fuerza reformista «que miraba

la sociedad como algo que podía ser mejorado, una sociedad que sin ser radicalmente distinta a la existente podía llegar a ser mejor organizada, más justa» (Martín-Barbero, 1991, pág. 213). Con respecto a esto, es importante no perder de vista el convulso contexto político latinoamericano en el que piensa y escribe Martín-Barbero, quien se encontraba situado en Colombia en ese momento. Además de las sangrientas dictaduras del Cono Sur, Colombia atravesaba por esa época uno de los momentos de mayor violencia política de su ya violenta historia, en la que, por poner algunos ejemplos, se destaca el genocidio contra la Unión Patriótica, la persecución sufrida por el movimiento político *A Luchar*, y por activistas de todo el espectro político, pero especialmente de izquierda, como parte de la avanzada anticomunista que azotaba a la región. Este panorama devastador consolidó la sensación de que en América Latina sería imposible una oposición frontal contra el bloque de poder, dejando a las luchas cotidianas como únicas trincheras accesibles para la población civil que se resistía a sumarse a la toma de las armas.

Además de lo dicho, el movimiento barrial funciona, según Martín-Barbero (1991), como instancia posibilitadora de la construcción de una identidad colectiva duradera a partir de una sociabilidad ampliada que excede los lazos familiares y se extiende a los vecinales. El autor precisa que esos escenarios colectivos contrarían la impermanencia de los lazos que se construyen en el entorno laboral dada la alta rotatividad del mercado y lo fácilmente reemplazables que son los sujetos en el sistema de trabajo enajenado. En el contexto de la explosión urbana y los movimientos barriales, la creatividad estética popular se manifiesta de diversas maneras, entre las que el autor destaca las decoraciones de autobuses, los arreglos de fachadas, las vitrinas de los almacenes y los chistes populares (Martín-Barbero, 1991). Sin embargo, quizá la transformación más sintomática de la vida popular urbana, para Martín-Barbero, se encuentre en el graffiti, debido a que esta forma de arte expresa el mestizaje entre «la iconografía popular y la imaginaria política de los universitarios» (Martín-Barbero, 1991, pág. 219). Para él, a través del graffiti la política se distancia de su rigidez formal de discursos escritos y de consignas

panfletarias simplistas, dando paso a una expresión más rica y polisémica. Sumado a ello, el graffiti vincula y enriquece la denuncia política con la poética popular y permite a la segunda adquirir un renovado sentido político más denso.

En resumen, la consecuencia política práctica de esta concepción sobre las luchas populares cotidianas es el enriquecimiento democrático por el rescate de la multiplicidad de matrices y subjetividades que habían quedado excluidas por una corriente del marxismo que durante años se erigió como la legítima representante de los intereses de la clase subalterna, subsumiéndolos al obrerismo y pretendiendo resolver sus demandas de forma automática por medio de la resolución de la contradicción capital-trabajo con el establecimiento del socialismo. A pesar de esto, el enfoque de luchas cotidianas que responde a demandas que no exceden aspiraciones políticas del plano de lo local, por más que se explique en el contexto de persecución política ya expuesto, no lo exime de su contracara política y práctica, la cual el mismo Martín-Barbero (1991) reconoce. Esta consecuencia es el plegarse a un reformismo que no necesariamente está encaminado a la transformación radical de la sociedad, sino al mejoramiento de condiciones sociales que responden a necesidades contingentes. Entiéndase a estas necesidades como surgidas de los conflictos que se iban gestando cotidianamente, sin lograr atender a las causas estructurales de los mismos, ya que, como mostré con Laclau y Mouffe (1987), en este enfoque no existe una causa primera o central que preexista a la conformación discursiva de la cadena de equivalencias de las demandas sociales.

En este punto considero importante traer a colación elementos de la problematización del filósofo esloveno Slavoj Žižek sobre el análisis que realizan Laclau y Mouffe desde el marco del populismo. Lo anterior resulta pertinente dada la interpretación que propuse frente a la cercanía entre el pensamiento político de Martín-Barbero y estos dos últimos autores. En ese orden de ideas, en el análisis populista se da una matriz neutra de enfrentamientos contingentes con contenidos definidos discursivamente que, a diferencia de la lucha de clases del marxismo (no solo ortodoxo, sino del marxismo heterodoxo gramsciano), no tiene en cuenta la

posición social de los sujetos o de un grupo (Žižek, 2019). Esto hace que para el análisis populista no haya una raíz de los problemas denunciados en el sistema en el que se dan, sino en una anomalía dentro de él. Žižek contraponen lo dicho con el análisis marxista y freudiano en el que aquello patológico¹⁵ indica lo normal, es decir, aquello que hace parte integral de la estructura en la que se encuentra la patología. De esta forma, precisa el esloveno, en Marx las crisis económicas hacen parte de la normalidad del capitalismo, y en Freud los brotes histéricos dan cuenta de las contradicciones que permanecen ocultas y que permiten el funcionamiento normal del sujeto.

Žižek (2019) resalta la noción de crítica de la economía política como demostración de que la economía es en sí misma política. Por ende, la lucha política no es un reducto secundario de algo económico más elemental. Así, afirma que para Marx la lucha de clases significa la presencia de la política en la economía. De lo dicho se desprende que no pueda entenderse al capitalismo como una delimitación de una esfera social concreta, sino como un modo de producción. Entenderlo bajo el concepto de modo de producción, siguiendo a Žižek, implica ganar perspectiva para comprender la manera en que el capitalismo toma la forma de una matriz que estructura a la totalidad social. Esta concepción de totalidad es la que se pierde cuando es comprendida de forma abierta e indeterminada como lo hacen Laclau y Mouffe (1987) y Martín-Barbero (1991), reduciendo el capitalismo a un nodo más de lucha dentro de la cadena de equivalencia de demandas heterogéneas, y no como el terreno en el que se dan esas luchas de forma transversal (Žižek, 2011). Lo que quiero subrayar con el abordaje de Žižek sobre esta cuestión, es que para una lectura

¹⁵ Žižek (2019) define lo patológico en este texto como el comportamiento desviado de ciertos elementos que componen una estructura. Para el autor, la discusión en torno a lo patológico resulta de gran relevancia dado que expresa la diferencia entre un enfoque populista y uno marxista y freudiano. La cuestión radica en cómo se entiende lo desviado, si como un elemento externo a la estructura, como diría el enfoque populista, o como algo inherente a la estructura, según el enfoque freudo-marxista. De la comprensión de lo patológico como un elemento interno o externo dependerá la visión de la solución de los problemas que quieran atenderse. Es decir, pretendiendo expulsar lo patológico de la estructura si se entiende como algo que no pertenece a ella, o pretendiendo cambiar la estructura por otra distinta, si se entiende lo patológico como inherente a ella.

marxista de los problemas sociales, a diferencia de aquella del populismo, la lucha política y la económica están tan estrechamente imbricadas que no puede darse la una sin la otra. El modo de producción capitalista para este enfoque afecta al resto de las dinámicas sociales que se disputan en la lucha política. No es uno más en una sumatoria de elementos separados que luego se cohesionan contingentemente, como defiende el marco de análisis del populismo. Tampoco es el único elemento que determine la realidad social. Pero en tanto modo de producción, como dije antes, ejerce una sobredeterminación sobre los demás componentes de la estructura social, mientras es codeterminado por estos.

Es importante enfatizar que entender el modo de producción no como una esfera más, sino como el plano donde operan todas estas luchas, no remite necesariamente a la idea determinista de que al superar el capitalismo se desencadena inevitablemente la superación de las demás formas de opresión, sino que enmarca la condición material en la que ninguna forma de opresión puede superarse sin la abolición del trabajo enajenado y la eliminación de la contradicción capital-trabajo. Esto no significa tampoco que el capitalismo sea el germen de todo tipo de antagonismo existente, sino que da cuenta de la transversalidad del modo de producción en la constitución de subalternidad de los sujetos del bloque histórico.

La crítica esbozada anteriormente permite problematizar el alcance del análisis de Martín-Barbero. La propuesta del autor, estructurada desde el análisis del contexto latinoamericano, busca rescatar las luchas cotidianas de los sectores populares. No obstante, considero que carece de una perspectiva que logre dar cuenta simultáneamente de las discontinuidades latinoamericanas que condicionan las particularidades de los procesos de resistencia en la región, mientras vincula esas luchas a unas condiciones que van más allá de lo local. Un enfoque marxista de la cuestión, como expresé antes, permite relacionar tales particularidades con aspectos de la sobredeterminación ejercida por el capitalismo como modo de producción global. Con lo que propongo no desconozco que la forma en que opera el modo de producción y sus consecuencias adquieren rasgos particulares de acuerdo al

contexto en el que se desenvuelven. Por el contrario, posiciona la necesidad de que esas particularidades no limiten el alcance de las reivindicaciones políticas de las luchas que el colombo-español busca rescatar con su propuesta teórica.

Fredric Jameson y la totalidad

Dado lo que expuse anteriormente sobre la concepción de totalidad que identifiqué en la perspectiva de Martín-Barbero, considero relevante mostrar el contraste que encuentro entre el colombo-español y el pensamiento político de Fredric Jameson, ya que el norteamericano apuesta por la generación de una nueva conciencia de clase que logre dar cuenta de la posición de los sujetos individuales y colectivos en el plano del capitalismo financiero global. Sobre lo discutido aquí, Jameson (2015) se pregunta:

¿son los “nuevos movimientos sociales” las consecuencias y secuelas del capitalismo avanzado? ¿Son unidades nuevas generadas por el propio sistema en su interminable autodiferenciación y autorreproducción internas? ¿O son, de manera muy precisa, nuevos “agentes de la historia” que nacen como formas de oposición para resistir al sistema, al que obligan a ir en contra de la dirección de su propia lógica interna y hacer reformas nuevas y modificaciones internas? (pág. 95).

El autor sostiene que estos interrogantes son realmente una falsa oposición, dado que no se trata de una elección que califica de estéril, sino de la simultaneidad del compromiso político y del realismo sobre la capacidad de acción que se extrae de una perspectiva sistémica desengañada. Esto revela la posición de Jameson sobre el valor de las luchas locales cuando no se limitan a la inmediatez de un aquí y un ahora, en la cual se caería en una secuencia infinita de problemáticas particulares, sino que adquieren el carácter alegórico de una lucha general, coordinando el plano de lo local con la dimensión global, siendo esta segunda precisamente la totalidad social que da cuenta de la esfera económica — y política — del modo de producción.

Jameson responde a la acusación de exclusión de la pluralidad de subjetividades o matrices del enfoque marxista que critica Martín-Barbero, aunque al decirlo no estuviera haciendo referencia de forma directa al colombo-español. El autor estadounidense aclara que la comprensión del modo de producción como sistema total no implica el desconocimiento de «fuerzas contrarias y tendencias nuevas dentro de sí, fuerzas “residuales” y “emergentes”, que deben tratar de manejar o controlar» (Jameson, 2015, pág. 198). Esto ya lo entendía el mismo Gramsci (1999) en su teorización sobre la hegemonía que retoman Laclau y Mouffe y que readaptan para su apuesta política, y a la que también se refería el mismo Martín-Barbero (1991) al hablar de los medios de comunicación como agentes de mediación en el proceso de disputa hegemónica.

Por supuesto, esta postura de Jameson (2013) se relaciona con su marcado alejamiento de la tesis por excelencia del posmodernismo: aquella que declara el fin de la ideología, refiriéndose al marxismo, cuya implicación sería el fin de la utopía, es decir del socialismo o de «cualquier esfuerzo revolucionario por crear una sociedad radicalmente diferente, que los exradicales de ese periodo identificaban casi exclusivamente con Stalin y el comunismo soviético» (Jameson, 2013, pág. 48). Jameson (2012) califica como un relato ideológico al pensamiento que defiende que el marxismo constituye una perspectiva de un pasado superado, que no da cuenta de la actualidad, y que no hay por ende alternativa posible al capitalismo financiero global de la modernidad tardía.

El autor en la cita anterior se refiere al periodo que comprende la década de los cincuenta hasta la de los ochenta. Sin embargo, no olvida la excepción que marcó durante este periodo el auge de manifestaciones y movimientos políticos de la década de los sesenta, en la que emergieron impulsos utópicos a partir de «movimientos micropolíticos» de diverso tipo, entre los que menciona a los movimientos «vecinales, raciales, étnicos, de género y ecológicos» (Jameson, 2013, pág. 48). El autor considera que estas formas de organizaciones micropolíticas en ocasiones podían adquirir tintes anticapitalistas, estableciendo una relación entre las

luchas locales como alegorías de las problemáticas globales. Pero Jameson va más lejos e insinúa que podían encontrarse ya en esos impulsos utópicos los elementos espaciales que resultan centrales para su apuesta de mapas cognitivos.

El mapeo cognitivo al que se refiere el autor busca comprender las dinámicas de la sociedad actual para brindarle al sujeto individual y colectivo las herramientas para adquirir autoconciencia, en un sentido similar al que le da Lukács (2008) a este concepto. Así, la pretensión es entender nuestro lugar en las relaciones políticas, sociales, culturales y económicas del capitalismo avanzado para poder proponer una alternativa nueva y hasta ahora impensada, posibilitada a partir de una nueva conciencia de clases y de una praxis política de transformación de la totalidad. Para el autor los mapas cognitivos representan una posible alternativa ante lo que llama el *giro espacial* en el posmodernismo, el cual puede ser entendido como un sentimiento de pérdida al establecer el campo espacial como el único posible para nuestra experiencia del mundo. Este fenómeno se da gracias a lo que el norteamericano observa como una mutación del espacio urbano que no puede ser aún comprendida de forma satisfactoria (Jameson, 2002), dado que nuestro aparato perceptivo ha sido formado bajo los criterios del espacio moderno. Esa incompreensión del desplazamiento de la primacía de la temporalidad a la de la espacialidad trae consigo una sensación de desorientación para el sujeto que intenta situarse en el espacio posmoderno.

En ese sentido, el potencial transformador y anticapitalista que Jameson ve en las organizaciones micropolíticas se debe a que «la transformación de las relaciones sociales e instituciones políticas se proyecta en la visión del lugar y el paisaje, incluso el cuerpo humano» (Jameson, 2013, pág. 49). Así, sus impulsos utópicos no quedaban exentos de operar a partir de la lógica posmodernista de la primacía de lo espacial por sobre la organización temporal e histórica. El giro espacial observado en los movimientos micropolíticos no suponía un impedimento para mantener la conexión local-global que abre la puerta a aspiraciones utópicas, sino que incluso podría ser el elemento que la posibilitaba.

Mientras Martín-Barbero identifica en el rescate de las luchas cotidianas la reivindicación de una estética anarquista que reconciliara al arte con lo mejor de la sociedad, y que veía expresado en prácticas estéticas como la del graffiti, Fredric Jameson encuentra expresiones culturales que reflejan el impulso utópico que es posibilitado por la primacía espacial del posmodernismo. A esto Jameson (2015) lo denomina la estrategia homeopática, y lo ejemplifica con las obras de Hans Haacke, las cuales sirven de reflejo del espacio institucional del museo «en que se hallan técnicamente, como parte de su temática y contenido: arañas invisibles, cuya red contiene sus propios contenedores y le da la vuelta a la propiedad privada del espacio social como si fuera un guante» (pág. 193). Ese reflejo de lo institucional busca, según Jameson (2015), «socavar la imagen mediante la imagen misma y planear la implosión de la lógica del simulacro a fuerza de dosis cada vez más grandes de simulacros» (pág. 193).

Un ejemplo al que no hace referencia el autor, pero que podría ayudar a entender mejor la estrategia homeopática que él identifica en la obra de Haacke, es la instalación expuesta en el Museo de Arte Moderno de Nueva York (MoMA) en 1970 con el título de *MoMA Poll* (Encuesta del MoMA). La obra constaba de dos urnas donde las personas podían depositar su voto respondiendo *sí* o *no* a la pregunta sobre si el hecho de que el gobernador Rockefeller no hubiera denunciado la política en Indochina del presidente Nixon sería una razón para no votar por él en noviembre (Nash, 2017). Haacke hace esto como crítica institucional al Museo de Arte Moderno, el cual tiene como una de sus fundadoras a Abby Aldrich Rockefeller, madre del entonces gobernador de Nueva York, candidato a vicepresidente de Estados Unidos de la campaña de Richard Nixon y extesorero del MoMA, Nelson Rockefeller (Matallana, 2021).

La crítica institucional del artista conjuga la utilización del espacio del museo y el lenguaje del arte conceptual propio de ese lugar para evidenciar y denunciar la institucionalidad del museo mismo y su relación directa con sujetos muy poderosos cuyas decisiones influyen en la propia ciudad de Nueva York, en el país y en el

mundo. Con esto, es posible comprender de qué forma Jameson encuentra en las expresiones propias del posmodernismo – en las que se perciben las contradicciones del sistema – un factor posibilitador de la generación de una suerte de «autoconciencia del sistema» (Jameson, 2010, pág. 81). Esta autoconciencia resulta fundamental para alimentar el impulso utópico y transformar el estado de cosas del capitalismo global.

Queda claro que la preocupación de Jameson se decanta por el carácter planetario del capitalismo. También se entiende que su contexto de continuidad entre la modernidad europea y la norteamericana le permite reflexionar sobre ello sin detenerse demasiado en analizar las condiciones particulares que exige una reflexión situada en otras geografías. Incluso cuando se refiere a esos otros contextos, lo hace demostrando sospecha sobre lo determinante que puedan llegar a ser las dinámicas locales para que se pueda hablar de diferentes tipos de modernidades por sobre una modernidad capitalista mundial. Jameson (2004) se refiere a esto cuando dice que las modernidades «alternas» o «alternativas» (pág. 21) de las que se habla implican «que puede haber una modernidad para todos que sea diferente del modelo anglosajón convencional o hegemónico» (pág. 21). Así, el autor identifica en esta retórica un mecanismo ingenuo de eliminación de los elementos del modelo hegemónico que resultan molestos, como «la posición subordinada en que nos deja» (pág. 21). Quienes defienden la visión que el estadounidense aquí critica pretenden dar paso a la existencia de «nuestra modernidad de otro modo, razón por cual es posible la existencia de un tipo latinoamericano, un tipo indio, un tipo africano y así sucesivamente» (pág. 21). No obstante, Jameson sospecha del uso de las manifestaciones diversas de lo cultural para separarse del entramado global del capitalismo que coloniza y estandariza al mundo.

El autor estadounidense, cuando escribe lo anterior, se está refiriendo a apologetas de la modernidad como Anthony Giddens o Habermas, quienes pretenden salvar la modernidad capitalista que ha triunfado como la hegemónica en el planeta entero. No obstante, considero que su suspicacia sobre las proposiciones

de modernidades alternativas se puede extender a otros autores críticos de la modernidad, pero que continúan situándose dentro de las fronteras de lo moderno, como podría ser el caso de Bolívar Echeverría, e incluso de Martín-Barbero. Afirmo lo anterior porque Jameson está pensando en Estados Unidos y bajo la premisa de que esa modernidad capitalista es la que logró imponerse en el planeta entero. En ese orden de ideas, entiende a la modernidad en sí misma como fenómeno inseparable del sistema económico capitalista. En esta perspectiva, modernidad y capitalismo se fusionan en un cuerpo homogéneo y homogeneizador. Pese a ello, el autor distingue entre «visiones engañosas de diferencias culturales genuinas» y la concepción de que cada país tiene una «situación nacional única» que marca un camino «contingente» y «excepcional» al capitalismo (Jameson, 2004, pág. 182). Jameson no especifica en dónde radica el carácter engañoso de las visiones sobre las diferencias culturales que entiende como genuinas, pero las contrapone a aquellas resurgidas por la industria cultural posmoderna. Dicho esto, y dada su comprensión unificada entre modernidad y capitalismo, puede deducirse que el engaño para el autor se configura al confundir las particularidades culturales de una sociedad como rasgos que la sitúan en el margen externo al capitalismo global.

A pesar de esta salvedad, no solo los caminos de América Latina – en los que se sitúa el análisis de Martín-Barbero – son particulares para llegar a la modernidad capitalista, sino que esas diferencias culturales, que Jameson ve como genuinas, pero usadas engañosamente para proponer un tipo alternativo de modernidad, suponen momentos de conflictividad que marcan lo que el autor colombo-español denomina discontinuidades. Es en esas discontinuidades donde se pueden encontrar rastros de otras formas de modernidad que no pasan necesariamente por reconciliar las contradicciones impuestas por el capitalismo sin antagonizar con este modo de producción. En estas dinámicas discontinuas, como mencioné antes al hablar sobre la propuesta del colombo-español, coexisten resistencias y complicidades. Es por ello que para resistir al estado de cosas de forma satisfactoria, como he venido proponiendo, estimo fundamental hacer el vínculo entre las dinámicas locales de

disputa hegemónica de las que habla Martín-Barbero y el plano global atravesado por el capitalismo financiero multinacional en el que piensa Jameson. Esto supone la capacidad de pensar en lo local entretelado con las dinámicas de lo global, y viceversa.

Discusión

Con todo lo anterior, se pone de presente de qué manera Jesús Martín-Barbero es fundamental para comprender las formas *sui generis* de los productos culturales inmersos en lo masivo de la industria cultural. Estos productos se generan y son puestos a circular en medio de situaciones irresueltas de disputas políticas activas. Esas tensiones que toman vida corpórea en la cotidianidad de los sujetos reflejan la realidad local tremendamente compleja producto de los mestizajes de la variopinta composición social de regiones como América Latina. Así, aunque los sujetos colectivos, bajo el nombre de lo popular, estén imbuidos en un sistema que es mundial, su larga herencia de resistencia y complicidad con ese sistema no permite reducir sus reivindicaciones particulares a simples alegorías de lo global. Es necesario reconocer esas particularidades como exigencias a ser atendidas en los proyectos que se formulen para resolver las demandas de los sectores subalternos.

Así mismo, Jameson permite evidenciar que la constitución de subalternidad de la mayor porción de la humanidad no puede ser resuelta exitosamente, y con esto me refiero a que cesen de existir condiciones estructurales que los ubiquen en el plano de la subalternidad, si la perspectiva se cierra a un ángulo en el que solo son visibles las particularidades contextuales. Como insiste el autor estadounidense, es necesario entender las conexiones que existen entre estas luchas locales y el capitalismo como modo de producción que ha logrado hacerse con la hegemonía en todos los rincones del planeta. Sin poner atención a esta cuestión, y si las luchas locales no aspiran a un alcance global, se debilita el impulso utópico que defiende Jameson. Esto sucede por mantener articulaciones contingentes entre los distintos grupos oprimidos, las cuales pueden ser útiles para palear los síntomas. No

obstante, no logran atender a la enfermedad, conllevando a un ciclo infinito de combates contra nuevos síntomas que reforzarían la idea de imposibilidad de una alternativa real.

Así las cosas, se comprende la necesidad de potenciar la propuesta de cada autor al confrontarla con la del otro. Simultáneamente, se logra identificar que los énfasis demarcados en cada apuesta teórica están influenciados por las condiciones contextuales que trazan parcialmente la ruta de análisis tanto de Martín-Barbero como de Jameson. De este modo, mientras el primero muestra la existencia de cierta relatividad en la materialización de la modernidad a partir de la experiencia de los sujetos, el segundo insiste en la necesidad de sospechar de los productos de la industria cultural del tardocapitalismo. Su sospecha es motivada por el alcance del modo de producción de determinar la forma en que la cultura se produce y se consume. En esa determinación se refleja la lógica del sistema mismo, sin perder de vista los límites que en este proceso se hayan, los cuales dan cuenta de cómo la base también es determinada por la superestructura.

Referencias:

- Adorno, T., & Horkheimer, M. (1998). La industria cultural. Ilustración como engaño de masas. En T. Adorno, & M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración* (págs. 165-212). Valladolid: Trotta
- Gadea, W. (2011). Repensar la experiencia democrática desde Latinoamérica: la concepción de la democracia radical en la obra de Ernesto Laclau. *Revista Internacional de Filosofía*, 95-110.
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel* (Vol. V). Ciudad de México: Era.
- Jameson, F. (2002). *El giro cultural; escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*. Buenos Aires: Manantial.
- Jameson, F. (2004). *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. Buenos Aires: Gedisa.
- Jameson, F. (2010). *Reflexiones sobre la postmodernidad; una conversación de David Sánchez Usanos con Fredric Jameson*. (D. S. Usanos, Ed.) Madrid: Abada.
- Jameson, F. (2012). *Posmodernismo; la lógica cultural del capitalismo avanzado* (Vol. I). Buenos Aires: La marca editora.
- Jameson, F. (2013). *Posmodernismo; la lógica cultural del capitalismo avanzado* (Vol. II). Buenos Aires: La marca editora.

- Jameson, F. (2015). *Posmodernismo; la lógica cultural del capitalismo avanzado* (Vol. III). Bueno Aires: La marca editora.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1987). Hegemonía y radicalización de la democracia. En E. Laclau, & C. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista* (págs. 245-318). Madrid: Siglo XXI.
- Lukács, G. (2008). *Historia y conciencia de clase*. Santiago de Chile: Quimantú.
- Martín-Barbero, J. (1991). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México, D.F.: Editorial Gustavo Gili.
- Matallana, A. (Septiembre de 2021). Nelson Rockefeller en el arte latinoamericano; del mecenazgo a la política. *Artes & Humanidades*, XI(41), 1-13.
- Nash, C. (Marzo de 2017). Hans Haacke and data: Infusing the banality of fact with meaning. *Artlink*, 37, 58-63.
- Žižek, S. (2011). *En defensa de causas perdidas*. Madrid: Akal.
- Žižek, S. (2019). *Contra la tentación populista*. Buenos Aires: Ediciones Godot.