

# Ensanchando territorios comunicación/cultura/educación

---

*Jesús Martín Barbero\**

El título de esta ponencia se lo debo a Jorge Huergo quien, en un reciente libro<sup>1</sup>, se ha puesto en la tarea de ensanchar el territorio ubicando el campo de la comunicación-educación en la historia de las tradiciones pedagógicas latinoamericanas, tanto de las culturales y sus peculiares modelos de escolarización, como de las inscritas en las arquitecturas escolares con sus dispositivos de proxemia y de escenificación del poder, de disciplina y autoridad.

Ensanchando esos territorios quiero relieves dos que me parecen estratégicos hoy : el de los des-órdenes que atraviesa el saber y el de la reconfiguración de la política por la ciudadanía. Si uso la categoría foucaultiana de *saber* en lugar de la de conocimiento es porque ella me permite moverme de una manera mucho menos pretenciosa y más libre en la gama que va desde la información en sus múltiples modalidades hasta el conocimiento científico. Expongo en primer lugar tres desórdenes en el saber, tres fuentes de desordenamiento de los mapas del saber, que están afectando tanto a la estructura de la escuela como a la identidad de los intelectuales. Manuel Castell nos ubica de lleno en ese des-orden cuando afirma que el saber se halla hoy más estrechamente ligado que nunca a la producción, pues no se trata sólo de su convertirse en el insumo más costoso sino de ponernos ante *nuevo modo de producir* que proviene de su asociación a un *nuevo modo de comunicar* haciendo del conocimiento una fuerza productiva directa. Lo que ha cambiado “no es el tipo de actividades en que participa la humanidad sino su

---

\* Publicado en C.E.Valderrama(Edit.), *Comunicación-Educación: coordenadas, abordajes, travesías*, Diuc/Siglo del Hombre, Bogotá, 2000

capacidad tecnológica de utilizar como fuerza productiva lo que distingue a nuestra especie como rareza biológica: esto es, su capacidad de procesar símbolos”<sup>2</sup>. Una de las más polémicas expresiones de esto es la reconfiguración que, según buena parte de la sociología del “Norte”, atraviesa la figura del intelectual en su aproximación a la del experto a través del surgimiento del *analista simbólico*. Que puede ser tanto un diseñador industrial como un filósofo, pues es aquel que trabaja en el procesamiento de símbolos que son o pueden ser asumidos socialmente como fuerza productiva. Las contradicciones que esto genera han sido poco analizadas entre nosotros, y uno de esos pocos, J.Joaquin Brunner, resume así la cuestión: “Los profesionales a quienes tradicionalmente hemos llamado investigadores sociales forman parte –por lo menos un sector de ellos- de la emergente categoría de los analistas simbólicos. Su antiguo rol, la producción de conocimientos para ser usados por terceros, esta cambiando rápidamente. La investigación como tal -vale decir, como operación metódica destinada a descubrir conocimientos y ponerlos en circulación para que otros agentes los empleen y apliquen en las decisiones- pasa a integrarse como un componente más dentro de una noción de servicio que, sin embargo, la desborda por todos lados. En efecto hoy se espera, y el mercado demanda, investigadores en disposición de producir, usar y aplicar conocimientos para la identificación, resolución y arbitraje de problemas (..) ¿Es posible que la investigación social, entendida como actividad de analistas simbólicos en un mercado de servicios, retenga la dosis de capacidad crítica que su tradición reclama como uno de sus mayores logros?. Parece haber llegado el momento en que el conocimiento deja de ser el dominio exclusivo de los intelectuales y sus herederos más especializados –investigadores y tecnócratas- para convertirse en un medio común a través del cual las sociedades se organizan y cambian”<sup>3</sup>.

A partir de esa reubicación tanto social como económica del saber, voy a dibujar tres ámbitos de desorden, de turbulencia y descentramientos. El primero es el que proviene de la reflexión de los sociólogos-filósofos, que inauguraran Max Weber y G. Simmel y que ahora encarnan un A. Giddens, U.Beck o Z.Bauman. Ellos están planteando que la modernidad ha llegado a un punto en el cual su propia figura de razón, su propia lógica de conocimiento, que es la lógica de la especialización y el saber experto, se ha tornado fuente estructural de riesgo para la sociedad. En su texto *Modernidad y*

*ambivalencia*<sup>4</sup>, Z. Bauman nos des-cubre el lazo que anuda el occidental proyecto metafísico de *pensar el ser* al proyecto de la razón moderna: *pensar el orden*. Pues en ambos proyectos de saber, el *ser* y el del *orden*, dejan ser objeto del pensar para convertirse en el *lugar desde* el que se piensa. El orden se constituye en la categoría fundante de la modernidad como lo fue el ser para la metafísica. Avocandonos a repensar las tradiciones categoriales desde las que pensamos, Bauman ve en el *orden* el lugar desde el que opera la razón moderna: la operación fundante del clasificar, esto es del *separar* que resulta del referir cada objeto a una sólo categoría. A través del clasificar el lenguaje nos propone un mundo liberado de la ambigüedad y la arbitrariedad a que nos somete la contingencia, nos arranca al malestar, a la *inseguridad* que conlleva la ambivalencia: lo contrario del orden moderno no sería otro orden sino el caos. Pero resulta que la discontinuidad en que se basa el clasificar, esto es la discreción y transparencia del mundo, se ven hoy contradichas y opacadas por un movimiento que es a la vez de autopropulsión y autodestrucción: al pretender reducir la ambivalencia a un problema de *ingeniería*, de descubrimiento y aplicación de la *tecnología* adecuada, el saber multiplica los riesgos, los fomenta. U. Beck ve justamente en ese movimiento el paso del *peligro* que entrañaba la sociedad industrial a la entrada en otro tipo distinto de sociedad, *la del riesgo*<sup>5</sup>.

El primer, y más hondo desordenamiento, vendría entonces del saber especializado, pues es de su misma lógica de la que resultan los mayores riesgos que atraviesa no solo la sociedad de Occidente sino la del planeta. Hasta ahora los peligros que entrañaba el desarrollo industrial eran pensados como mero efecto colateral de una industrialización que se pensaba a sí misma sin la menor duda como *progreso*. Lo que Beck busca pensar son las estructuras radicales de riesgo que encarna una sociedad cuyo desarrollo amenaza desde la ecología, hasta la diversidad genética y la posibilidad misma de supervivencia del planeta entero. El círculo no puede ser más "vicioso": mientras la tendencia de nuestra sociedad es a pensar que a más riesgo mayor necesidad de saber experto, lo que estamos viviendo es lo contrario: a mayor crecimiento de saber experto más y mayores riesgos. Así el genetista que decidió experimentar con genes humanos no pidió permiso a nadie pues pensó: yo soy el experto, el que más sabe de esto, no tengo que dar cuenta a nadie. Pero el problema no es solamente ético, ya que

cuando comenzamos a manipular los genes humanos no podemos olvidar lo que constituyó el proyecto nazi, y menos aun en tiempos en que el miedo se expande, los fundamentalismos crecen, y la extrema derecha se convierte en el segundo partido más votado en Suiza!

De ese *riesgo* la sociedad no se puede liberar más que pensándose a si misma como problema. U.Beck y A.Giddens llaman *reflexividad*<sup>6</sup> a la capacidad de la propia modernidad de cuestionarse y asumir que algunos de los objetivos más importantes de su proyecto emancipador estan siendo pervertidos radicalmente. Y es ese saber *reflexivo* el que le permite a Castells pensar la *globalización* a la vez como un inmenso movimiento de *conexión* de todo lo que *vale* para la razón experta, intrumental -individuos, grupos, instituciones, países- y como un enorme movimiento de *desconexión* de todo lo que no vale para esa razón, ya sean individuos, instituciones, países, y hasta continentes enteros. Pues la modernidad-mundo nos avoca por primera a la realidad de un capitalismo mundial, de un capital que se da a si mismo el mundo como horizonte de su *realización*, de su realizarse en tiempo real.

Un segundo descentramiento tiene que ver con el hecho de que las nuevas tecnologías, las tecnologías informáticas, ya no son máquinas, no corresponden al modelo de la *producción* y la *sociedad industrial*, pues la materia prima del computador no es petróleo ni carbón, ni sus productos son objetos físicos, sillas, zapatos o neveras, y la dimensión propiamente humana de la producción ya no es la fuerza de trabajo. Lo que en las tecnologías informáticas trabaja es *una aleación de cerebro e información*: el computador tiene como materia prima logaritmos y como producto símbolos y textos. Hay un cambio radical entre la relación cuerpo-máquina del obrero en las grandes fábricas textiles de la Inglaterra del siglo XIX, e incluso del obrero en las fábricas Ford de los años cuarenta y cincuenta, con la relación que instaura la computación, una relación que ya no es *exterior* -aquí termina la máquina y empieza el cuerpo- sino una hibridación: una mixtura de la que resulta nuevo tipo de saber, o como algunos lo llaman: una nueva *figura de razon*<sup>7</sup>. Estamos ante una *tecnicidad* que establece una mediación estructural en la producción del conocimiento, y no sólo en su circulación. Esa mediación se halla ausente del pensamiento sobre la tecnología que se maneja en la inmensa mayoría de

los documentos UNESCO sobre la relación comunicación-educación, una pensamiento que limita la dimensión comunicativa a la transmisión a distancia, esto es en términos de difusión, divulgación, propagación. Cuando lo que esta en juego es mucho más de fondo: la mediación estructural de las tecnologías digitales en la producción de conocimiento. Y su otra cara: la incorporación de la imagen -sacándola del mito platónico que identifica imagen con engaño, o con trampa y magia, a donde ha estado confinada hasta hace bien poco- al proceso cognitivo posibilitando, merced a su digitalización reunir las dos mitades del cerebro que, en Occidente, hemos tenido radicalmente separadas: la intuición, la sensorialidad del sonido y la imagen, de la abstracción y el argumento, El hipertexto es una primera forma, elemental, de ese encuentro entre los dos hemisferios cerebrales, que viene a desordenar aquella separación fundante entre razón e imaginación.

Finalmente, el más claro desordenamiento que introducen los medios audiovisuales y las tecnologías digitales al *des-ubicar* y *des-centrar* el saber de su doble confinamiento en el espacio de la escuela y en el tiempo del aprendizaje escolar. Hoy, una gran parte de los saberes, y quizá de los más importantes y socialmente valiosos, no pasan ya por la escuela ni le piden permiso a la escuela para circular por la sociedad. Un proceso que no había tenido casi cambios desde la invención de la imprenta sufre hoy una mutación de fondo con la aparición del texto electrónico<sup>8</sup> Chartier. Que no viene a reemplazar al libro -pueden estar tranquilos los profesores que el libro no va a desaparecer- sino a des-centrar la cultura occidental de su eje letrado: a relevar al libro de su centralidad ordenadora, de la disposición ordenada de saberes que la estructura libro había impuesto al movimiento de la escritura y la lectura, esto su secuencialidad de izquierda a derecha y de arriba abajo. Lo que necesita ser puesto en perspectiva histórica para que deje de alimentar el sesgo apocalíptico con que la escuela, los maestros, los adultos, miran la empatía de los adolescentes con los medios audiovisuales, los videojuegos y el computador.

No es hacer ningún reproche al libro el recordar que ha habido, y sigue habiendo en Asia y África, civilizaciones –no sólo culturas- en las que el libro o no existió no tuvo jamás la centralidad cultural que ha tenido en la occidental. Y de otra parte, hay que leer

*La ciudad letrada* de Angel Rama, para descubrir toda la exclusión social, política y cultural que el libro legitimó en manos de los colonizadores y de sus herederos criollos. Hay una pregunta del historiador francés Michelet que nunca olvidaré: ¿quién ayudó realmente a que la clase obrera en Francia aprendiera a leer y llegara a leer? Y responde: no mucho unos intelectuales ilustrados que, como Voltaire, pensaban que el libro procura placeres no disfrutables por el pueblo llano, sino los dueños de los periódicos que, cuando se encontraron con que la linotipia permitía centuplicar la tirada del periódico, se pusieron a buscar las escrituras y narrativas que permitieran ensanchar el público lector y hacer rentable en el invento de la linotipia, dando nacimiento a los *géneros populares* del folletín y la novela por entregas.

El segundo ámbito de ensanchamiento de los territorios, que quisiera plantear, es el de la *ciudadanización* de la política. Pienso que estamos de acuerdo en que la crisis de *lo político* no remite únicamente a la crisis de *la política* que se evidencia en el clientelismo, el caciquismo y la corrupción de los partidos. En esa crisis está en juego un proceso más largo y mucho más de fondo: el del *vaciado de densidad simbólica* de los partidos, que remite a su pérdida de la capacidad de convocar y aglutinar a la nación, a su incapacidad de construir comunidad. Pues sólo desde ahí es posible entender el sentido de la estratégica relación que hoy trama la *política* con la *imagen* en su búsqueda de seguir *representando*. Y que la tan extendida teoría de la espectacularización –incluido el libro-manifiesto de G.Sartori<sup>9</sup>– alcanza a señalar pero no a explicar. Pues lo mucho que de verdad hay en ese señalamiento le impide paradójicamente llegar al fondo de los cambios que la videopolítica entraña para la democracia. Encandilada con la luminosidad de su propio discurso buena parte de la crítica se queda en el espectáculo, siendo incapaz de ver lo que el espectáculo revela: que la espectacularización es menos el efecto del medio sobre el mensaje que *la forma misma del discurso y la acción política* “cuando progresivamente separados del tejido social de referencia los partidos se reducen a ser sujetos del evento espectacular lo mismo que cualquier otro”<sup>10</sup>. Lo que significa dos cosas: que la *crisis de la política* viene menos de fuera -de la espectacularización televisiva y la mercantilización- que de dentro: de su separación, profesionalizada o caciquil, tecnocrática o clientelista, del mundo de la vida social. Y segundo, que aquello de lo que el análisis debe dar cuenta - para que sirva a la renovación de la política más que a la desencantada y resignada

lamentación de los intelectuales y los científicos sociales- es de las dimensiones que conectan las transformaciones de la *cultura política* con las *nuevas sensibilidades* que el mundo de la massmediación televisual cataliza. Más que de la disolución de la política de lo que habla la videopolítica es de la reconfiguración y densificación de las *mediaciones* en que se constituyen sus modos de interpelación de los sujetos y representación de los vínculos que cohesionan una sociedad. Pues aunque atravesados por las lógicas del mercado los medios de comunicación constituyen hoy *espacios decisivos del reconocimiento social*. Enronces más que a sustituir, la mediación televisiva o radial, ha entrado a *constituir*, a hacer parte de la trama de los discursos y de la acción política misma, ya que lo que esa mediación *produce* es la densificación de las dimensiones simbólicas, rituales y teatrales que siempre tuvo la política. Es la especificidad de esa *producción* la que resta impensada, y en cierta medida impensable, para la concepción *instrumental* de la comunicación que permea la mayor parte de la crítica. Porque el medio no se limita a vehicular o traducir las representaciones existentes, ni puede tampoco sustituirlas, sino que *ha entrado a constituir una escena fundamental de la vida pública*<sup>11</sup>. En los medios se hace, y no sólo se dice, la política. Cuando una emisora “popular” le da la palabra a una mujer de Ciudad Bolívar o Aguablanca para que le cuente al jefe del acueducto en persona que en su barrio llevan más de dos meses sin agua, y el funcionario se compromete *públicamente* a que en dos semanas estará solucionado el problema, ahí se está haciendo política, una política sentimentalizada y vetetizada, pero la presencia de esas dimensiones afectivas y rituales, que el medio potencia, no despolitiza la acción sino que reintroduce en la racionalidad formal las *mediaciones de la sensibilidad* que el racionalismo del “contrato social” creyó poder (hegelianamente) *superar*. Lo que nos devuelve a la pregunta por los cambios en la sensibilidad que están mediando las transformaciones de la socialidad, única vía quizás de que la política supere su alejamiento y se reencuentre con la sociedad.

Frente a la, según Baudrillard, inevitable “implosión de lo social en la masa”<sup>12</sup>, que vacía la sociedad de sentido, reduciéndola a una existencia y representabilidad puramente estadística, otros sociólogos perciben en la disfracción de la masa una nueva organización de la socialidad. Una socialidad de *red*, hecha de *nudos* que serían las nuevas *tribus*<sup>13</sup>: esas nuevas grupalidades que particularmente las generaciones jóvenes viven en el cruce de la homogenización inevitable del vestido, de la comida, de la

vivienda, con una profunda pulsión de diferenciación. Nuevas *maneras de estar juntos* cuya ligazón no proviene ni de un territorio fijo ni de un consenso racional y duradero sino de la edad y del género, de los repertorios estéticos y los gustos sexuales, de los estilos de vida y las exclusiones sociales. Y que frente a los tiempos largos, pero también a la rigidez de las identidades tradicionales, amalgaman referentes locales con símbolos vestimentarios o lingüísticos desterritorializados en un replanteamiento de las fronteras políticas y culturales que saca a flote la arbitraria artificiosidad de unas demarcaciones que han ido perdiendo la capacidad de hacernos *sentir juntos*. Es lo que nos descubren a lo largo y ancho de América Latina las investigaciones sobre las tribus de la noche en Buenos Aires, los chavos-banda en Guadalajara o las pandillas juveniles de las comunas nororientales de Medellín<sup>14</sup>. Lo que está conduciendo a la sociología a retomar la idea weberiana de la “comunidad emocional” -que remite a un cierto retorno de la *comunidad* abolida por la moderna *sociedad*, de que hablara Tonnies- para dar cuenta de las hondas transformaciones que atraviesa el *nosotros*, y la necesidad entonces de reintroducir lo sensible, y no sólo lo mensurable, en el análisis, de “estudiar lo que pasa en el nivel carnal y perceptible de la vida social”<sup>15</sup>.

Es entonces en la pérdida o el debilitamiento de las dimensiones simbólicas de la política donde *enchufa* la teatralidad de la televisión. Según Norbert Lechner, el debilitamiento de las dimensiones simbólicas de la política remite al opacamiento de la inteligibilidad de lo social, tanto de la ininteligibilidad que provenía de las ideologías como de los *mapas cognitivos* en que se apoyaban las ideologías políticas para orientar la acción: “Puede la política, en tanto aspecto parcial de la vida social, ‘representar’ a la sociedad en su conjunto?”<sup>16</sup>. De otra parte la que tornaba *legible* a la sociedad era su *unidad*, pues como señala Hilda Sabato: hasta hace bien poco el debate político y cultural se movía entre “esencias nacionales e identidades de clase”<sup>17</sup>. Lo que significa que era *uno* el sujeto social que conformaba tanto el pueblo como la nación. Sólo a mediados de los años ochenta se va a poner en cuestión el modelo que exigía disolver las identidades regionales, étnicas o de género como condición indispensable de la comprensión y construcción de la nación. La posibilidad de pensar la sociedad nacional como un ser plural se halla ligada a la emergencia de los “nuevos” movimientos sociales. Pues así como se afirmaba la unidad identitaria de lo nacional se tenía por uno al enemigo de esa

identidad. Y la división de clases, su configuración púramente antagónica completaba el cuadro que posibilitaba entender y transformar la sociedad.

Es mucho más difícil de comprender una sociedad *estallada* por muchos costados, como la que tenemos hoy. Las propias clases sociales estallan al ser atravesadas por la multiplicidad de *diferencias* que introducen las étnias, las razas, las mujeres, los jóvenes. Lo que torna mucho más compleja la *simbolización identitaria* de lo nacional<sup>18</sup>. ¿En qué simbolizamos hoy la identidad colombiana sino es en algo tan coyuntural como el equipo nacional de fútbol, y aun de un futbolista, de un ciclista de una cantante como el *Pibe Valderrama* y Carlos Vives o Chaquira?. ¿Cómo llenar de densidad simbólica la política para que convoque a los colombianos cuando el país está roto por tantos lados, cuando su esquizofrenia se hace tan visible como el domingo del *No Mas* entre el sentido de ese slogan para los millones de colombianos que salieron a la calle en las grandes ciudades y el tramposo sentido que le dieron los guerrilleros? .

Otra fuente de opacidad de lo social es el doble sentido que hoy adquiere el proceso de *individuación* del que se ha ocupado extensamente A. Giddens en sus dos libros sobre la intimidad de la persona y la sexualidad<sup>19</sup> y al que apunta Manuel A. Garetón introduciendo en la agenda política el *derecho a la auto-realización o felicidad*<sup>20</sup> El principio de auto-realización está ya instituido como derecho de la persona humana en la nueva constitución, y ha sido aplicado valientemente por la Corte Constitucional al uso personal de la droga. Y está también inscrito en la importancia que el cuerpo ha cobrado en este fin de siglo como escenario de experimentación vital y objeto de atención y cuidado cada vez más grandes. Es indudable que en este último aspecto la autorealización se inserta también en las tendencias individualistas y hedonistas de la sociedad de mercado. Pero las estrategias del mercado anclan en un movimiento que viene de más lejos, el de la autonomía del sujeto que la sociedad actual amenaza más hondamente que ninguna antes y que tiene su otra cara en la crucial y contradictoria defensa de la privacidad. Sabemos que la privatización de la vida conecta con la privatización del campo económico y la erosión del tejido societal que produce la racionalidad desplegada por la política neoliberal -crecimiento de la desigualdad, concentración del ingreso, reducción del gasto social, deterioro de la escena pública- llevando la atomización social hasta la disolución de los mecanismos

básicos de la cohesión política y cultural, desgastando sus representaciones simbólicas hasta el punto en que la legítima defensa de las identidades desemboca en la devaluación de un horizonte mínimo común. Pero la defensa de la privacidad tiene también mucho que ver con la desprivatización a que se ve sometida la vida de la familia y la intimidad de los individuos especialmente por la *intromisión* de los medios masivos, de tal manera que el derecho a la privacidad se ha convertido en uno de los más importantes a la hora de regular colectivamente los nuevos procesos y tecnologías de comunicación. Como plantea Martin Hopenhayn<sup>21</sup> necesitamos repensar lo privado no sólo en relación al *repliegue* desocializador sobre lo hogareño y lo doméstico -con el consiguiente declive del hombre público y el crecimiento de un narcisismo que fetichiza el yo<sup>22</sup>- sino también en lo que tiene de *resistencia* a la viscosidad con que el poder político y el mercado atentan contra la autonomía del individuo.

En el rechazo a lo colectivo, y específicamente a *dejarse representar*, emerge hoy tanto la desafección ideológica hacia las instituciones de la política como la búsqueda de un quiebre a la masificación imperante y la uniformación, a la incapacidad de representación de la *diferencia* en el discurso que denuncia la desigualdad. Como la privatización no remite sólo a la desocialización así tampoco la *individuación* se agota en el consumo, pues ella remite hoy a la transferencia del sentido de la democracia desde ámbito de lo político al ámbito de lo social, desde ámbito de las ideologías al de la salud, el empleo, la sexualidad. La democracia hoy habla otro idioma, habla el idioma del cuerpo, la salud, el sexo, habla el idioma de la subjetividad, de la pareja y la familia. Habla de la inseguridad colectiva reavivando la necesidad de pertenencia que empuja a la gente a asociarse en una comunidad religiosa o estética, barrial o de parche. Pues la gente no puede vivir sin un mínimo de pertenencia y reconocimiento. Es decir, estamos ante una resignificación radical de la ciudadanía<sup>23</sup>: ser ciudadano tiene que ver hoy mucho menos con votar que con ser capaz de asociarse con los vecinos del barrio para reclamar derechos, para hacer demandas, para defender sus modos de vida.

Finalmente, la presencia de esos dos ámbitos o territorios, el desordenamiento de los saberes y el de la reconfiguración del ciudadano, en el campo de la comunicación/educación va a conectarlo con la transformación de los modos de estar

juntos<sup>24</sup> y los nuevos modos de comunicar. Lo que resulta imposible sin hacer estallar la escuela. Ya que lo que ahí entra en juego es el movimiento de creatividad y la participación. La creatividad comprendida como la capacidad de innovar en el conocimiento o en el arte, en la ciencia o la tecnología. Y a la que la escuela no puede aspirar sin potenciar la sensibilidad sin ensanchar los modos de percibir, sin articular la intuición y la lógica, la imaginación científica y la estética, artística. Pues como insistía Bachelard, en últimas no hay sino una sola imaginación que, a la vez formula e inventa, que gesta hipótesis y crea poesía.

Por su parte, la participación habla de la movilización del *capital social*. Y compartir capital social significa la “tasa” de confianza y reciprocidad en que se trama el lazo social. Esa trama que es tan densa, y por ello tan desconcertante para nosotros, cuando nos asomamos a esas culturas que llamamos primitivas, y a las que Marcel Mauss nos aproximó en su *Ensayo sobre los dones*<sup>25</sup>: la gratuidad del regalo revelándose exigencia de reciprocidad, intercambio en el que se gesta la sociabilidad, y desde ella la propia sociedad. Participación significa compartir la acción con otros, lo que invita a la escuela a convertirse en el lugar de re-imaginación y recreación del espacio público: lugar de conversación entre generaciones, entre jóvenes que se atreven a llevar a la escuela sus verdaderas preguntas y maestros que sepan y quieran escuchar, convirtiendo a la escuela en un espacio público de memoria y de invención de futuro.

## notas

---

1. J. A. Huergo, *Cultura escolar, cultura medática / Intersecciones*, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, 1999
2. M. Castells, *La era de la información*, Vol. 1, ps. 58 y 369, Alianza, Madrid, 1997
3. J. J. Brunner/G. Sunkel, *Conocimiento, sociedad y política*, p. 15, Flacso, Santiago, 1993
4. Z. Bauman, “Modernidad y ambivalencia” en VV.AA., *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1996
5. U. Beck, *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona, 1998

6. A.Giddens,U.Beck,S.Lash, *Modernizacao reflexiva*, Unesp,Sao Paulo, 1995
7. G.Chartron, *Pour une nouvelle economie du savoir*,Presses Universitaires de Rennes, 1994; A. Renaud, "L'image: de l'economie informationelle a la pensée visuelle, en *Reseaux* , N° 74, p.14 y ss.,Paris,1995
8. R.Chartier, "La discussion sur le texte electronique", *Dossiers Le monde diplomatique*, Paris, marzo 1999
9. G.Satori, *Homo videns.Televisione e post-pansiero*, Laterza, Roma, 1997
10. G.Richeri, "Crisis de la sociedad y crisis de la televisión", *Contratexto* N° 4, p, 144,Lima, 1989
11. G.Sunkel, "Imágenes de la política en televisión", en *La política en pantalla*, Ilet, Santiago de Chile,1989
12. J. Baudrillard, *A la sombra de las mayorias silenciosas*,Barcelona,Kairos,1978
13. M. Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona, 1990
14. M.Margulis y otros, *La cultura de la noche.Vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires*, Espasa Hoy, B.A.,1994; R.Reguillo, *En la calle otra vez.Las bandas:identidad urbana y usos de la comunicación*, Iteso,Gualajara,México,1991, A.Salazar, *No nacimos p'a semilla.La cultura delas andas juveniles en Medellín*,Cinep,Bogotá,1990
15. P. Sansot, *Les formes sensibles de la vie sociale*,p.31, P.U.F.,Paris,1986
16. N.Lechner, "Un desencanto llamado postmoderno" *Punto de vista* N° 33, ps.25 y ss. Buenos Aires, 1988
17. H. Sábato, "Pluralismo y nación", en *Punto de vista* No. 34, p. 2, Buenos Aires, 1989; también: H. Schmucler, "Los rostros familiares del totalitarismo: nación, nacionalismo y pluralidad", en *Punto de vista* No. 33, Buenos Aires,1988
18. X.Rubert de Ventos, *Nacionalismos.El laberinto de la identidad*, Espasa, Madrid,1993
19. A.Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, Pennínsula, Barcelona,1997; del mismo autor, *La transformación de la intimidad*, Cátedra, Madrid, 1995
20. M.A.Garreton, "Cultura política y sociedad en la reconstrucción democrática", en *La faz sumergida del iceberg*, p.22, Lom/Cesoc, Santiago, 1994
21. M.Hopenhayn, *Ni apocalípticos ni integrados.Aventuras de la modernidad en América Latina*, F.C.E. ,Santiago,1994

22. R.Sennet, *El declive del hombre público*, Península, Barcelona, 1978; del mismo autor: *Narcisismo y cultura moderna*, Kairos, Barcelona, 1980

23. N.Lechner, "Nuevas ciudadanías" , *Revista de estudios sociales*, N° 5, p.25 y ss, Bogotá, 2000

24. M.Maffesoli, *La transfiguración del político. La tribalización del mundo*, Grasset, Paris, 1992; del mismo autor, *La contemplación del mundo. Figuras del estilo comunitarios*, Grasset, Paris, 1993

25. M.Mauss, *Sociología y antropología*, ps. 155-176, Tecnos, Madrid, 1971

---