



ARTÍCULO | ARTIGO

Fermentario V. 17, N° 1 (2023)

ISSN 1688 6151

Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la  
Educación, Universidad de la República. [www.fhuce.edu.uy](http://www.fhuce.edu.uy)

Faculdade de Educação, UNICAMP. [www.fe.unicamp.br](http://www.fe.unicamp.br)

---

Pluralismo y Narrativas Disidentes en la Esfera Pública  
Latinoamericana

*Pluralism and Dissident Narratives in the Latin American  
Public Sphere*

Pluralismo e Narrativas Dissidentes na Esfera Pública da América Latina

*Ricardo Samaniego de la Fuente<sup>1</sup>*

**DOI:** <https://doi.org/10.47965/fermen.17.1.1>

**Recibido:** 4 de julio de 2022

**Aceptado:** 17 de noviembre de 2022

### **Resumen**

En este artículo se argumenta que la noción de la “esfera pública” es crucial para entender las posibilidades de democratización que surgen desde las intervenciones de movimientos sociales actuales en América Latina. En particular, se propone que el modelo más adecuado en este respecto es el de las “contra-esferas públicas”. Este, se argumenta, es superior al modelo

---

<sup>1</sup> Universidad de la República (Uruguay).

hegemónico “burgués”, y a las alternativas “plebeya” y “proletaria”, pues es el que mejor permite analizar las contribuciones y el potencial transformador de estos movimientos. Para esto, primero se muestran los puntos débiles de los modelos alternativos. Después se argumenta que el modelo burgués de la esfera pública desarrollado por Habermas 1) no logra captar el pluralismo y el multiculturalismo—característicos de las sociedades Latinoamericanas contemporáneas; y 2) no permite entender el valor de fenómenos como el consumo y discusión de objetos culturales, el uso narrativo/poético del lenguaje, o las expresiones estéticas. Esto es problemático, pues son fenómenos constitutivos del contexto Latinoamericano y forman parte fundamental en la construcción y expresión de diversos grupos sociales contra-hegemónicos en la región. Por último, apoyándome en los trabajos de Negt y Kluge, Fraser, y en algunas contribuciones feministas, se muestra que el modelo de las contra-esfera públicas es una alternativa superior para aprehender las características de ese espacio público. En primera instancia, porque se basa en una idea más comprehensiva del “universalismo”, sensible a las diferencias sociales y culturales. En segundo lugar, porque contra el sesgo argumentativo del modelo habermasiano, el de las contra-esferas públicas permite entender el aporte racional y democrático de formas alternativas de expresión, representación, e interacción social.

**Palabras Clave:** Esfera Pública; Oskar Negt y Alexander Kluge; Nancy Fraser; Movimientos Sociales; Pluralismo; Narrativas Disidentes.

### **Resumo**

Neste artigo argumenta-se que a noção de esfera pública é crucial para entender as possibilidades de democratização que surgem desde as atuais intervenções de movimentos sociais em América Latina. Em particular, propõe-se que o modelo mais adequado no que nisso respeita é o de “contra-esferas públicas”. Esse, se argumenta, é superior ao modelo hegemônico “burguês”, e as alternativas “plebeia” e “proletária”, pois é o que melhor permite analisar as contribuições e o potencial transformador desses movimentos. Para isto, primeiro mostram-se os pontos fracos dos modelos alternativos. Depois, argumenta-se que o modelo burguês da esfera pública desenvolvido por Habermas 1) não consegue captar o pluralismo e multiculturalismo—

características das sociedades Latino-americanas contemporâneas e; 2) não permite entender o valor dos fenômenos como o consumo e discussão de objetos culturais, o uso narrativo ou poético da linguagem, ou as expressões estéticas. Isso é problemático, pois são fenômenos constitutivos do contexto Latino-americano e formam parte fundamental na construção e expressão de diversos grupos sociais contra-hegemônicos na região. Por último, mostra-se que o modelo das contra-esferas públicas, desenvolvido por Negt e Kluge, e Fraser, é uma alternativa superior para apreender as características desse espaço público. Em primeiro lugar porque baseia-se em uma ideia mais compreensiva do “universalismo”, uma sensível às diferenças sociais e culturais. Em segundo lugar, porque contra o viés argumentativo do modelo habermasiano, o das contra-esferas públicas permite entender o aporte racional e democrático de formas alternativas de expressão, representação e interação social.

**Palavras chave:** Esfera pública; Oskar Negt e Alexander Kluge; Nancy Fraser; Movimentos sociais; Pluralismo; Narrativas Dissidentes.

### **Abstract**

This article argues that the concept of the “public sphere” is fundamental to understand the present possibilities of democratization that emerge from the interventions of social movements in Latin America. In particular, it proposes that the most adequate model of the public sphere in this regards is that of the “counter-public spheres”. This model, I argue, is superior to the bourgeois model, as well as to the “plebeian” and “proletarian” alternatives, insofar as it is the one that better allows to assess the contributions and transformative potential of the aforementioned movements. In a first step, I point out the weaknesses of the alternative models. Then, I argue that the model of the “bourgeois public sphere”, developed by Habermas 1) is not able to account for the pluralism and multiculturalism that characterize contemporary Latin American societies; and 2) does not allow to comprehend the value of phenomena such as cultural consumption, the discussion of cultural objects, the narrative/poetic uses of language, or aesthetic modes of expression. This is problematic, given that these phenomena are constitutive of the Latin American context and play a fundamental role in the construction and forms of expression of a diversity of counter-hegemonic groups in the region. Finally—relying on the

work of Negt and Kluge, Fraser, and on some feminist contributions—the model of the “counter-public spheres” is shown to be more adequate to apprehend the characteristics of the region’s public space. First, because it is based in a more comprehensive idea of “universalism”, one that is sensitive to social and cultural difference. Second, because, counter to the argumentative bias of Habermas model, the counter-public spheres model allows to understand the rational and democratic contributions of alternative forms of expression, representation, and social interaction.

**Keywords:** Public Sphere; Oskar Negt and Alexander Kluge; Nancy Fraser; Social Movements; Pluralism; Dissident Narratives.

### **Introducción**

En 1962, Jürgen Habermas sentó las bases del análisis de la esfera pública en la modernidad con su libro *Historia y Crítica de la Opinión Pública. La Transformación Estructural de la Vida Pública* (Habermas, 2009), donde analiza el surgimiento y declive de una categoría que se volvió fundamental para entender y criticar el rol de la sociedad civil en las democracias modernas. La “esfera pública”, escribe Habermas, refiere a «un área de la vida social donde se forma algo que se aproxima a la opinión pública», donde individuos privados se reúnen, sin restricciones, a debatir temas de interés general, como la regulación del mercado o la administración del Estado (Habermas, 1974, p. 49).<sup>2</sup> Como explica Peter Hohendahl, Habermas lleva a cabo un análisis sociológico donde trata de explicar la forma en que interactúan y se transforman las instituciones culturales, el sistema político, y la economía (Hohendahl, 1982, p. 243). Además, al presentar una distinción entre Estado, sociedad civil, y economía, el concepto de la “esfera pública” permite apreciar con más claridad el rol democrático de una ciudadanía que, mediante el desarrollo de una opinión pública crítica y racional, puede ejercer control (de modo directo o indirecto) sobre la toma de decisiones del estado (Habermas, 1974, p. 49). El trabajo de Habermas permitió también entender que la fina barrera entre lo público y lo privado es siempre cambiante y está sujeta a transformaciones históricas, y esclarecer la interacción entre la cultura y la política. La formación de la opinión pública, afirma Habermas, requiere de medios de

---

<sup>2</sup> Esta traducción y todas las siguientes de textos en inglés son del autor.

comunicación y de espacios de socialización como cafés o plazas públicas, y está mediada por el consumo de objetos culturales (Habermas, 2009, pp. 88-93).

De acuerdo con esto, podemos afirmar que el concepto de la “esfera pública” es crucial para teorizar los límites y posibilidades de la democracia, así como para entender las contribuciones de las prácticas democráticas de grupos sociales disidentes o subalternos.

A pesar de su utilidad, la conceptualización de Habermas generó críticas, reacciones, y propuestas alternativas, que buscaban desarrollar modelos de democracia y organización social más plurales, inclusivos, e igualitarios.<sup>3</sup> Dos de estas son relevantes para el argumento que desarrollaré a continuación: primero, se resaltó la falta de atención de Habermas a la agencia de grupos y clases sociales subalternos, así como la ceguera ante formas alternativas de interacción, marginalizadas a nivel histórico (Lottes, 1979; Eley, 1996). Por otra parte, se criticó el elitismo cultural que atraviesa el trabajo de Habermas, y que lo lleva a sobre-enfatizar el rol negativo de la cultura popular y masiva (Calhoun, 1996, p. 33), una cultura mercantilizada que, según él, se «degradada a masa» (Habermas, 2009, p. 194). A la inversa, Habermas idealiza la cultura “letrada” y sobreestima el aspecto racional de la comunicación, al perder de vista la dimensión racional de formas diferentes de comunicación y expresión, como pueden ser los usos poéticos, lúdicos, o narrativos del lenguaje.

Parto de la idea de que la noción de la “esfera pública” es crucial para entender las vías de transformación política que existen en la actualidad en América Latina, pero insisto que el modelo original de Habermas debe modificarse para responder al contexto, la historia, y la situación socio-económica de nuestra región. Con base en esto, en este artículo pregunto: ¿Qué modelo o que variación de la idea de la esfera pública nos permite entender los fenómenos ciudadanos, políticos, y culturales que se observan hoy en día en América Latina? ¿Cómo modificamos la categoría para que haya cabida para las diversas voces disidentes, y sus formas particulares de expresión, que han surgido en dicho contexto?

---

<sup>3</sup> Es así que se acuña nociones como las de la esfera pública feminista, plebeya, popular, alternativa, o proletaria, algunas de las cuales discutiremos más abajo. Chiara Saez Baeza, (Baeza, 2018, p. 35) provee una enumeración extensiva de estas alternativas.

Pero antes de responder estas preguntas, es necesario hacer algunas observaciones generales y delinear las características sociales, económicas, culturales y políticas más importantes de la región. Primero, como en Europa, la esfera pública en América Latina surgió como un fenómeno de las élites políticas y de los hombres letrados, al excluir y negar la experiencia y formas de vida de la gran mayoría de los sectores de la población indígenas y populares, mujeres, trabajadores urbanos y campesinos (cf. Piccato, 2010). Dicha negación persiste hoy en día, donde la cultura oficial se trata de modelar basándose en la cultura europea o estadounidense. En otra órbita, no es ya el movimiento obrero quien representa a *la* fuerza contrahegemónica, puesto que ha perdido fuerza en la mayoría de las naciones americanas al ser absorbido por el sistema partidista y sindicalista (Bizberg, 2015, p. 269). A cambio, ha habido una creciente importancia de «sectores pobres de la población que se convirtieron en el foco de las políticas públicas y sociales de los gobiernos por su creciente peso político y electoral» (Bizberg, 2015, p. 269) y de los “nuevos movimientos sociales”, movimientos que desplazan sus luchas al ámbito cultural en tanto que se enfocan en temas de género, raza, sexualidad, ambientalismo, derechos animales, entre otros (cf. Buechler, 2013). Estos movimientos, a pesar de que se enfocan en problemas puntuales, o de reconocimiento e identidad social, no son por ello menos radicales o revolucionarios que los movimientos sociales tradicionales. Si difieren, sin embargo, en que buscan preservar su particularidad y desarrollar las capacidades subjetivas a la vez que transformar las estructuras sociales y las relaciones de producción, tareas que muchas veces llevan a cabo de forma innovadora y creativa (Cohen, 1982, pp. 27-28).

Al tener esto en cuenta, a continuación, voy a argumentar que el modelo de las llamadas “contra-esferas públicas” puede ayudarnos a comprender las posibilidades de democratizar y transformar el espacio público en América Latina, así como a conceptualizar cual es el potencial emancipador de los movimientos y luchas sociales que se han expandido por la región. Antes de seguir, sin embargo, quiero justificar de forma breve mi elección. ¿Por qué el modelo de las contra-esferas es superior a las alternativas de la esfera pública plebeya y proletaria?

### **Esfera pública ¿plebeya o proletaria?**

El concepto de la esfera pública “plebeya” es acuñado por primera vez por Habermas en 1962,

pero no es hasta 1990 que él reconoce la existencia de culturas populares «con prácticas y formas de organización propias» (Habermas, 2009, p. 6). El modelo de la esfera pública plebeya (o popular), se basa en la cultura de la gente común, que navega la vida con códigos y formas de interactuar *diferentes* a los de los sectores letrados. Los trabajos de E.P Thompson, Mijaíl Bajtín, o en América Latina de Jesús Martín-Barbero o Néstor García Canclini, han mostrado que —en contra de lo que al inicio asumió Habermas— las dinámicas internas de dicha cultura son más que un derivado o una copia de las dinámicas burguesas. La esfera pública plebeya, en consecuencia, es conceptualizada como una esfera que mantiene su autonomía en relación con la cultura y publicidad burguesa, algo que, se podría pensar, refleja la realidad Latinoamericana, con sus diversas culturas, pueblos y regiones autóctonas.

Sin embargo, existen riesgos en conceptualizar el contexto Latinoamericano mediante la noción de la esfera pública plebeya. Tan tentador como puede ser asumir que algunas culturas populares de la región preservan su autonomía, al evitar ser integradas por la cultura dominante, esto puede llevar, por un lado, a romantizar a los grupos populares: Pensarlos poseedores de una radicalidad intrínseca, o apelar a su autenticidad o esencia, no solo esconde la relación entre los polos dominado/dominador, sino que, en última instancia, niega la historia.<sup>4</sup> Por el otro lado, si la esfera pública plebeya se teoriza como una esfera aparte, una cultura “otra”, se dificulta, desde esa posición, entender los juegos de poder, las opresiones, y las luchas por la hegemonía. Esto no quiere decir que no podamos aprender de las culturas populares y pensar alternativas basándonos en sus formas de interactuar y sus concepciones del mundo. Si quiere decir, sin embargo, que no debemos pensar a lo “popular” o “plebeyo” como un dominio oposicional auténtico o auto-determinado.

Otra alternativa es la de la “esfera pública proletaria”, un concepto desarrollado por Negt y Kluge (1993) en *Esfera Pública y Experiencia* como respuesta al trabajo de Habermas. Negt y Kluge buscan desarrollar una categoría que revele las dimensiones opresivas e ideológicas de la esfera pública burguesa/capitalista, al denunciar el «bloqueo, explotación, y exclusión de las

---

<sup>4</sup> Abril Trigo ha notado la presencia de estas tendencias, basadas en binarismos entre lo ‘auténtico’ y lo ‘espurio’ en autores como Darcy Ribeiro o Ángel Rama. (Trigo, 2006, pp. 48-50).

formas de vida y experiencia específicas de los grupos sociales subalternos, impuestos históricamente a través de los mecanismos de mediación política de la esfera pública burguesa» (Baeza, 2018, p. 35). Como enfatizan, en la esfera pública burguesa solo se refleja la experiencia de *un* grupo social, que pretende hacer pasar su particularidad como si representara a la totalidad de la sociedad, de modo de mantener así su hegemonía. La pretensión de representar a la totalidad es la forma más efectiva de excluir las perspectivas de la mayoría de la gente.

Es así que Negt y Kluge proponen —desde una perspectiva crítica/marxista— usar la noción de lo “proletario”. La elección de término es una decisión estructural y política: Negt y Kluge argumentan, primero, que se necesita construir una esfera pública «arraigada en el proceso de producción» que determina la experiencia real de la gente (Negt y Kluge, 1993, p. xliv). Con esto, se resalta la dimensión estructural y económica de la opresión, y la necesidad de transformar la totalidad de las estructuras sociales al partir de la base material. Lo plebeyo, afirman, no de modo necesario se enfoca en la relación entre la opresión y el modo de producción capitalista. Además, dada la heterogeneidad de fenómenos sociales que puede abarcar, el concepto de lo “plebeyo” puede ser integrado con facilidad al discurso burgués, llegando a perder su carácter disidente o de resistencia. Esto es algo que, afirman, no ha pasado con el concepto del “proletariado” (Negt y Kluge, 1993, pp. xliv-xlv). A diferencia de lo “plebeyo” que se entiende como una esfera “otra”, lo proletario está siempre definido en relación con lo burgués, y por lo tanto apunta a una esfera pública donde se «[represente] una síntesis de la totalidad de la sociedad» (Negt y Kluge, 1993, p. 74).

El énfasis en el proceso de producción es una ventaja, pero también la más grande debilidad del concepto, puesto que se presta a un reduccionismo de clase (Koivisto y Valiverronen, 1996, p. 28), al dejar de lado muchas formas de dominación o violencia que no están de forma directa relacionadas con el modo de producción capitalista, como el racismo, la xenofobia, o el sexismo. Mientras que el concepto resalta de modo correcto la importancia de las relaciones de producción y busca una transformación social total, entonces, el modelo proletario es poco sensible al pluralismo y a la multiplicidad identitaria y cultural. El riesgo, entonces, es que al usarlo se excluyan experiencias sociales que han sido y son centrales en la lucha contra la opresión, al sobreenfatizar la “consciencia de clase” a expensas de otros grupos sociales (Downing, 2001, p.

29; Downey y Fenton, 2003, p. 193; Hohendahl, 1982, p. 267). Esta exclusión también deriva del carácter utópico de un concepto que, de modo irónico, no está arraigado en experiencias históricas concretas, por lo que se presta a la idealización con facilidad, separándose así de las vivencias reales de la gente (Hohendahl, 1982, pp. 266-268).

### **Una Alternativa: Las Contra-Esferas Públicas**

A pesar de las limitaciones de la idea de la esfera pública proletaria, Negt y Kluge sientan las bases para pensar en una forma alternativa de organización social del discurso público y de la experiencia con el concepto de las “contra-esferas públicas”.<sup>5</sup> Años más tarde, Nancy Fraser (1999) hace aportes sustanciales para repensar el concepto de la “esfera pública” en su artículo de 1992, “Repensando la esfera pública: Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente”. Ahí, ella habla de “contrapúblicos subalternos”, «escenarios discursivos paralelos en los cuales los miembros de los grupos sociales subordinados crean y circulan contradiscursos para formular interpretaciones oposicionales de sus identidades, intereses y necesidades» (Fraser, 1999, pp. 156-157). La sustancia de ambas propuestas es crucial, pues apunta a la necesidad de dar cabida a la diversidad de voces disidentes que coexisten en el espacio público, al identificar zonas de debate y reflexión (cf. Downing, p. 29) y modos alternativos de expresión dentro de las sociedades contemporáneas.

Para Negt y Kluge y para Fraser, a pesar de que ha sido usada con fines ideológicos, la esfera pública es un espacio necesario para la transformación democrática de las sociedades. Como escriben Negt y Kluge, es la «articulación genuina de una necesidad social fundamental. Es la única forma de expresión que une a los miembros de una sociedad al integrar y permitir el desarrollo de sus capacidades sociales» (Negt y Kluge, 1993, p. 2). Pero ambas propuestas convergen en dos puntos que desarrollaré a continuación que son de particular importancia para el contexto Latinoamericano: Primero, las contra-esferas públicas integran los intereses y necesidades de *todos* los miembros de la sociedad, pero, en vista de las desigualdades materiales

---

<sup>5</sup> El término original es *Gegenöffentlichkeit*, que también puede traducirse como ‘contra-publicidad’ o ‘anti-publicidad’ (cf. Downing, 2001; Baeza, 2018). Aquí elijo el término ‘contra-esferas públicas’ para dar continuidad a la traducción estándar del término habermasiano de *Öffentlichkeit* como ‘esfera pública.’

y simbólicas, esto se hace a través de la proliferación de diversos públicos que dan visibilidad a grupos oprimidos, marginalizados o excluidos. Es por esto que se habla de contra-esferas públicas, y no de *la* esfera pública. Por otra parte, estas trascienden lo reducido entendimiento de lo “racional” como lo discursivo y argumentativo del modelo habermasiano, al hacer espacio para expresiones estéticas o narrativas, utilizadas por grupos disidentes para expresarse a nivel político.

### **Pluralismo, Desigualdad, y Exclusión**

Muchas críticas a la esfera pública burguesa han notado que siempre existieron en paralelo a la cultura hegemónica formas diferentes —populares, proletarias, alternativas— de sociabilidad e interacción. Una de las ventajas del trabajo de Negt y Kluge es que logran mostrar que esto no es accidental, ya que la negación de estas formas de vida es constitutiva de, y necesaria para mantener su hegemonía. Para mostrar eso, empiezan por argumentar que una parte sustancial de la esfera pública burguesa es la pretensión de universalidad, que rige el aspecto formal de la participación, así como los temas que se pueden discutir. Al ser necesario dejar de lado los intereses y puntos de vista particulares para ser tomado en serio, se hace posible excluir y dejar sin reconocimiento a una diversidad de voces, opiniones, e intereses.

“La esfera pública burguesa excluye la sustancia de los intereses de vida, y sin embargo dice representar al todo social. Para poder satisfacer sus premisas debe tratarse como el árbol de laurel de las *Historias del Calendario* de Brecht ... se va podando para dejarlo más perfecto y más parejo, hasta que no queda nada más de este” (Negt y Kluge, 1993, p. xlvi).

Fraser, de forma similar, critica la necesidad de interactuar y discutir desde una “neutralidad”, es decir, «como si [los participantes] fuesen iguales en la sociedad,» a pesar de que, como muestran las diferencias de estatus y económicas, es claro que no lo son (Fraser, 1999, p. 149. Énfasis propio). De hecho, la determinación —por los grupos favorecidos— de qué formas de interactuar o qué temas de discusión son legítimos es parte de un juego de poder: «[La] interacción discursiva al interior de la esfera pública burguesa fue gobernada por protocolos de estilo y decoro que en si mismo fueron correlacionados a y marcadores de una desigualdad de estatus», escribe (Fraser, 1999, p. 151). Al esconder las verdaderas desigualdades, la pretensión de

igualdad o la ausencia de exclusiones “formales” se vuelven ideológicas, ya que más que «promocionar una paridad en la participación» lo que hacen es reproducir las desigualdades y los desequilibrios de poder (Fraser, 1999, p. 152).

Si asumimos que en sociedades con desigualdades económicas y pluralidad cultural la paridad y la neutralidad en la participación no son posibles (y que asumir que lo son es problemático), ¿qué alternativas tienen los grupos sociales desfavorecidos? ¿Es la mejor forma de expresar sus intereses tratar de forzar sus voces por medio de foros y medios hegemónicos? Tanto para Fraser, como para Negt y Kluge, la respuesta es un claro no. Dada la falta de representación de sus intereses y demandas, que conllevan a la falta de reconocimiento de sus identidades colectivas, muchos grupos sociales que a nivel histórico han sido marginalizados u oprimidos han encontrado una alternativa: Organizarse en contra-esferas públicas, a partir de la construcción de espacios locales, en los márgenes de la cultura oficial donde pueden participar e interactuar como miembros de una comunidad con intereses y características particulares que son constitutivos de su identidad. Es ahí, en los márgenes de lo que el uruguayo Ángel Rama llamó la “ciudad letrada”, que muchos sujetos han podido «encontrar la voz correcta o las palabras para expresar sus pensamientos» (Mansbridge, en Fraser, 1999, p. 156).

Dichos públicos no pretenden actuar y expresarse desde un punto de vista neutral, y no son públicos donde el acceso está garantizado para todos. Pero esto no quiere decir que no busquen cambios que afecten a la sociedad en su totalidad, o que no tengan intenciones de comunicarse o hacer alianzas con otros públicos o grupos sociales. Esto no implica tampoco un rechazo a valores universales como la justicia o la libertad de expresión, sino a la forma en que se entienden en el modelo burgués desarrollado por Habermas: a saber, de una forma abstracta que hace imposible entender las particularidades de contextos sociales marginalizados y de formas de vida diferentes (Negt y Kluge, 1993, pp. 7- 30). Tampoco debemos entender a las contra-esferas públicas como espacios aislados o por “fuera” de la sociedad de hecho, la noción de *contra*-publicidad indica ya una relación entre grupos subordinados y dominantes (cf. Negt y Kluge, 1993, p. 60). Por último, hay que destacar que las contra-esferas públicas desarrollan formas disidentes de articular y expresar sus demandas con el fin de intervenir para transformar la esfera pública dominante. Como notan Downey y Fenton, al hablar de contra-esferas públicas se retiene

la idea de que la producción social puede y debe ser organizada por los intereses de los sujetos productores y no los del capital, y por lo tanto se sugiere una forma de política que «busca desafiar a la esfera pública dominante, y no solo [la] propia independencia» (Downey y Fenton, 2003, p. 193).

Un ejemplo paradigmático es el de los grupos feministas de concienciación que surgen en la segunda mitad del siglo XX en los Estados Unidos, y que se han vuelto comunes en el tiempo actual en América Latina. Dichos grupos echan mano de medios alternativos de comunicación como revistas, filmes, librerías, y de sitios de reunión (convenciones, festivales, fiestas, grupos de concienciación) que surgen por fuera de la esfera pública oficial (Fraser, 1999, p. 157).

Además, en línea con los argumentos de Negt y Kluge y de Fraser, dichos grupos no pretenden ser de acceso libre para todo miembro de la comunidad, ni que la participación se lleva a cabo desde una perspectiva neutral—las participantes, de hecho, se organizan alrededor de su identidad sexual y de género, características que no son universalizables. Esto les permitió describir su realidad de otra forma, hacer sentido de sus experiencias, y articular nuevos conceptos como el «acoso sexual» o la «violación matrimonial», términos que denotaban experiencias que, de no haberse podido discutir o comunicar sin las presiones de la mirada masculina, habrían pasado desapercibidos o permanecido inarticulados.

Otro ejemplo es el de los indígenas en Chiapas, México. Invisibilizados por las estructuras sociales y negándoseles el derecho de ejercer su propia subjetividad, decidieron organizarse como miembros del *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN), una asociación que — más que un ejército como tal— es una comunidad con una forma alternativa de interactuar, de organizar su día a día, de utilizar los medios de comunicación, de exhibirse en público (Downing, 2001, pp. 217-229; Tunali, 2020, p. 344). Aunque suele pensarse que los zapatistas son una comunidad aislada, sus discursos y sus “giras” por el planeta dejan claro que su mensaje se dirige a todo el que lo quiera escuchar, y que no buscan de modo simple su autonomía, o reafirmar la identidad de los pueblos indígenas en México. Buscan también construir un mundo donde haya lugar para las diferencias y el pluralismo (Tunali, 2020, p. 346). Para hacerlo, han echado mano de recursos “estéticos” o “simbólicos”, a falta de acceso a las herramientas letradas de la cultura oficial. Su uso de pasamontañas para cubrirse la cara, por ejemplo, representa, por

un lado, una crítica al neoliberalismo y a la globalización, que arrasan con toda diferencia y marcador cultural. Por el otro lado, representa también la lucha por hacer visible y defender el derecho a la supervivencia de las comunidades autónomas. Es así que los zapatistas han desarrollado una nueva idea de solidaridad que «involucra una reconfiguración de la relación entre lo local, lo nacional, y lo global» (Olesen, 2004, p. 256) ya que busca construir una comunidad global donde se preserven las diversas identidades culturales.

Esto se expresó con claridad en el discurso inaugural del *Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*, pronunciado por la Comandanta Ana María, un discurso que, junto a las referencias a la cosmovisión maya y su apelación a los indígenas chiapanecos, estaba cargado de un ímpetu de unión y solidaridad global y revolucionaria.

“Detrás de nuestro rostro negro. Detrás de nuestra voz armada. Detrás de nuestro innombrable nombre. Detrás de los nosotros que ustedes ven. Detrás estamos ustedes. Detrás estamos los mismos hombres y mujeres simples y ordinarios que se repiten en todas las razas, se pintan de todos los colores, se hablan en todas las lenguas y se viven en todos los lugares. Los mismos hombres y mujeres olvidados. Los mismos excluidos. Los mismos intolerados. Los mismos perseguidos. Somos los mismos ustedes. Detrás de nosotros estamos ustedes. Detrás de nuestros pasamontañas está el rostro de todas las mujeres excluidas. De todos los indígenas olvidados. De todos los homosexuales perseguidos. De todos los jóvenes despreciados. De todos los migrantes golpeados. De todos los presos por su palabra y pensamiento. De todos los trabajadores humillados. De todos los muertos de olvido. De todos los hombres y mujeres simples y ordinarios que no cuentan, que no son vistos, que no son nombrados, que no tienen mañana” (Discurso inaugural, 1996, p. 103).

### **Narrativa y Disidencia**

El ejemplo anterior ya apunta a otro punto ciego en la conceptualización de Habermas, a saber, la falta de espacio para formas de expresión que no sean “racionales”, entendido como el intercambio de argumentos y el uso discursivo del lenguaje. Este reducido entendimiento de la razón pasa por alto muchas formas alternativas de expresión que se llevan a cabo mediante, por ejemplo, la producción o consumo cultural, o los usos narrativos, poéticos o retóricos del lenguaje. Sin ir más lejos, un discurso como el de la Comandanta Ana María —lleno de metáforas, imágenes y simbolismos— no tendría lugar en la esfera pública hegemónica. Pero,

¿quiere decir esto que son ilegítimos, o que no deben tomarse en cuenta en la conformación de la opinión pública? ¿Podemos descartar como “irracionales” los usos poéticos o retóricos del lenguaje, o la expresión mediante el arte (murales, artesanías), la música, o la danza? En lo que sigue, apoyándome en contribuciones del feminismo crítico, quiero mostrar que no. No es posible comprender las prácticas y discursos de la esfera pública en América Latina sin relacionarlas con la forma en que sus participantes se apropian de la cultura o utilizan la narrativa y el arte como formas de expresión. En tanto que hace esto posible, el modelo de las contra-esferas públicas es, también en este otro respecto, superior al modelo habermasiano.

El hecho de que Habermas insista en el uso de un lenguaje neutral y claro, en detrimento de otros modos de interacción que podríamos llamar “estéticos” o expresivos, tiene que ver con su idea de que, para alcanzar consensos públicos, se debe participar de forma neutral y objetiva, apostar por intercambiar argumentos racionales. Pero esto es problemático no solo por lo que ya hemos mencionado sobre los problemas con la neutralidad. También es problemático pues en sociedades plurales (multiculturales, pero también llenas de desigualdades de todo tipo) dicha convergencia de opiniones no parece factible, esto es claro en debates sobre temas culturales, pero de igual forma, debido a la proliferación de perspectivas y posiciones sociales, parece utópico pensar que podemos alcanzar un consenso sobre temas económicos o de justicia social. De modo usual, lo que pasa por “consenso” son en realidad los intereses de las clases dominadoras.

Esto no quiere decir que los grupos marginalizados u oprimidos deban rechazar el diálogo y rehuir de la esfera pública, pero sí que se deben buscar formas alternativas para poder comunicarse. En este respecto, es importante lo que nota María Pía Lara (1998, pp. 23-24) sobre la insistencia de Habermas de enfocarse en argumentos y de no tomar en cuenta las prácticas expresivas, narrativas, o discursivas. Esto, dice Lara, lo hace perderse de la relación que existe entre nuestros valores culturales, nuestras experiencias, y la formación de nuestra identidad, por un lado, con la forma en que lo expresamos, por el otro. Hay situaciones de sufrimiento o opresión social, por ejemplo, para las que de modo literal no tenemos conceptos, por lo que debemos de encontrar modos diferentes de expresión. De forma similar, experiencias de vida marcadas por la alienación, la marginalización, o la otredad, suelen poder compartirse de forma

más efectiva mediante el uso de narrativas, de la canción, o del arte. El modelo de Habermas, ciego ante estas otras formas de vida y comunicación, no puede aprehender el contenido racional y de verdad de dichos discursos o prácticas no-argumentativas, elementos clave en la interacción social democrática.

En línea con esto, Iris Marion Young (2002) argumenta que muchas exclusiones en la esfera pública se dan por la falta de un lenguaje común, es decir, por la falta de una serie de acuerdos, premisas o experiencias de vida compartidas que permitan interactuar al partir de la misma base. Esto acaba por desfavorecer a aquellos grupos sociales o subculturas que no encajan con los paradigmas dominantes, por lo que terminan silenciados. Como escribe Young, «en estos casos los argumentos, por sí mismos, harán poco para darle voz pública a aquellos excluidos del discurso» (Young, 2002, p. 71). Es así que la narrativa como forma de expresión ha tomado un rol crucial para la participación pública de aquellos grupos disidentes o excluidos, al lograr que se pueda llegar a entender experiencias de vida que de otra forma permanecerían oscuras o ajenas. Por ejemplo, la práctica del “testimonio”, usada por líderes de movimientos contraculturales en América Central y Sudamérica, como los sandinistas en Nicaragua o los tupamaros en Uruguay, para narrar sus vidas con el fin de «exponer, ante un más amplio público letrado en el mundo, la opresión de su gente y la represión gubernamental» ha sido crucial para poder lograr que sus opiniones y formas de vida distintas a las oficiales sean tomadas en cuenta (Young, 2002, p. 71). Tal vez el caso más conocido sea el de Rigoberta Menchú, la activista y líder quiché, y su testimonio *Yo Soy Rigoberta Menchú*, donde se percibe un deseo, expresado en primera persona, de «no ser silenciada o derrotada, de imponerse a una misma frente a una institución de poder como la literatura [usualmente asociada con las altas clases, ‘educadas’ y ‘letradas’, R.S.] desde la posición de la exclusión o la marginalización» (Beverley, 1989, p. 16).

Sumado a esto, el uso de historias y narrativas también ha hecho posible articular intereses y necesidades en común, y en consecuencia, generar identidades colectivas. Los miembros de las contra-esferas públicas que se auto-perciben y se identifican con los personajes de cierta novela, por ejemplo, pueden aprender como orientar su propia experiencia y como resolver problemas al aprender como lo hacen los personajes. La crítica literaria feminista Rita Felski (1989) ha mostrado como a través de la lectura y discusión de novelas como las de Anais Nin, Virginia

Woolf, Doris Lessing, o Margaret Atwood, muchas mujeres pudieron problematizar las limitantes ideológicas y sociales que definían sus vidas, al romper con los roles de género que les habían sido asignados y comenzar su propio camino de auto-descubrimiento. Muchas novelas realistas escritas por mujeres, por ejemplo, sirvieron durante los años sesenta y setenta para problematizar el estatus del matrimonio como la única meta de la vida de una mujer, dando paso al rechazo así a la «base ideológica del script tradicional del romance heterosexual caracterizado por la pasividad femenina» (Felski, 1989, p. 129).

En Latinoamérica, donde los pueblos luchan por encontrar su propia voz y sus formas de expresión, también ha sido necesario —a saber, del pensador peruano José Carlos Mariátegui— redescubrir el valor y el sentido del mito, la poesía, la imaginación. «[Hay] que soltar la fantasía, liberar la ficción de todas sus viejas amarras para descubrir la realidad», escribe Mariátegui (Mariátegui, en Martín-Barbero, 1991, p. 166). En nuestra región, donde la hegemonía social, la desigualdad, y el subdesarrollo económico se han encargado de silenciar a las mayorías, y donde no ha habido una repartición igualitaria de los medios simbólicos y letrados, el uso de herramientas retóricas, poéticas, narrativas, o estéticas, ha sido crucial para los pueblos y grupos sociales disidentes que buscan auto-definirse y que luchan por la obtención de una voz propia. A través de prácticas narrativas o estéticas, muchas contra-esferas públicas han logrado formar vínculos y organizarse para poder redefinir sus identidades y expresar su descontento social en lo público. Podemos referirnos al caso de cientos de pueblos indígenas, así como a la incesante lucha por el reconocimiento y la redistribución material que viene desde los nuevos movimientos sociales como el feminismo, la lucha anti-racismo, los grupos *LGTBQ*, o grupos anti-neoliberalismo y anti-globalización.

Un caso reciente de lo anterior sucedió en Chile, con grupos feministas se apropiaron “estéticamente” del espacio público para cuestionar la ideología patriarcal, la desigualdad de género, y la ola de violencia sistémica que azotaba a su país. En noviembre de 2019, la canción “un violador en tu camino”, de *Las Tesis*, un pequeño colectivo chileno, fue usada durante una serie de protestas donde miles de mujeres organizaron un *performance* con la que “criticaban” a la cultura de violación y violencia. A falta de palabras para describir su angustia y frustración, fue por medio de la música y del baile que se logró dar visibilidad a la violencia sistémica contra

las mujeres, al poner un tema como el de los feminicidios en el ojo del huracán de la opinión pública. Mediante el uso de esta canción, miles de mujeres lograron expresarse, y a su vez también concientizar a muchas otras sobre una experiencia compartida que no era fácil de articular mediante argumentos. Un acto daría la impresión de inofensivo, y que en la esfera pública burguesa hubiera parecido no tener contenido “racional”, pero que sin embargo fue efectivo como una estrategia disidente para generar espacios alternativos y hacerse escuchar.

### **Conclusiones**

El modelo de las contra-esferas públicas ayuda a entender las condiciones de las sociedades Latinoamericanas modernas —plurales, desiguales, y conflictivas— así como a visualizar las posibilidades que hay para su transformación. Sin embargo, al estudiar los casos existentes de contra-esferas públicas, es necesario un acercamiento crítico y contextual. El modelo teórico debe ser complementado con un análisis empírico que estudie, caso por caso, las diferentes contra-esferas hoy en día existentes en Latinoamérica, situándolas en un contexto y situación histórica particular. Es cierto que, por ejemplo, la situación de Perú difiere a la de México o a la de Uruguay.

Por otro lado, al estudiar la esfera pública no debemos olvidar que, en última instancia, para acabar con la opresión y la desigualdad es necesario transformar las estructuras sociales, políticas, y económicas. Es por esto que, como se argumentó, se debe evitar asociar la contrapublicidad con la autonomía. En tanto que los sujetos están contruidos mediante la relación entre la cultura hegemónica y la contra-hegemónica, solo la transformación de la primera puede llevar a una verdadera autonomía, y esto requiere que las diversas contra-esferas desarrollen vínculos estratégicos y solidarios entre ellas. A falta de estos, el pluralismo puede de modo rápido transformarse en un regionalismo que —reproduce los mecanismos de exclusión de la esfera pública burguesa— olvida que la opresión es un problema estructural y compartido por todos los grupos marginalizados.

Lo que es cierto es que, como se ha argumentado, es crucial desarrollar un modelo que no solo se enfoque en la cultura “letrada” y hegemónica, y que pueda comprender los aportes democráticos

de las voces disidentes que permean nuestra región. El modelo de las contra-esferas públicas se ha propuesto como un punto de entrada para hacerlo.

## Referencias

- Primer encuentro intercontinental por la humanidad y contra el neoliberalismo. (1996). *Discurso inaugural de la mayor Ana María. Chiapas*, núm. 3, México: IIEc, UNAM-Ediciones ERA, 101-105.
- Baeza, C. S. (2018). Burguesa, Plebeya, Proletaria, Alternativa, Subalterna. Conceptualizaciones Histórico-Analíticas Sobre la Noción de la Esfera Pública y su Contribución a los Debates Actuales Sobre la Opinión Pública. En Cotte, S. (Ed.) *Opinión Pública Contemporánea. Otras Posibilidades de Comprensión e Investigación*. Chile: Social-Ediciones.
- Beberley, J. (1989). The Margin at the Center: On Testimonial Narrative. *MFS Modern Fiction Studies*, 35 (1), 11-28. DOI: [10.1353/mfs.0.0923](https://doi.org/10.1353/mfs.0.0923).
- Bizberg, I. (2015). Los nuevos movimientos sociales en México: El movimiento por la Paz con Justicia y #Yosoy132. *Foro Internacional* 219, LV, (1), 262-301.  
[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-013X2015000100262&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-013X2015000100262&lng=es&nrm=iso).
- Buchler, S.M. (2013). New social movements and new social movement theory. En D. A. Snow, et. al. (Ed.) *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, New Jersey: Blackwell.
- Calhoun, C. (1996). Introduction: Habermas and the Public Sphere. En C Calhoun (Ed.), *Habermas and the Public Sphere*. (pp. 1-48). Cambridge: MIT Press.
- Cohen, J. L. (1982). Between Crisis Management and Social Movements: The Place of Institutional Reform. *Telos*, vol. 1982 (52), 21-40. DOI: [10.3817/0682052021](https://doi.org/10.3817/0682052021).
- Downey, J. y Fenton, N. (2003). New Media, Counter Publicity and the Public Sphere. *New Media Society*, 5, 185-202. <http://nms.sagepub.com/content/5/2/185>.
- Dowing, J. (2001). *Radical Media: Rebellious Communication and Social Movements*. California: Sage.
- Eley, G. (1996) Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century. En C Calhoun (Ed.), *Habermas and the Public Sphere*. (pp. 289-339). Cambridge: MIT Press.
- Felski, R. (1989). *Beyond Feminist Aesthetics: Feminist Literature and Social Change*. Cambridge: Harvard University Press.

- Fraser, N. (1999). Repensando la esfera pública: Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente. *Ecuador Debate*, 46, 139-173.
- Habermas, J. (1974). The Public Sphere: An Encyclopedia Article. *New German Critique*, 3, 49-55.  
<http://www.jstor.org/stable/487737>.
- Habermas, J. (2009). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Hohendahl, P. U. (1982). *The Institution of Criticism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Koivisto, J. y Valiveronen, E. (1996). The Resurgence of the Critical Theories of Public Sphere. *Journal of Communication Inquiry*, 20 (2), 18-36.
- Lara, M. P. (1998). *Moral Textures. Feminist Narratives in the Public Sphere*. Cambridge: Polity Press.
- Lottes, G. (1979). *Politische Aufklärung und plebejisches Publikum. Zur Theorie und Praxis des englischen Radikalismus im späten 18. Jahrhundert*. Munich; Viena: Oldenbourg.
- Martín Barbero, J. (1991) *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura, y hegemonía*. México: Gustavo Gili.
- Negt, O. y Kluge, A. (1993). *Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Olsen, T. (2004). Globalizing the Zapatistas: From Third World Solidarity to Global Solidarity? *Third World Quarterly*, 25, 254-269. <https://www.jstor.org/stable/3993787>.
- Piccato, P. (2010). Public sphere in Latin America: a map of the historiography. *Social History*, 35 (2), 165-192.  
[DOI: 10.1080/03071021003795055](https://doi.org/10.1080/03071021003795055)
- Trigo, A. (2006). De la transculturación (a/en) lo transnacional. En M. Moraña (Ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Serie Críticas.
- Tunali, T. (2020). Zapatista Voice, Visibility and Vision: An Other Aesthetics of Neoliberal Globalization. *Revista de Estudios Globales y Arte Contemporáneo*, 7 (1), 343-378. <https://doi.org/10.1344/%25x>.
- Young, I. M. (2002). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.