

ROSSANA REGUILLO*

FORMAS DEL SABER NARRATIVAS Y PODERES DIFERENCIALES EN EL PAISAJE NEOLIBERAL

Los desplazamientos [del capitalismo] contribuyen también al desmantelamiento de la crítica tornándola inoperativa, lo que ha causado la descalificación de las instancias dotadas de un contrapoder a los ojos de los mismos que esperaban de ellas defensa y protección

El nuevo espíritu del capitalismo
Boltanski y Chiapello

Asignar a sus miembros el rol de individuos es una marca de origen de la sociedad moderna. Esa asignación de roles, sin embargo, no fue un acontecimiento único: es una actividad reescenificada diariamente. La sociedad moderna existe por su incesante acción “individualizadora”, así como la acción de los individuos consiste en reformar y renegociar diariamente la red de lazos mutuos que llamamos “sociedad” [...] el significado de “individualización” sigue cambiando, tomando siempre nuevas formas –mientras el resultado acumulado de su historia pasada socava las reglas heredadas, establece nuevos preceptos de comportamiento y corre nuevos riesgos

Modernidad líquida
Zygmunt Bauman

En la escena pública contemporánea, compleja, multidimensional, contradictoria, *emergen* figuras y relatos que disputan en el espacio público el monopolio de la representación legítima de la realidad; periodistas, psicólogos mediáticos, religiosos convertidos en orientadores sociales,

* Profesora-investigadora, Departamento de Estudios Socioculturales, ITESO.

políticos devenidos profetas que ejercen como agoreros y al mismo tiempo como *chamanes* tanto del Apocalipsis como de la sanación (es decir, como proveedores de recetas para aplacar la incertidumbre).

La lucha por el poder de representación no es nueva. De las llamadas sociedades simples a las complejas, del mito al logos como dispositivos orientadores del sentido, de la creencia a la razón y viceversa, el poder de representación ha sido un *bien* en disputa nunca del todo monopolizado por las instituciones. El poder de representación configura imaginarios, conduce colectivos, compromete voluntades y produce imperativos en cuyo nombre se actúa.

Si hubiera que caracterizar lo que hoy significa ese poder de representación, sería necesario señalar algunas mutaciones importantes con respecto a etapas precedentes.

Considero que, en nuestras sociedades, el *neoliberalismo criollo* –como lo ha llamado Carlos Ossa (2001), para aludir precisamente a las particularidades que asume el proyecto neoliberal en América Latina– se instauró en el proceso de una secularización inconclusa, lo que significa que las fuentes de saber y prestigio, los lugares de enunciación legítima, los depósitos e inventarios de capital simbólico están culturalmente orientados por instituciones históricas que han operado tradicionalmente como espacios de poder-saber: la iglesia, el estado, las elites políticas e intelectuales.

Sin agotar la interpretación posible, esta secularización inconclusa es la que opera como territorio fértil para la expansión de la ideología neoliberal de la mano de unos medios de comunicación e industrias culturales endógenos que, salvo notables excepciones, no cuentan con los recursos para entrar al espacio de producción (de aspiración global) de representaciones ni son capaces –en las etapas tempranas del binomio globalización-neoliberalismo– de calibrar el tamaño de las transformaciones que se producirán con la *tecnologización* del espacio público. Debilidad económica y técnica aunadas a la falta de visión de futuro¹. Así, la importación de productos culturales (ampliamente documentada por los estudiosos de estos temas en la región), de las lógicas y formatos comunicativos en este emergente espacio público, no sólo introducen nuevas sintaxis, estéticas y valoraciones, sino que además reconfiguran, en las dimensiones locales, los escenarios de disputa por el poder de representación.

Si la hipótesis interpretativa que aquí planteo se sostiene, es posible entonces pensar que la ideología neoliberal y sus narrativas disciplinarias irrumpen en la dinámica sustentada en el precario equi-

¹ Desde luego, hay dos notables excepciones: Televisa en México y Globo en Brasil, que tempranamente configuran una estructura *flexible*, diversificada y de espíritu monopolizador.

librio de *la ciudad letrada*² pero insuficientemente secularizada, que para bien y para mal había venido sosteniendo el campo de saberes legítimos, lugares de poder y hablas autorizadas. En otras palabras, estas narrativas y la ideología que las sustenta desestabilizan el horizonte *normativo* en el que se habían producido los sentidos sociales del mundo y de la vida.

Este nuevo espacio de interpretación produce una tensión compleja: deja a los *lugares* tradicionales sin habla o los obliga a resguardarse en los saberes y lógicas *pre-globalización* cada vez más alejados del *sensorium* social que se ha fugado de los controles disciplinarios propios de la modernidad en su etapa de codificación. Por ejemplo, la escuela pierde su centralidad y legitimidad como *única* fuente autorizada de saber formal; se ve fuertemente desafiada por las industrias culturales y los medios de comunicación. Las iglesias enfrentan un proceso similar y, de manera particular, para la iglesia católica no resulta sencillo sostener el control sobre la feligresía a través de sus dogmas cuando estos fieles, devenidos *públicos*, se ven confrontados cotidianamente con otras visiones y versiones de la realidad que circulan en el *nuevo espacio interpretativo*. En tal sentido, la dificultad de la escuela para asumir los cambios en los modos de conocer, pensar y procesar lo real se hacen visibles a través del desconcierto frente a los medios como tecnologías del saber y a la satanización, por ejemplo, de la imagen o la cultura visual, en las que se percibe una fuerza enemiga al proyecto ilustrado de la modernidad.

El colectivo carece de chamanes y de intérpretes para las transformaciones aceleradas que acompañan al proyecto neoliberal: cambios en la cultura laboral, precarización estructural, nuevas formas de pobreza, exacerbación del individualismo y replanteamiento en la concepción del tiempo y el espacio. Sus videntes y agoreros (el sacerdote, el príncipe y el consejero) se muestran perplejos ante el poder avasallador del emergente *orden mundial* que arrinconas y descalifica sus saberes³.

El neoliberalismo instaura sus reglas de juego y sitúa tempranamente el papel de los oráculos locales: reacción en vez de acción. Y, de otro lado, obliga a la reconversión de los portadores del saber legítimo que, bien por estrategias de sobrevivencia o por convencimiento, se apropian de los valores centrales del nuevo proyecto: maximización del beneficio, deslocalización, celebración del desmantelamiento del Estado de

2 Ver al respecto Ángel Rama (1985) y Jean Franco (2003).

3 Por ejemplo, el intelectual de estado y el intelectual orgánico, acostumbrados a dejarse cortejar por el poder político. Las jerarquías eclesíásticas generalmente cómplices de los poderes de dominación locales y, en su extremo, los teólogos de la liberación cuyas utopías libertarias se ven rápidamente desbordadas por el *nuevo espíritu del capitalismo*.

Bienestar, individualismo, competitividad. En el caso mexicano, esto es particularmente visible durante el período conocido como el *salinato*, que de 1988 a 1994 desmonta los principales brazos públicos del estado y *limpia* el terreno para la entrada al Tratado de Libre Comercio. El entonces presidente, Carlos Salinas, cuenta con el apoyo de importantes intelectuales que reconvierten su discurso e inauguran una nueva fase en el campo de disputas por el poder público de representación⁴.

La producción de las representaciones nodales⁵ que se requieren para el primer impulso de la ideología que dé sustento al proyecto neoliberal no encuentra resistencia, o se topa con resistencias periféricas cuyo poder de enunciación y visibilidad es muy débil.

El vacío *oracular* que se genera en este proceso, aunado al sentimiento generalizado de orfandad y perplejidad que experimenta la sociedad, sacudida por la urgencia de posicionarse en la nueva geometría del adentro y el afuera propiciada por la globalización financiera, convierte el territorio de los imaginarios colectivos en un codiciado mercado para la producción y administración de las nuevas *doxas* que la ideología neoliberal requiere.

Rotos los equilibrios, en entredicho los lugares tradicionales de saber y especialmente frente al vacío interpretativo, se desata una nueva fase en la lucha por el poder de representación. De la racionalidad tecnocrática⁶ con su reingeniería social a la diversificación de las ofertas de certidumbre y salvación con su nebulosa esotérica emergen figuras, espacios, narrativas y retóricas que se disputan “los públicos” ávidos de representaciones orientadoras y sentidos teleológicos⁷.

Fiel a su propio proyecto, el neoliberalismo estimula la diversificación de los lugares de saber-poder y la *sana competencia* por los *fieles* devenidos consumidores de ideologías *fast, light, soft*. Dispuestas a consumir las prédicas y los agujeros de los nuevos heraldos, estas audiencias segmentadas terminan abrevando en las aguas del neoliberalismo.

4 El grupo Nexos, encabezado por Héctor Aguilar Camín, diversifica los lugares de difusión para la nueva *verdad*, al trasladar el debate de su revista a la naciente neotelevisión mexicana. Y el grupo Vuelta (hoy, Letras Libres), a la sazón ya liderado por Enrique Krauze, discípulo de Octavio Paz, se convierte en una exitosa empresa cultural.

5 Llamaré representaciones nodales a aquellas que vehiculizan sentidos políticos fundamentales para la sociabilidad: la democracia, derechos humanos, ciudadanía, violencia, conflicto, diferencia, apertura de mercados.

6 Uno de los primeros en reflexionar sobre estas cuestiones fue Jürgen Habermas, quien se anticipó a las implicaciones de lo que hoy significan ISO 2000, calidad total, administración por objetivos, enfoques sociotécnicos, etc. Ver Habermas (1993).

7 Si, como sostengo, es cierto que todo esto se produce en el contexto de una secularización inconclusa, es factible pensar que en América Latina grandes sectores de la población siguen operando de manera heterónoma, y que los espacios de autonomía que la modernidad inaugura son restringidos a un pequeño sector cosmopolita.

lismo y su razón instrumental como residuo insoluble de lo práctico, lo eficaz, lo presente.

EMERGENCIAS

El poder orientador de las narrativas –fragmentadas, desiguales y dispersas– que coexisten en este escenario de disputas por el poder de representación o, en otras palabras, por la capacidad de producir legitimidad (en torno a un proyecto, un modelo, un orden, una práctica), se monta sobre la tensión entre las ventajas y riesgos del orden neoliberal⁸. Se trata de *saberes* que producen sus propios programas de acción, lo que significa poder para construir subjetividad. La pregunta es, entonces, en qué espacios y bajo qué formas se anuncia la emergencia de subjetividades que se perfilan en el contexto de una globalización financiera y cultural, comandada, hasta el momento, por la racionalidad neoliberal.

Es importante enfatizar que *emergencia* no alude a una aparición espontánea, y por consiguiente ahistórica, sino a un proceso continuo de nuevas articulaciones para resemantizar viejas prácticas a través de nuevos referentes de sentido, o bien viejos imaginarios para dotar de sentido a nuevas prácticas. Encuentro que quien mejor formula la densidad de lo que implica la *articulación* así entendida es Grossberg (1992: 54), cuando la define del siguiente modo:

La construcción de un conjunto de relaciones a partir de otra; muchas veces supone desarticular unas relaciones con el fin de rearticular otras. La articulación es una lucha continua por resituar prácticas dentro de un campo de fuerzas cambiante, por redefinir las posibilidades de vida redefiniendo el campo de relaciones –el contexto– dentro del cual se localiza una práctica.

Bajo esta perspectiva, exploro a continuación tres ámbitos sociodiscursivos que entiendo como *formas del saber* contemporáneo, cuyos grados de poder desigual, estrategias diferenciales, lógicas de enunciación y dispositivos se inscriben desniveladamente en el campo de relaciones de fuerza en el paisaje neoliberal, como formas de enfrentar la gestión del riesgo y, por supuesto, en la disputa por la constitución o configuración de subjetividades. Se trata de un saber *académico*, un saber *mediático* y un saber *popular*.

PROFECÍAS AUTORITARIAS: AVANZAR REGRESANDO

Si se acepta como premisa conceptual que lo sistémico trata siempre de colonizar el mundo de la vida (Habermas, 1993), el modelo heurístico

⁸ Se trata no solamente de contestar a la pregunta sobre cómo obtener los máximos beneficios posibles, sino también de cómo protegerse.

que de ello puede extraerse es el de *un mundo de la vida*, recolonizado por la incertidumbre, el temor, el control y el *pensamiento único* travestido en múltiples ropajes, formas y retóricas pero sustentado en una misma lógica: la des-socialización, la fatalidad y la claudicación de las utopías libertarias en aras de la seguridad⁹.

Una de las principales características de este *pensamiento único* es su rechazo a cualquier forma de disenso con respecto a las verdades que erige. De talante autoritario, estas *verdades* suelen autoerigirse como proclamas universales a salvo de la crítica o de la prueba empírica. Adquieren el estatus de *profecías*, que al instalarse en el sentido común comportan fuertes dosis de disciplinamiento social, en tanto que, de maneras ambiguas, el territorio en el que operan no admite argumentación y la única forma de contestación crítica es la de levantar una *profecía* en sentido contrario.

En el verano de 1993, la revista *Foreign Affairs* publicaba un artículo que desató una intensa polémica. El texto en cuestión, "The clash of civilizations", del profesor de Harvard Samuel P. Huntington, se convertiría tres años más tarde en un libro igualmente polémico: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*.

A contravía de la atmósfera epocal en la que se celebraba el advenimiento de la cultura universal que traía aparejada la globalización, la tesis central de Huntington vaticinaba la agudización de los conflictos centrados en factores de tipo cultural en vez de aquellos económicos o ideológicos.

Inscrito en la línea de las *profecías contemporáneas* inaugurada por Francis Fukuyama (*El fin de la historia*), el libro del profesor de Harvard sufrió rápidamente el destino que suelen enfrentar los libros con tesis de alto impacto: todos los citan, pero muy pocos los leen. Así, el *choque de civilizaciones* se convirtió en una especie de estribillo o cita fácil para aludir principalmente al enfrentamiento entre *Occidente* y *Oriente*. Pero, tal como ocurrió con el libro de Fukuyama y la saga de los innumerables *finés de algo* que desató, los planteamientos más preocupantes del profesor Huntington fueron invisibilizados por las retóricas más efectistas que encontraban en la expresión *choque de civilizaciones* los ecos anticipados de los tambores de guerra.

Se debatió poco¹⁰ el concepto de civilización manejado por Huntington, y mucho menos los *cortes* o límites construidos por el autor para organizar su mapa de *civilizaciones*. Plagado de imprecisi-

9 Fue Bauman (2001a) quien trajo nuevamente la discusión en torno al viejo dilema entre seguridad y libertad.

10 En un texto reciente, Fernando Mires, con la agudeza y densidad que lo caracterizan, formula en unos cuantos párrafos una crítica sólida (y demoledora) a la noción de cultura manejada por Huntington y su errónea visión en torno a la pretendida *homogeneidad cultural* de Occidente (Mires, s/f).

siones y dotado de una bola de cristal, el vidente Huntington utiliza en aquel viejo libro un conjunto de datos y estadísticas para ponerlos a funcionar en un marco interpretativo anclado por dos operaciones peligrosas: la certeza de que la realidad es transparente y la ausencia de cualquier duda sobre la homogeneidad de lo que él entiende por *civilizaciones*; ambas operaciones, a su vez, se parapetan en la autoridad enunciativa (auto-asignada pero hetero-percibida) que otorga la mirada blanca, anglosajona y masculina de un intelectual de Harvard.

Pierre Bourdieu había advertido que el poder del discurso no está en el discurso (1999) y hace énfasis en el proceso mediante el cual un sujeto se apropia de las propiedades de una institución o de una posición de enunciación privilegiada y desde ese lugar de privilegio reviste su discurso de un efecto de autoridad no sospechoso.

El *efecto Huntington* se deja leer desde esta premisa: poner al servicio de una posición neoconservadora –por decir lo menos– los prestigios, históricamente producidos y culturalmente percibidos, anclados en una posición de enunciación que articula tres dimensiones clave: lo metropolitano-blanco, el lugar de enunciación y lo masculino.

Pero más allá de discutir las falacias o grados de verosimilitud en los planteamientos de este autor¹¹, lo que aquí llamaré *efecto Huntington* y las tres fuentes de prestigio que logro identificar en su enunciación permiten acercarse a un núcleo de problematizaciones en torno a las figuras del saber y el poder en el contexto del neoliberalismo.

El primer elemento de *prestigio*, el pensamiento metropolitano¹², permite colocar la pregunta en torno a la agudización de los desniveles –que los discursos celebratorios de la globalización ocultan– entre los focos de irradiación y circuitos de circulación que visibilizan los temas, tonos, validez y sus consecuentes efectos de poder-hacer-ver en el espacio público expandido¹³.

Las narrativas dominantes provienen de centros consagrados que logran, no sin resistencia, configurarse no sólo como *temas* sino como agendas que marcan, definen, nombran y dan orden al conjunto de representaciones-discusiones, imaginarios-prácticas que le otorgan al presente un sentido y una dirección. Asumir, de una manera no fa-

11 Que ahora la emprende contra los latinos y especialmente contra los mexicanos avecindados en EE.UU.; en su nueva *profecía*, en la que trata de *esclarecer el pasado*, propone que las fuentes nutricias de la identidad estadounidense provienen de los primeros colonos; su terapia es un canto celebratorio a la explosión de brotes patrioteros *post september eleven*, como la proliferación de la bandera como símbolo inequívoco del regreso de la Patria. Ver Huntington (2004).

12 Ampliamente estudiado por la crítica Nelly Richard. Ver, por ejemplo, su artículo “Saberes académicos y reflexión crítica en América Latina, mediación” (2002).

13 He venido utilizando esta formulación (espacio público expandido) para aludir a la esfera globalizada del espacio público, que coloca a escala planetaria un conjunto de representaciones nodales orientadoras. Ver Reguillo (2002).

talista, este asunto implica pensar cuál es el margen de maniobra del pensamiento crítico y cuáles sus posibilidades de acceder al espacio público con sus narrativas de contestación.

En América Latina, el pensamiento crítico se ve hoy fuertemente tensionado por dos grandes fuerzas: de un lado, la acumulación de *desniveles* en lo que toca a la dificultad de acceso a los espacios con posibilidades de *acción capilar*, como la llamaría Foucault; y de otro lado, la dificultad de remontar el arrinconamiento, e incluso descalificación, con los que este pensamiento es asediado por otras formas de *saber* instrumental, lo que repercute en el desfase con el que se *participa* de los ritmos de la conversación global. El pensamiento crítico trabaja y opera de maneras paralelas a las autopistas por donde circulan las *agendas prioritarias*¹⁴. Lo que quiero enfatizar es la enorme dificultad para acumular y distribuir saberes críticos y romper el circuito de acción-reacción.

Siguiendo el pensamiento de Michel De Certeau (1996), quien puso en clave analítica la diferencia entre estrategia y táctica como prácticas y lugares diferenciados en las relaciones de poder¹⁵, es necesario reconocer que a pesar de las grandes conquistas político-cognoscitivas en la trama de la llamada sociedad de la información, las posibilidades reales de contrarrestar o contestar las narrativas de imposición que emergen en el contexto del neoliberalismo son lamentablemente escasas.

En esta línea, y continuando con el analizador Huntington, cuando a principios de 2004 publicó en un artículo un pequeño adelanto de su nueva proclama a la identidad estadounidense y su visión en torno de lo latino-mexicano como amenaza al orden WASP, en México se desató una polémica liderada por *Letras Libres*, que dedicó su edición de abril para debatir y contra-argumentar a Huntington. El desnivel en los circuitos de circulación de este *debate* es evidente. El aparato editorial que respalda a Huntington (el grupo Paidós para la edición en castellano y el grupo Simon & Schuster para la edición en inglés), la serie de programas y entrevistas que han colocado en primer plano de visibilidad los argumentos del autor, fortalecen su lugar de enunciación, y además de garantizar un impacto (capilar) de mercado, operan como una eficiente maquinaria que produce visibilidad, credibilidad y lo más importante: *agenda*¹⁶ para el debate. Con esto quiero decir que

14 Un análisis meramente impresionista será suficiente para constatar que la *voz del experto* crítico es utilizada en el espacio público mediatizado como coartada justificatoria o nota de autoridad, pero que rara vez esta voz es protagonista en el *debate*.

15 Como sabemos, De Certeau (1996) señala que la *estrategia* es el juego del dominador, mientras que la *táctica* es el juego que juega el dominado en la cancha definida por el dominador.

16 Para comprender estos mecanismos me parece fundamental establecer la diferencia política entre tema y agenda. Todas las agendas se sustentan en temas, pero no todos los temas logran transformarse en agendas.

el poder en cascada que emana de los lugares de enunciación sostenidos por el poder intermediario y productivo de las industrias culturales debilita las posibilidades de colocar –en condiciones equitativas– los discursos, imaginarios, narrativas *alternas*. En una imagen, la *posición Huntington* instala el debate sabiendo de antemano que sus impugnadores tendrán escasas posibilidades de contrarrestar su discurso. Los intelectuales críticos, independientemente de su nacionalidad, son empujados al silencio y la inutilidad: por ejemplo, Sontag, Chomsky, Said (en su momento) y otros más son invalidados a priori y expulsados por una geopolítica neoliberal que los utiliza como *nota de pie de página*, ya que, en palabras de Boltanski y Chiapello, el nuevo espíritu del capitalismo “necesita la ayuda de sus enemigos, de aquellos a quienes indigna y se oponen a él, para encontrar los puntos de apoyo morales que le faltan e incorporar dispositivos de justicia” (2002: 71).

Voz en off, el contrapunto –necesario– que ejerce la crítica es la ratificación iterativa de la *nobleza democrática* del proyecto neoliberal, que en su magnanimidad *tolera* e incorpora disidencias. Pero lo que interesa aquí es la posibilidad de tocar el *sensorium* social que, a la manera benjaminiana, es configurado y al tiempo es configurador de representaciones capaces de elevarse a rango de *saberes* orientadores, legitimados, capilares.

En la profecía neoconservadora de Huntington, en tensión crispada con las lógicas de sostenimiento del neoliberalismo, los otros, los diferentes, los llegados “están sin duda evolucionando, ayudados por la difusión del protestantismo evangélico, [pero] es improbable que esa revolución [cultural] esté pronto terminada” opina Huntington, para añadir:

Mientras tanto, el elevado nivel de inmigración procedente de México sustenta y refuerza entre los mexicano-americanos los valores mexicanos que constituyen la fuente primaria de su *rezagado* progreso educativo y económico y de su asimilación a la sociedad estadounidense (2004: 295; énfasis propio)¹⁷.

Rezago y asimilación, atraso y progreso, el bien y el mal re-emergen en los horizontes del nuevo orden neoliberal, como categorías incómodas de una matriz civilizatoria que no logra romper con su vocación etnocéntrica para repartir *etiquetas* que regresan sobre los sistemas de clasificación que establecen la diferencia entre civilización y barbarie.

Si los autoritarismos temerosos y sus dispositivos de enunciación, tan en boga desde el quiebre que representan los acontecimientos terroristas de 2001, configuran un saber sustentado en un poder,

17 Al doctor Huntington le parece suficiente evidencia de este “rezago” el hecho de que en 1998, “José reemplazó a Michael como nombre más popular entre los niños recién nacidos tanto de California como de Texas” (2004: 296). Tal vez podríamos titular este apartado como *la importancia de llamarse Michael*.

se abre, a mi juicio, una interesante pregunta en torno a la relación compleja y contradictoria entre neoconservadurismo y neoliberalismo. Es decir, cómo se concilian ambos *regímenes* si el segundo apela al individuo, a la deslocalización de las identidades y la desregulación, mientras el primero lo hace, fuertemente, a la comunidad y la esencialización (territorial y simbólica) de las identidades. La paradoja, y los interrogantes que de ella se derivan, son que en el escenario abierto por el neoliberalismo en el contexto de la globalización coexisten fuerzas divergentes, pero igualmente poderosas.

LAS ATMÓSFERAS TERAPÉUTICAS Y OFERTAS DE SENTIDO

La crítica está tan ocupada denunciando, señalando los peligros del modelo neoliberal, haciendo visibles las asimetrías, que no llega a ocuparse de ofrecer alternativas. El espacio de la esperanza es centralmente administrado por algunos *chamanes* de la autoayuda, que desde las trincheras de la diversificada industria cultural ofertan un preciado bien escaso: *certidumbre*.

La producción de zonas de riesgo cero no es solamente tarea de los guardianes auto-designados de la seguridad¹⁸, sino también del conjunto de figuras mediadoras en la gestión de la incertidumbre, el temor, la infelicidad, que hoy cobran nueva vitalidad. Sanadores, magos, milagrosos, terapeutas holísticos en sus versiones contemporáneas (escritores de best sellers, periodistas, sacerdotes que conducen *talk shows*, neopolíticos con acceso a la contemplación mística de futuros promisorios, médicos, psicólogos, guardianes de la moral y una amplia variedad de figuras que ganan en visibilidad y poder) dan cuenta de la atmósfera de hiperinflación neo-religiosa¹⁹ que se respira en los vientos neoliberales.

En el larguísimo anunciado *advenimiento de la era de acuario* cobran fuerza las narrativas que renuncian a transformar el mundo y asumen como tarea dotarlo de nuevos sentidos. En consonancia con los planteamientos de Bauman (2001a: 17-23) en torno a la “insuficiencia biográfica del yo” en la época del neoliberalismo –que podemos traducir como la narrativa precarizada de la propia vida y, de manera especial, la sensación de ser culpable de las dificultades que se enfrentan (la propia pobreza, la imposibilidad del acceso al sistema educativo, el desempleo), lo que desplaza la responsabilidad de las instituciones,

18 Mr. Rumsfeld a nivel internacional y el almirante Poindexter, artífice de la nueva Homeland Security a través del “proyecto TIA” (Total Information Awareness), a nivel interno de EE.UU.

19 Carl Christian Bry ha denominado a esta proliferación de religiones encubiertas como “elefantiasis religiosa”. Citado en Linse (2002: 226).

depositando en los individuos (aislados y fragmentados) el peso de la crisis²⁰–, quisiera plantear la estrecha relación que encuentro entre este desplazamiento de la responsabilidad hacia los individuos y el crecimiento de las ofertas de sanación.

No es una casualidad que entre los mayores éxitos de venta editorial²¹ se cuenten los *decálogos para el buen vivir*, que van de las recetas para el éxito profesional a los consejos para volverse una persona deseable y querible, y configuran un variopinto inventario de manuales para dotar de un *nuevo* sentido a ese mundo que *ha perdido* su condición de transformable; se trata, entonces, de transformar la propia biografía.

Dice Bauman:

Apartar la culpa de las instituciones y ponerla en la inadecuación del yo ayuda o bien a desactivar la ira potencialmente perturbadora o bien a refundirla en las pasiones de la autocensura y el desprecio de uno mismo o incluso a recanalizarla hacia la violencia y la tortura contra el propio cuerpo (2001a: 16).

Faltaría añadir estos efectos: la salida *esotérica* que en el plano que aquí interesa se canaliza hacia la búsqueda de narrativas heterónoma, –es decir, teleológicas– capaces de ofrecer al individuo alternativas *a la carta* para hacer frente al reparto inequitativo del riesgo que acompaña el proyecto neoliberal.

En un sentido general, podríamos afirmar que el saber que se fortalece en este escenario de búsquedas y ofertas de certidumbre es, de un lado, *postproposicional*, es decir que se desmarca de las dimensiones analíticas y referenciales del lenguaje y se expresa a través de difusas alegorías como las que caracterizan la obra del exitoso Paulo Coelho²² o de Deepak Chopra, autor del vendidísimo *Cuerpos sin edad, mentes sin tiempo*, entre otros más de 25 triunfos de taquilla²³.

20 Desde otra perspectiva, García Canclini (2001) ha venido señalando con insistencia que una de las características de las formas que asume el poder hoy es la *deslocalización*, es decir, la imposibilidad práctica para ubicar de dónde provienen las decisiones, programas y propuestas que afectan la vida de las grandes mayorías.

21 En 2002, un estudio realizado por la Cámara Mexicana del Libro en colaboración con el Centro Regional para el Fomento del Libro en América Latina y El Caribe reveló que en México, en ese año, se publicaron 317 nuevos títulos de autoayuda, que produjeron, para el mismo período, 15 reediciones y 677 reimpressiones, alcanzando un total de 3.238.415 ejemplares publicados. Entre ellos, se destaca un texto de editorial Diana que debe ser sumamente interesante: ¡*Manual de la perfecta cabrona!*

22 Por ejemplo, “el guerrero es dueño del golpe y del perdón. Y sabe usar los dos con la misma habilidad”, dijo Coelho a sus discípulos en el *Manual del guerrero de la luz* (2000: 90).

23 El libro aquí referido, con más de 2 millones de copias vendidas según Ediciones B, ofrece de un modo “absolutamente útil y práctico” las “herramientas para modificar nuestra percepción sobre la edad, para conservar la vitalidad, la belleza y la creatividad. Y para

Al desmarcarse de la función referencial del lenguaje, la narrativa sanadora genera un amplio espacio de reconocimiento, en el que el individuo puede encontrar claves *nítidas* para identificarse con el *guerrero de la luz* de Coelho o *el señor de la luz* de Chopra. Junto a otro conjunto de sanadores contemporáneos, estos autores llenan, satisfacen, se adueñan de un importante mercado de audiencias que emerge del *vacío oracular* generado por el repliegue de las instituciones intermediarias entre la *episteme* neoliberal y la construcción de subjetividades.

El nudo de estos saberes se aprecia mejor invocando las palabras clave que articulan su éxito: *programming* y *deprogramming*. Programar para el éxito y desprogramar para romper con el conjunto de obstáculos –siempre de carácter individual– que impiden alcanzar la realización. *El camino de la abundancia*, como señala uno de los libros de Chopra (1997), es sólo cuestión de actitud y de cambiar comportamientos. Ahí, el sistema, las estructuras, las instituciones que administran la gestión neoliberal nada tienen que ver con las tragedias cotidianas. La experiencia constante de ser portador de una serie de atributos no convenientes al orden social dominante²⁴ se desplaza hacia la *inadecuación del yo*.

Lo que parece relevante aquí son los efectos disciplinarios de estas narrativas sanadoras, que asumen de entrada su desinterés o incapacidad para transformar el mundo. Si todo consiste en un exitoso *deprogramming*, el efecto es el de una des-socialización acelerada en la experiencia colectiva, una sociedad que suma fragmentaciones compuestas por islas de sentido formadas por devotos y creyentes, en las que se desdibuja la condición ciudadana. Es esta fragmentación la que dificulta encontrar abrevaderos para re-encantar un mundo desprovisto de utopías colectivas²⁵.

Lo sustantivo es que, ante la carencia de lugares de saber que puedan devenir en empoderamiento para construir condiciones de enunciabilidad de narrativas de contestación capaces de producir hegemonía al proponer alternativas viables al pacto social dominante, se fortalecen los sanadores y milagreros, que aceptan y usan a su favor el poderoso poder de un orden que no admite impugnaciones.

valorar al mismo tiempo la sabiduría acumulada a lo largo de la vida". Ver al respecto <www.edicionesb.com>.

24 Una de mis estudiantes de doctorado narra que uno de sus informantes, un joven de 24 años, *gordito* y de baja estatura, trabajador de maquiladoras, asume que su apariencia es la explicación para que lo despidan cada tres meses de estas fábricas en línea que practican el credo del trabajo flexible.

25 Los derechos humanos, la ecología, la ciudadanía y la democracia parecían narrativas lo suficientemente sólidas como para disputar hegemonía. Hoy, su poder de representación se ve eclipsado por la gran narrativa de la seguridad, tanto local como globalmente.

LAS AGENDAS BANALES

Afirmé antes que una de las formas de este saber terapéutico era *postproposicional*, por lo que quisiera ahora tocar otra lógica de expresión de estos saberes que, en las antípodas de lo anti-referencial, trabajan a favor de la implantación de *modelos* y ejemplificaciones sociales moralizantes, que se alimentan de la misma lógica: la insuficiencia biográfica.

Me refiero al espacio mediaticizado, plagado de moralizadores, travestidos en la figura del conductor mediático que explora y explota por negatividad los modelos de vida adecuados o inadecuados. Un ejemplo de esto son los *talk shows*²⁶, un género global que ha domesticado y pasteurizado el drama social y cuya importancia se vuelve relevante por el *agotamiento* del medio (la televisión), que para reinventarse ha acudido al drama cotidiano de *los vulnerables*, exaltando el lado sórdido de las pasiones humanas. Frente a la debilitada capacidad de gestión de la política, estas narrativas logran hacerse cargo de una importante franja de representación social.

Si las narrativas terapéuticas en su versión *sanadora* apelan a las alegorías difusas para interpelar al individuo insatisfecho, el relato moralizante apela a la *víctima* como categoría central; sin víctima, no hay relato posible. La víctima es el lugar de condensación para poner en clave interpretativa y *proposicional* el amor, el odio, la caridad, la envidia, la traición, pero siempre desde un supuesto de entrada invariable: *lo desviante, lo bajo, lo maligno, lo perverso*.

Como género global, que importa aquí en tanto configurador de saberes en el espacio-tiempo del neoliberalismo, esta tele-verdad con formatos estandarizados reconocibles en cualquier parte logra operar un aspecto clave de la globalización: posibilidades de anclaje local a través de su articulación con memorias e identidades localizadas.

Y me parece que aquí cobra sentido, otra vez, la hipótesis inicial de este ensayo, la de la secularización inconclusa. Resulta interesante que la iglesia católica decida dar la batalla en este campo del *sufrimiento extremo*. Monsiváis ha argumentado, refiriéndose al Show de Cristina:

Voluntaria e involuntariamente, *Cristina* representa las fisuras crecientes de la moral autoritaria mientras garantiza a sus anunciantes que las “audacias” presentadas ya forman parte del repertorio social. Así el eje del programa no son las situaciones extremas sino el reconocimiento de la nueva moral pública que, entre otras cosas, se impone sobre la vieja táctica de los silencios que son autorreproches. Y este derrumbe de inhibiciones cunde entre los hispanos de

26 O la tele-realidad (*talk shows, reality shows, info-shows*), como la denominan Gómez Rodríguez y Renero Quintar (2003).

Estados Unidos, de alguna manera vanguardia del comportamiento en el universo latinoamericano (Monsiváis, 2000: 242).

Compartiendo la idea en torno a la imposibilidad de entender el éxito de estas narrativas testimoniales al margen de las fisuras de la moral autoritaria (que alude al estatuto de visibilidad y de lo representable en el espacio público), considero que hay algunas cuestiones que escapan a esta lógica: el relato moralizante trabaja a favor del fortalecimiento de una moral única a través del caso extremo y la exaltación de un orden social que, aunque en declive y titubeante, alardea de certezas: *¡Dios te bendiga, chiquita!*, le dice sentidamente la conductora a la adolescente que ha decidido, mediante la terapia televisiva a lo largo del programa, no abortar el producto de una violación. *¡Dios te va a premiar y a recompensar!*, aplausos y corte a comerciales.

Es cierto que estos géneros, quizás de manera involuntaria, logran darle cuerpo a temas que van erosionando las certezas y la comodidad de los poderes (la iglesia, principalmente, y sus grupos civiles aliados), pero considero que más allá de ello, las mutaciones que ha venido sufriendo el *talk show* hablan de una *nueva* relación entre individuo y sociedad, cuyo eje vertebrador es la atmósfera cultural que atravesamos.

El *talk show* Father Albert es paradigmático. El padre Alberto (Alberto Cutie) es un sacerdote de 31 años, guapo, de origen cubano, con un inglés sin acento y un español híbrido (al estilo del que ha detectado García Canclini en los conductores de MTV). Fue seleccionado entre 500 candidatos para conducir un *talk show* en Telemundo, la segunda cadena hispana con más audiencia en EE.UU. Locutor de una estación de rock and roll cuando adolescente, el padre Alberto ha convertido su programa en un éxito de rating²⁷ al abordar en su espacio televisivo temas como el adulterio, las madres solteras, los travestidos, las profesoras que hacen el amor con sus jóvenes alumnos y las parejas que intercambian a su compañero/a para probar nuevas experiencias. “No hay temas prohibidos en mi programa; discutimos de todo, sin desnudar a las personas de su dignidad. Aquellos que ofenden a las personas para aumentar sus niveles (de audiencia) no merecen estar en la televisión”, señala enfáticamente este sacerdote/conductor (*El Mundo*, 2000). Pese a todo y, de manera especial, a la renuncia explícita al sermón religioso, los programas del padre Alberto están montados sobre la exhibición del *modelo de vida malo*, y no logran escapar a la atmósfera terapéutica que impregna el debate entre lo permitido, lo legítimo, lo deseable, lo transgresor y lo prohibido.

27 En el año 2000, 361 mil hogares sintonizaban Father Albert, lo que colocaba al programa en segundo lugar en el gusto de las audiencias, en lo que a *talk shows* se refiere. La reina indiscutible del género sigue siendo Cristina Saralegui.

Al igual que con el fortalecimiento del neoconservadurismo, las narrativas terapéuticas en dos de sus versiones aquí discutidas señalan la imposibilidad de entender la configuración de saberes en el neoliberalismo de una manera unívoca y homogénea. Poniendo a funcionar, en otro registro, el poderoso concepto propuesto por Mary Louis Pratt (1997: 27) para analizar las relaciones de dominación, complicidad y complementariedad entre dos culturas con grados de poder desnivelados –la “zona de contacto”–, se hace posible comprender aquellas interfases y los espacios intersticiales en que los saberes colaboran, chocan, se alimentan de las contradicciones.

SABERES POPULARES: LA GESTIÓN DE LA CREENCIA

En el contexto de lo que he denominado hiperinflación religiosa, cobran cuerpo y forma cultos revitalizados por la experiencia de indefensión ante el quiebre del pacto social que abandona a los sujetos a sus propias fuerzas para enfrentar el mundo desde lo que González de la Rocha²⁸ (2004: 25), en México, ha llamado las “desventajas acumuladas”, para referirse a la imbricación entre viejas y nuevas formas de pobreza. De manera particular, evidencias empíricas de estas desventajas acumuladas son los migrantes, categoría bajo sospecha permanente y sujetos de extrema vulnerabilidad.

Entre otra de sus características, la frontera México-EE.UU. es una de las más activas del mundo, con alrededor de 310 millones de cruces (documentados) por año. Pero las estadísticas no contemplan el dramático tránsito de mexicanos que de manera *ilegal* encuentran no sólo la hostilidad de los operativos fronterizos, la brutalidad de los terratenientes norteamericanos que han convertido en *deporte extremo* la caza de migrantes, sino además, y con mucha frecuencia, la muerte, ahogados en las corrientes turbulentas del Río Bravo o por insolación, frío, hambre o asfixia encerrados en los camiones de *polleros* sin escrúpulos²⁹.

Estos territorios abren otra vía de análisis a las relaciones entre poder y saber, en tanto visibilizan otras formas y lugares desde los cuales gestionar los desafíos de una sociedad cada vez más excluyente. Me refiero a *la creencia*, que entiendo como un saber pre-reflexivo pero igualmente orientador. Cuando se carece de las claves para descifrar la flexibilización laboral, la calidad total, el abandono del campo en pos de políticas de estado que favorecen otras áreas prioritarias para la competencia neoliberal; cuando la autoayuda no empata con sub-

28 Una breve referencia a esta compleja discusión aparece en González de la Rocha (2004).

29 Entre octubre de 2003 y septiembre de 2004, el número de migrantes muertos en la frontera México-EE.UU. sumaba 339, y la pérdida de vidas a lo largo de toda la frontera sigue creciendo. Ver al respecto Santini (2004).

jetividades ancladas en matrices culturales *tradicionales*; cuando los terapeutas mediáticos representan un repertorio anecdótico para el entretenimiento, y a pesar de todo ello se requiere de la intermediación de un saber *práctico y eficaz*, se apela a las figuras supraterrrenales.

En la competencia histórica entre santos populares y santos debidamente registrados con *copyright* y todo, pocos casos hay tan interesantes como la designación en el ámbito del catolicismo del santo patrono de los migrantes. Disputa simbólica que desborda el territorio de las instituciones y se inscribe en los complejos territorios de la cultura popular.

Mientras que San Toribio, mártir de la Cristiada mexicana³⁰, se levanta como patrono *legítimo* de aquellos que deben abandonar su tierra de origen y lanzarse a la búsqueda de una cierta viabilidad para el futuro, Juan Soldado, personaje complejo, soldado raso del Ejército Mexicano y acusado, se dice que injustamente, de violación, se ve erigido por el fervor popular como santo y milagrero de los que llevados por las circunstancias deben cruzar *a la mala*, es decir, sin papeles³¹. El primero tiene su iglesia en los altos de Jalisco, zona del occidente de México afamada por su proclividad a expulsar trabajadores; el segundo tiene un santuario improvisado en el panteón municipal de Tijuana, en la mismísima frontera con EE.UU.

A uno se le pide el favor y el milagro de encontrar futuro en la comunidad de destino; pero al otro, al santo sin papeles, se le pide el único milagro de cruzar sin que *la migra lo apañe a uno*.

Devoción religiosa en ambos casos, pero mediadores muy diferenciados: uno es legal y puede *legalmente* proveer la intermediación para el futuro; a Toribio Romo González se le pide el éxito en la llegada y el comienzo de un futuro lejos de las privaciones de una tierra demasiado ingrata que no da para comer; pero a Juan Castillo Morales, *uno de los nuestros*, víctima también de la injusticia, se le piden los favores *bravos*, aquellos que no espantan al santo sin papeles: el don de la invisibilidad para escapar a los *sherifes* de la *border patrol*, principalmente;

30 En el centro-occidente de México, expandiéndose hacia el norte y el sur y gozando de la simpatía de un amplio sector de la sociedad mexicana, nació el movimiento *cristero*, que enfrentó a tropas federales con un ejército popular durante tres años (1927-1929). La denominada Guerra Cristera toma su nombre del grito de batalla de los rebeldes ¡Viva Cristo Rey!, que fue, a su vez, una forma de respuesta a la destrucción del monumento a Cristo Rey en lo alto del cerro del Cubilete, en Guanajuato, atentado dinamitero atribuido a las fuerzas callistas. Fusilamientos, ahorcados, traiciones, excesos de un bando y de otro, la Guerra Cristera, un gran silencio en la historia contemporánea de la nación mexicana, hizo visible, al tiempo que lo instauró, el conflicto básico entre la iglesia católica y el estado.

31 Este apartado proviene de mi etnografía con grupos de migrantes *ilegales* jóvenes, que forma parte de mi investigación sobre migración, ciudadanía y jóvenes, en curso.

pero también se le piden novias para el camino, agua y comida suficientes para no morir deshidratado en los desiertos fronterizos.

Bien sea por motivos económicos, políticos, étnicos o religiosos, el desplazamiento e incesante flujo de *inviabiles*, y con mucha frecuencia *indeseables*, configura una de las experiencias fuertes en el contexto del neoliberalismo. El tránsito forzado hacia nuevos espacios ha generado abundantes reflexiones, novelas, poesías, música y, por supuesto, una imagería religiosa muy importante. Pocas experiencias hay tan solitarias y angustiosas como la de la migración, y en el análisis de exvotos y retablos (ofrendas de distinto tipo, imágenes y relicarios que se colocan ante los agentes de la intermediación) es posible captar que el miedo al desarraigo es uno de los temores instalados y crecientes en esta sociedad que se fortalece a costa de la expulsión y exclusión de numerosos sectores sociales.

El *glamour* del nómada derridiano se aleja de la realidad que experimentan cotidianamente hombres y mujeres que deben hacer del desarraigo una condición de vida, y que en esa condición encuentran pocas ayudas terrenales y espirituales para confortar el desamparo y la ansiedad frente a un futuro incierto. No es entonces extraño que, vinculados a la migración, aparezcan, se reconfiguren, se expandan cultos y devociones capaces de ofrecer un trocito de esperanza a quienes se han visto obligados a dejar atrás algunas certezas, por precarias y mínimas que fueran, para lanzarse en pos de algo inasible.

La persecución itinerante de futuros sólo es posible cuando se cuenta, por un lado, con *ayudantes* supraterráneos capaces de mediaciones legales, y por otro, milagreros astutos e ingeniosos, listos para irrumpir en el espacio cuadrículado de las instituciones globales. Estimo que, y así lo corroboré en el discurso de mis informantes, *estas prácticas no se articulan a la ganancia de voz* y legitimidad, sino a la posibilidad de acceder a un panorama de futuro. La *invocación* es un programa narrativo silenciado pero no silencioso, que organiza las gramáticas de la vida en una experiencia social precaria.

FRAGMENTACIONES

Al final de este trayecto compruebo la enorme dificultad que existe para aislar un campo de saberes como propio o particular del neoliberalismo imperante. He tratado de argumentar la centralidad de tres ámbitos que coexisten de maneras diferenciales en el espacio globalizado del neoliberalismo, sin que ninguno pueda acallar al otro, aunque algunos tengan mayor poder para instaurar agenda.

La representación *autoritaria* del mundo es, sin duda, un discurso fuerte que gana en legitimidad y se expande como una (la única, para algunos) forma de gestionar los conflictos derivados del orden neolibe-

ral; moviliza saberes contradictorios que, apelando al endurecimiento y a la clausura, incluso al retorno esencializado de las identidades nacionales, no logra empatar con las políticas de *desregulación*.

La representación terapéutica del mundo y sus narrativas de sanación ocupan una franja cada vez mayor como saber intermediario entre los individuos y el malestar difuso ante un orden social y político que se caracteriza por su *anonimato*³² y pretendida inevitabilidad. Así se constituye un espacio con amplias opciones para la *gestión del yo*.

La representación mágica del mundo *retorna* como una complicada mezcla de memoria y de imaginaciones³³, como una forma de *saber* capaz de gestionar la sobrevivencia en un contexto creciente de precarización y exclusión para grandes sectores de la sociedad.

Gestión del conflicto, gestión del yo, gestión de la sobrevivencia son formas –no las únicas– que indican los modos en que, desde lugares diferenciados, se enfrenta la gestión del riesgo en el orden neoliberal.

Si como dice el diccionario de Moliner (2000: 348), *saber* es “ser docto en una materia, tener habilidad, tener eficacia para un fin o tener noticias”, puede aventurarse como hipótesis interpretativa que el enorme poder de la *narrativa* neoliberal estriba en su capacidad *desreguladora* de los saberes sociales, al difuminar los lugares de la experiencia y favorecer, según la circunstancia, la mayor o menor visibilidad de ciertos valores, prácticas, hablas y proyectos. Su saber-poder disciplinario estriba en su habilidad para administrar y clausurar los saberes que configuran lo sistémico y lo cotidiano, en cuya interfase se produce el sentido y la acción sobre el mundo.

En una época tan propensa al colapso, conviene tener en cuenta que uno de los desafíos para el pensamiento crítico es el de “encontrar los contactos y continuidades ocultos, los restos aislados y la discontinuidad de los relatos sociales que atestiguan una historia de luchas e interrupciones” y la forma en que estas luchas van constituyendo “nuevos sujetos sociales” (Franco, 2004: 25). Quizás es la pregunta por los sujetos sociales que emergen en el contexto del neoliberalismo, en la tensión saber-poder, la que orienta –subrepticamente– estas reflexiones. El panorama no es alentador: autoritarismo, insatisfacción difusa, victimización y redundancia no configuran subjetividades con potencia para rearticular el tejido social que se requiere para *negociar* con el neoliberalismo depredador.

Una cosa parece clara en este complejo horizonte: la disputa instalada pasa centralmente por el fortalecimiento del poder de repre-

32 García Canclini (2001) señala que una de las características de los poderes contemporáneos es su anonimato, su incorporeidad.

33 En el sentido de Appadurai (2001), como proceso creativo y capaz de transformación. Ver al respecto su obra *La modernidad desbordada*.

sentación (condiciones de enunciabilidad), que en las luchas por la instauración *del proyecto* implica potenciar la capacidad *capilar* de un pensamiento crítico capaz de hacerse cargo del complejo entramado de los sentidos en juego y de la pelea por la constitución de nuevos sujetos sociales y sus *nuevos* oráculos.

BIBLIOGRAFÍA

- Appadurai, Arjun 2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización* (Montevideo: Trilce).
- Bauman, Zygmunt 2001a *Community. Seeking safety in an insecure world* (Oxford: Polity Press).
- Bauman, Zygmunt 2001b *La sociedad individualizada* (Madrid: Cátedra).
- Bauman, Zygmunt 2003 *Modernidad líquida* (México DF: FCE).
- Boltanski, Luc y Chiapello, Eve 2002 *El nuevo espíritu del capitalismo* (Madrid: Akal).
- Bourdieu, Pierre 1999 *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos* (Madrid: Akal).
- Chopra, Deepak 1997 *El camino de la abundancia* (San Francisco: New World Library/Amber-Allen).
- Coelho, Paulo 2000 *Manual del guerrero de la luz* (Barcelona: Planeta).
- De Certeau, Michel 1996 *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer* (México DF: UIA/TESO).
- El Mundo* 2000 "El programa de un sacerdote cubano fascina al público de EEUU". En <www.elmundo.es/papel/hemeroteca/2000/06/19/television>.
- Franco, Jean 2003 *Decadencia y caída de la ciudad letrada. La literatura latinoamericana durante la guerra fría* (Barcelona: Debate).
- Franco, Jean 2004 *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México* (México DF: FCE/CM).
- García Canclini, Néstor 2001 *La globalización imaginada* (México DF: Paidós).
- Gómez Rodríguez, Gabriela y Renero Quintar, María Martha (coords.) 2003 *TV global y espectáculos locales* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara).
- González de la Rocha, Mercedes 2004 "From the marginality of the 1960's to the 'new poverty' of today" en *Latin American Research Review* (Austin: University of Texas Press) Vol. 39, N° 1, febrero.
- Grossberg, Lawrence 1992 *We gotta get out of this place: popular conservatism and postmodern culture* (Londres: Routledge).
- Habermas, J. 1993 *Ciencia y técnica como ideología* (México DF: Rei).

- Huntington, Samuel P. 2004 *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad estadounidense* (México DF: Paidós).
- Linse, Ulrich 2002 *Videntes y milagros. La búsqueda de la salvación en la era de la industrialización* (Madrid: Siglo XXI).
- Mires, Fernando s/f “Los diez peligros de la democracia en América Latina”. En <www.nuevasoc.org.ve/upload/anexos/foro_450.pdf>.
- Moliner, María 2000 *Diccionario de uso del español. Edición abreviada* (Madrid: Gredos).
- Monsiváis, Carlos 2000 *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina* (Barcelona: Anagrama).
- Ossa, Carlos 2001 “La profecía vulgar” en Mato, Daniel (comp.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2* (Caracas: IESALC/CLACSO).
- Pratt, Mary Louise 1997 *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes).
- Rama, Ángel 1985 *La ciudad letrada* (Montevideo: Fundación Ángel Rama).
- Reguillo, Rossana 2002 “El otro antropológico. Poder y representación en una contemporaneidad sobresaltada” en *Anàlisi. Quaderns de comunicació i cultura* (Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona) N° 29.
- Richard, Nelly 2002 “Saberes académicos y reflexión crítica en América Latina, mediación” en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/CES/UCV).
- Santini, Horacio 2004 “La frontera blindada” en *Público* (Guadalajara: Grupo Milenio).