

Rossana Reguillo

Pensar el mundo
en y desde
América Latina.
Desafío intercultural
y políticas de
representación

Profesora especialista en cultura urbana del
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente
Departamento de Estudios Socioculturales
E-mail: rossana@iteso.mx

diálogos
de la comunicación

Stay out, stay alive

Lema del nuevo operativo
de la Border Patrol en
la frontera México-USA

Turbulencia política en los países y entre los países; turbulencia económica en los mercados nacionales y globales; turbulencia cultural entre grupos, comunidades, sociedades enteras. Turbulencia, es hoy día, una de las palabras más frecuentes en la prensa internacional; como fórmula periodística su uso permite nombrar lo innombrable: el desasosiego, la incertidumbre, el malestar difuso, el ruido caótico y ensordecedor de un mundo en acelerados procesos de reconfiguración y permite al mismo tiempo, evadir la explicación de fondo: la turbulencia es sólo perceptible a partir de sus efectos. Ninguna zona libre de turbulencias, ningún país a salvo, nin-

gún conjuro resulta suficiente para exorcizar las fuerzas que operan desde arriba, desde abajo, por los lados, del centro hacia la periferia y de la periferia al centro.

Definida por el diccionario como una agitación ruidosa, como bullicio y alboroto o como una agitación desordenada de un fluido que corre, la turbulencia se ha convertido en el signo de la época; aplicada a la vida social, la turbulencia es una poderosa metáfora por lo menos en dos sentidos básicos, de un lado, en lo que tiene que ver con la agitación que provocan los cambios operados en el mundo contemporáneo y el choque de proyectos; de otro lado, devela el pensamiento dominante sobre el flujo continuo de la historia interrumpido de vez en vez por fuerzas que previsibles o imprevistas, obstaculizan el movimiento, la realización, la llegada a destino. En el mejor de los casos, para este pensamiento, la turbulencia pasa, cede, puede evadírsele o pasar encima de ella. En tanto «estado alterado», superar la turbulencia, implica desde esta lógica, un regreso a la normalidad. Pero todos los indicios y las evidencias empíricas señalan que la turbulencia es condición de época y elemento constante en la dinámica social. No importa cuánto se desee «volver a la normalidad», no importa cuanto se proclame la existencia de un idílico orden perdido, la agitación desordenada configura el horizonte de futuros. La turbulencia es entonces, riesgo constitutivo del momento.

Y quizá no hay mejor analizador para darle a la turbulencia un anclaje empírico que «september eleven», como han sido bautizados por la CNN (centro difusor

del nuevo terror global) los acontecimientos que en septiembre de 2001 trajeron la evidencia de que algo muy profundo había cambiado en el mundo conocido. Tres son los elementos que guardan relación con el tema que aquí nos ocupa: la vulnerabilidad de las estructuras levantadas por la modernidad; el re-lanzamiento político-religioso de la cruzada contra el otro; y, de manera fundamental, la percepción generalizada de la amenaza y el asedio contra el «mundo libre».

De maneras complejas, los acontecimientos derivados del 11 de septiembre, volvieron visible la persistencia de un viejo principio antropológico que señala que los límites, es decir, las fronteras, los umbrales, son zonas de peligro que necesitan de un mantenimiento ritual especial. A contravía del discurso de la globalización económica y de la mundialización de la cultura, con septiembre once, cobra una fuerza renovada la geometría del adentro y del afuera, cuya novedad estriba quizás en su transfiguración en categoría compleja que desborda los parámetros espaciales: se trata de un afuera expandido y de un adentro profundamente excluyente.

En otras palabras, la noción de límite, sin anularla, trasciende la idea de frontera nacional, se produce una expansión que no sólo se vincula a un eje espacial, sino que se articula a la fidelidad con los artífices de la nueva organización mundial que trazan la geografía del llamado «eje del mal». Operación ideológica, geográfica y política, cuyas coordenadas han sido dibujadas por el secretario de defensa de los Estados Unidos, Mr. Ronald Rumsfeld, en un discurso pro-

nunciado en febrero de 2002 en el que señaló que la única estrategia posible es levantar una protección frente a «lo incierto, lo desconocido, lo imprevisto, lo inesperado». Se trata a todas luces de la proclamación global del miedo y de la declaración fáctica de un adentro-fortaleza que debe ser capaz de rechazar la incertidumbre, lo desconocido, lo ajeno y de producir una zona de riesgo cero.

Y si «septiembre once» replantea la noción de fronteras y de límites en una geopolítica que no admite contestación, no es menos cierto que agudiza el conflicto cultural frente a la otredad: afuera acecha el enemigo, un enemigo al que hay que dotar de rostros y contornos precisos. La sospecha se instaura. El otro adquiere, después de los ataques terroristas, los contornos de un enemigo global que no se agota en una nacionalidad, en un espacio, en un proyecto. El otro afuera, es portador de los gérmenes de la disolución, se convierte en el espejo extremo y distorsionado de los miedos de una sociedad alcanzada por sus propias contradicciones. Un miedo travestido en la figura del migrante, del disidente, del hereje, del outsider.

Las torres gemelas de Nueva York se convierten en icono del colapso moderno; las torres implosionan, se quiebran hacia adentro en una alegoría terrible de la implosión de las estructuras que la modernidad levantó. La crisis implosiva de una modernidad que parece incapaz de dar respuestas a la atemorizada sociedad del siglo XXI.

Autoritarismo, miedo al otro y crisis de la institucionalidad, configuran, junto con otros pro-

cesos, la densa atmósfera en la que transcurre la vida contemporánea, impregnando de fatalidad el tránsito hacia el futuro.

Cómo colocar la pregunta por la interculturalidad sin aludir a esta atmósfera de disoluciones, de quiebres, de implosiones; cómo pensar los desafíos urgentes que para la comunicación representa potenciar los espacios de encuentro y de diálogo entre diferentes, sin aludir a los síntomas y a la legibilidad de un proyecto que expulsa, excluye y amordaza a quienes no caben en la formulación de los parámetros de pertenencia, a quienes no reúnen los requisitos para ser considerados ciudadanos de primera.

Cómo pensar en y desde América Latina sin subvertir el relato que nos condena a ser deudores permanentes del pensamiento metropolitano, dóciles usuarios de tecnologías o exóticos informantes. «Estar en el mundo», es uno de los principales desafíos que habrá de enfrentar América Latina.

LA DISPUTA POR EL HORROR, METÁFORAS DE DISCIPLINAMIENTO O LA IDENTIDAD DEFECTUOSA

Desde hace varios años los argentinos se despiertan cada mañana con la medición de lo que los economistas denominan «riesgo país», cuyo contenido esotérico sólo pueden descifrar los iniciados, pese a ello, el término ha pasado a formar parte del vocabulario cotidiano: «riesgo país», más allá de lo elegante y críptico de la formulación, es un término que mide el desamparo y la angustia con la que mujeres y hombres se enfrentan diariamente al abismo y al temor. Hay que buscar en la prensa los

datos que corroboren que ese día, al menos, el riesgo es manejable y el país, con todo lo que contiene, viable.

Colombia se ha convertido para los gobiernos y la prensa latinoamericana (y mundial) en metáfora del horror: «riesgo de colombianización», anuncian los grandes titulares de los periódicos a lo largo y ancho de la región y ello significa caos, ingobernabilidad, violencia desmedida, narco-control de las instituciones, en una palabra, «colapso de la institucionalidad».

Y desde hace unos meses, «argentinización», es el proceso temible que anuncia el deterioro económico, la corrupción de la clase política, la inviabilidad financiera, la parálisis. El riesgo de «argentinización» se dice, es la expropiación de toda idea de futuro.

El «efecto tequila», exportado por la economía mexicana, el «efecto samba», que emana del Brasil neoliberal, más que metáforas folklorizantes y reductoras, son procesos que colocan al centro del espacio de la representación dos asuntos claves para problematizar la interculturalidad -a la que entenderemos aquí, como el diálogo y la relación en condiciones simétricas entre personas, prácticas, creencias, lenguajes, productos, sociedades y procesos sociales, inscritos en tradiciones culturales diferenciadas-, estos dos asuntos, son en primer término la idea de «contaminación» y en segundo lugar, la ratificación constante de que Latinoamérica es portadora de una identidad política deteriorada.

Si se acepta que la comunicación mediática es fundamentalmente

un espacio social que autoriza o desautoriza otro, las políticas de representación de la crisis Latinoamericana a través de ese espacio social llamado «medios de comunicación», han contribuido a fortalecer la idea del **peligro** que constituyen para cada país, los problemas que afectan a otro. Podría por supuesto argumentarse que este fenómeno es histórico y es universal, sin embargo no se dice «españolización» para hacer referencia al endurecimiento de las políticas contra los inmigrantes, ni se habla de «francización u holandización» para aludir al fortalecimiento de las derechas radicales; en otras palabras y en términos generales, en el espacio mediático se alude a procesos problemáticos específicos cuando se trata de representar a los países metropolitanos («racismo», «derechización», etc.), mientras que en el caso de las periferias latinoamericanas se acude a la metonimia (designar una cosa con el nombre de otra) como estrategia de representación. El problema no es el «problema», sino la nación entera que condensa los «horrores» económicos, políticos o socioculturales.

El principio de reducción de la complejidad con la que opera el espacio mediático, aísla al tiempo que generaliza los rasgos contaminantes de ese otro expandido que es la nación vecina. Y al hacerlo, el espacio de reconocimiento no sólo adquiere una valencia negativa, sino que además va filtrándose paulatina pero eficazmente, el imaginario de la fatalidad. Un imaginario que al esencializar, disemina la idea de una identidad política deteriorada como forma de auto y heteroreconocimiento.

En forma paralela y de manera esquizofrénica, junto con la idea

de la contaminación (que implica la huida o el rechazo del otro), emerge una problemática noción de vínculo, aquel que se genera entre la comunidad de sufrientes, el que acuerpa a una cofradía de víctimas, que no logra trascender la pre-ocupación, el sufrimiento, la crisis. Imposibilitados de huir o de extirpar el cuerpo contaminante, se produce entonces la disputa por el peor horror: la mayor violencia, las peores cárceles, la clase política más corrupta, el mejor y más astuto cartel de drogas, los presidentes más patéticos. Así, «del pecado se hace virtud» y lo representado adquiere los tintes de una competencia cuyo principio estriba en la asunción de una identidad deteriorada.

Los efectos de estas políticas de visibilidad son complejos y multidimensionales, pero básicamente la mitología opera así: «los latinoamericanos son (somos) esencialmente incapaces de realizar los valores de la democracia moderna, víctimas coloniales o poscoloniales de sus (nuestras) propias pasiones, los latinoamericanos son (somos) débiles política, científica y filosóficamente, lo que se traduce en «irracionales e incapaces de agencia». La alternativa es entonces la violencia *for export*; la crisis y la actuación, en el borde del «realismo mágico», de las clases políticas para el consumo de un pensamiento metropolitano «sinceramente consternado» y, en el extremo, la romantización en algunos casos y en otros, la franca invisibilización de algunos movimientos sociales que se niegan a asumir el melodrama como destino fatal, pero que con frecuencia son condenados, por sus propios aliados metropolitanos, a representar el papel de «último bastión de la pureza primitiva».

De cara a la interculturalidad, puede decirse que estos mecanismos operan en dos planos convergentes. De un lado, en lo local, prolongan los dispositivos de estigmatización a través de los cuales las poblaciones latinoamericanas se reconocen a sí mismas y entre sí (el estigma, la marginalidad, la identidad deteriorada se aprenden, se hacen piel, mirada, práctica); y de otro lado, en el plano de lo global, fortalece los argumentos excluyentes y ratifican el temor frente a ese otro exótico e irracional ya que como dirían los críticos post-coloniales «los nativos tienen existencia únicamente en virtud del reconocimiento metropolitano».

Si la estrategia metropolitana de la colonia fue la de infantilizar, inferiorizar a sus sometidos otros, en la llamada sociedad de la información, los dispositivos mediáticos de representación de la otredad latinoamericana dotan a la idea de inferioridad de «nuevas» metáforas y tropos que sólo contribuyen a ensanchar las asimetrías en el sistema de identidades vigente.

EMIGRANTES/INMIGRANTES, CATEGORÍAS BAJO SOSPECHA

Los estudiosos de la migración han venido señalando en el transcurso de los últimos diez años la radical transformación en el perfil del migrante latinoamericano. Del adulto masculino de 30 a 45 años que constituyó el grueso del contingente migratorio hacia los Estados Unidos¹, hoy son los jóvenes menores de 24 años y las mujeres los que conforman el grueso de la población migrante.

El dato no es irrelevante, en la medida en que no sólo señala la

agudización de la crisis estructural latinoamericana que ha venido reconfigurando lo que, con un gran sentido crítico (e irónico), la investigadora mexicana Mercedes González de la Rocha² denomina «los recursos de la pobreza» y que se traduce en lo concreto en la diversificación de estrategias para sobrevivir, entre ellas, la expulsión de mano de obra hacia otros países; además este cambio recoloca, y esto es lo que aquí interesa más, el debate en torno a la ciudadanía.

Quizá el mayor dilema que enfrenta el concepto y la práctica de la ciudadanía está vinculado al incremento de los flujos de personas que se desplazan por todo el orbe en busca de condiciones de viabilidad. Hoy la migración como opción o como destino inevitable, representa para los jóvenes latinoamericanos una alternativa fundamental³. Y no hay posibilidad de pensar la interculturalidad al margen de estos procesos.

Sabemos que la ciudadanía es una categoría histórica que ha sido construida hacia el interior de los espacios nacionales, lo que no deja de constituir hoy una gran paradoja, ya que la ciudadanía permanece atrapada en la lógica de lo nacional mientras que el discurso económico y político alaba las virtudes del nuevo orden global.

La migración significa renunciar a las garantías – por más precarias que sean – derivadas de una ciudadanía anclada en el territorio de pertenencia y asumir los riesgos de construir un «expediente» adecuado para adquirir ciudadanía en la comunidad de destino. Apelando de manera laxa a la teoría antropológica del ritual, pudiera decirse que, bajo estos

parámetros (los de la migración), la ciudadanía deviene condición sub-liminal (que no está en un lugar ni en un tiempo) para numerosos jóvenes que se ven obligados a hacer del tránsito una condición «estable» de vida: se deja de ser ciudadano con respecto a la comunidad de origen y no se logra(rá) ser ciudadano en la comunidad destino.

Los datos corroboran que en los procesos de migración tienden a reproducirse las condiciones de marginación y exclusión de la comunidad de origen a la comunidad destino. Los jóvenes cargan consigo las carencias de un conjunto de competencias (formales y simbólicas) que dificultan la afirmación de su ciudadanía, carencias que resultará sumamente difícil remontar en los países a los que emigran⁴.

Si bien es cierto que el tema abre la pregunta en torno a la responsabilidad de los Estados nacionales con respecto de sus poblaciones migrantes y su capacidad o incapacidad de maniobra para negociar con los países receptores, no es menos cierto que este asunto guarda una vinculación directa con los «nuevos» problemas para la agenda de investigación en comunicación.

La visibilización en el espacio público expandido en torno a la migración suele armarse sobre dos ejes paralelos que difícilmente convergen. De un lado cuando se aborda la emigración, se enfatizan las condiciones de carácter local que son la causa de la huida hacia el exterior, en general la pobreza, la violencia y la falta de futuro (objetiva y subjetivamente percibido), pero aislando estos problemas del contexto global; mientras que cuando se trata de representar la

inmigración, los argumentos se centran fundamentalmente en una perspectiva que criminaliza a las poblaciones migrantes.

Hace unas semanas, en el marco de la cumbre de la Unión Europea, realizada en Sevilla, cuyo eje vertebrador fue la llamada inmigración ilegal, el periódico *El Mundo* (22/06/02), al informar sobre un crimen ocurrido en Madrid, decía para explicar el atentado contra una pareja de colombianos, «crece la colombianización en algunos barrios madrileños» y destacaba el deterioro en las condiciones de seguridad que para los españoles significaba la creciente inmigración sudamericana.

Y, por las mismas fechas, el mismo diario informaba del ataque a un bar de dominicanos por parte de un grupo de jovencitos españoles que costó varias mandíbulas, brazos rotos y lesiones de gravedad a inmigrantes con permisos legales para trabajar. Los jovencitos eran representados en la prensa como eso, es decir como jovencitos desorientados y por ello mismo, violentos. Ninguna relación entre las dos notas y mucho menos, ninguna relación con la discusión entre las naciones que integran el bloque de la UE.

Estos relatos que parecen anecdóticos, son lamentablemente la constante, no constituyen hechos aislados sino la expresión de una atmósfera global que tiende a criminalizar a los migrantes y a convertirlos, mediante complejos dispositivos simbólicos, en los principales agentes del deterioro social, económico y cultural. Los cambios en el mundo a partir de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, han agudizado el problema para las comu-

nidades de migrantes, que deben afrontar además de las dificultades estructurales, el clima de hostilidad y sospecha en que los coloca su condición de no-ciudadanos o de extranjeros peligrosos.

Es importante señalar que «september eleven» agudiza una situación que venía ya anunciándose desde finales de la década de los ochenta. Finalizada la Guerra del Golfo, Estados Unidos, levantó en la llamada «línea» (la frontera entre USA y México) una gran muralla de metal que se hunde varios kilómetros en el Océano Pacífico en la zona de Tijuana, que fue construida con los desperdicios de las pistas de aterrizaje para aviones militares en Kuwait. El «bordo», como llaman los migrantes a la frontera, no es solamente una línea imaginaria, sino una barrera física crecientemente militarizada, cuyo éxito reposa en la explotación del miedo al migrante.

No sólo los partidos y los gobiernos de la Comunidad Europea han venido colocando al centro de sus agendas político-electorales, el tema de la inmigración y la seguridad. En los tempranos noventa, el republicano Pete Wilson ganó mayoritariamente las elecciones que lo convirtieron en gobernador de California a través de lo que he venido llamando «la gestión política del miedo» (Reguillo, 2000) apelando al terror –expandido por los medios de comunicación– de numerosos estadounidenses a los «extranjeros ilegales».

En un efecto «matrushka⁵», los países latinoamericanos reproducen esta política migratoria con sus vecinos. La frontera sur mexicana se ha convertido en un «paso de la muerte» para los centroamericanos, guatemaltecos y salvado-

reños principalmente; Argentina criminaliza a los inmigrantes bolivianos; los colombianos son sometidos a brutales humillaciones en el ingreso a diferentes países; los dominicanos son subempleados por los puertorriqueños y estos a su vez, por los norteamericanos. Y la situación se repite al interior de los espacios nacionales, con las poblaciones campesinas e indígenas que en un éxodo interminable buscan en las ciudades condiciones más favorables para la vida.

El tema no se agota en un asunto de agendas políticas, se inscribe en el plano de la cultura, esto es, en el horizonte de los dispositivos de producción y reproducción simbólica de la vida social. En la gramática de la guerra contra el inmigrante, lo que está en juego no son las armas, sino las representaciones y, los principales «proveedores» de representaciones son hoy los medios y las industrias culturales. Este nuevo orden fundado en la explotación del miedo al otro encuentra en la televisión, en la prensa, en la industria cinematográfica, una caja de resonancia que provee la retórica, el ejemplo y la coartada para erosionar el terreno en el que se asientan, de manera precaria, los derechos humanos: «lo mataron, los golpearon, pero eran ilegales, eran apenas extranjeros, eran otros que no somos nosotros, así que no importa, tanto». No son las leyes o la ausencia de ellas lo más grave, ni siquiera las plataformas políticas de ciertos partidos o las estrategias de gobernabilidad, sino el clima de asentimiento cómplice, de acostumbramiento, de indiferencia frente a un orden que se afirma a costa de negar al otro.

De qué interculturalidad estamos hablando, ¿de los miles de

Mac Donalds esparcidos por el globo, de «taco-bell», del tango-jazz, de rock-flamenco?, es indudable que la interacción y fusión creciente entre productos culturales deviene fortalecimiento de la interculturalidad, pero no deja de resultar paradójico que los productos culturales logren transitar por los circuitos acetados de una industria cultural de carácter global y logren atravesar las fronteras nacionales, mientras que las personas, ciertas personas, encuentran cada vez mayores obstáculos para «ingresar al mundo» en condiciones equitativas. La pretendida «inocencia» de los productos culturales frente a la culpabilidad *a priori* de los actores sociales es un asunto directamente vinculado a la producción de visibilidad.

Y la producción de visibilidad de la diferencia, que es un tema clave para la interculturalidad, es siempre una producción situada, esto es la «comunicación de la diferencia» se produce siempre desde un lugar que establece los parámetros para «pensar» y «calificar» esa diferencia y dotarla de sentido: de atributos deseables o indeseables, de características que pueden ser convertidas en emblemas o en estigmas. Si los medios de comunicación pueden ser pensados principalmente como dispositivos sofisticados de producción de visibilidad, ello nos llevaría a aceptar que estamos ante mecanismos emergentes de producción, acumulación y distribución de un «nuevo» saber clasificatorio que se traduce en un poder capaz de reconfigurar el pensamiento sobre el otro. El Otro, siempre queda interceptado por la fuerza de un imaginario global mediatizado que reedita y reelabora la producción de la diferencia (situada). Es importante señalar que la expresión «re-configu-

rar» no es un mero recurso estilístico o preciosista de la lengua, sino un denso significado que alude precisamente al re-encolaje de los significados propuestos en viejos temores, es decir en esquemas aprendidos a través de largos procesos de sedimentación histórica. En otras palabras, la expansión del relato terrible sobre los emigrantes/inmigrantes -categorías bajo sospecha- se alimenta de un miedo aprendido, de una resistencia inoculada por los nacionalismos, los comunitarismos, los localismos exacerbados frente a ese otro diferente.

El principal desafío para la comunicación, pienso, es volver visibles estos mecanismos, es decir, no basta con producir información sobre el funcionamiento de los medios o develar los desniveles de la economía política de la comunicación, si al mismo tiempo no se desmonta el entramado cultural en el que esto se produce y se reproduce. El espesor cultural de la tecnología (Martín Barbero, 2001) y de la economía política no puede obviarse ni eludirse. La relativa o precaria -según se vea- estabilidad simbólica de la certeza de un nosotros frente al ellos, es un dispositivo de alma antigua, lo sabe la antropología, la psicología social y principalmente la historia. Por ello pretender la autonomía de la comunicación⁶ como campo de saberes es un despropósito mayúsculo además de una tarea imposible cuando todas las evidencias conceptuales y empíricas señalan que la alternativa para el siglo XXI es el pensamiento complejo, transversal, fluido e interdisciplinario.

CONTRA-RELATOS DEL VACÍO

El riesgo como elemento constitutivo y definitorio de la época,

no sólo puede ser aprehendido a través de la ausencia o el vaciamiento de las instituciones, resulta fundamental colocarle al pensamiento sobre el riesgo el exceso, el desborde, el ruido, la emergencia de fuerzas y procesos que tienden a llenar el vacío dejado por la política, por la razón, por la utopía.

Frente a la progresiva disolución de la confianza, en América Latina tres son las fuerzas emergentes que re-encantan el sentido del mundo y que tienden a ocupar la centralidad de muchos de los procesos sociopolíticos y culturales en nuestras sociedades.

Esta emergencia guarda una vinculación estrecha con el tema de la interculturalidad en tanto configura «nuevos» referentes para la socialidad, es decir, para la sociedad haciéndose a través de sus vínculos y de su interacción comunicativa. El poder creciente del narco(tráfico), la aparición y poder de convocatoria de las neo-religiones o iglesias y la capacidad, en aumento, de gestión sociopolítica ejercida por los medios de comunicación, constituyen tres poderosos referentes que visible pero silenciosamente están reorganizando la percepción y la acción en torno al espacio público.

De manera esquemática intentaré colocar los argumentos que nos permitan pensar la importancia de estos procesos de cara al proyecto de una sociedad intercultural.

En primer término en lo que toca a la «cultura de la ilegalidad», los datos son elocuentes, se calcula por ejemplo que el narcotráfico «global» mueve en un año, alrededor de 400 mil millones de dó-

lares y por contraste, la política «global» antidrogas invierte apenas 300 millones en su combate. La lucha es desigual, pero no estriba en su capacidad financiera, la mayor fuerza del narcotráfico, sino en su poder de penetrar las sociedades por arriba y por abajo, una pinza perfecta que corrompe, por arriba, a las cúpulas políticas y empresariales, y corroe, por abajo, los más elementales cimientos de la socialidad, reclutando a «sus soldados» entre aquellos a quienes las opciones se les han acabado.

Si para numerosos jóvenes en la región vincularse a los circuitos del narcotráfico, resulta una alternativa a considerar, es por la conjunción de dos factores que constituyen el tejido que da forma a la expansión de la cultura de la ilegalidad en estas geografías: de un lado la pobreza y la exclusión, de otro lado, la corrupción y el relativismo ético en la que parece no existir ninguna cosa más mala que otra.

Como lo ha probado el trabajo de Alonso Salazar en Colombia (1990) y lo ha narrado de manera inmejorable la pluma del también colombiano, Fernando Vallejo en *La Virgen de los Sicarios* (2001), la cultura de los «sardinós»⁷, acusa rasgos sumamente contradictorios entre el desprecio absoluto de la vida, incluida la suya propia y una religiosidad popular profundamente arraigada que los lleva a pedir perdón y al mismo tiempo la bendición, antes de cometer un asesinato.

Si los narcotraficantes Pablo Escobar en Colombia o Amado Carrillo, mejor conocido como el «señor de los Cielos» en México, se han convertido en leyendas y lograron cada uno a su modo,

R. Reguillo

ganarse un lugar importante entre la gente, ha sido en buena medida porque la figura del gran «capo» del narcotráfico, ocupa hoy el lugar que en la antigüedad representó el bandido social (Hobsbawn, 2000), situados en los márgenes de la sociedad, capaces de hacer la guerra contra el poder instituido y al mismo tiempo, de invertir su prestigio social y su riqueza en la mejoría de las condiciones de vida de los más débiles. El narcotraficante ha sido convertido en una especie de «héroe social», que es visto como alguien que, simplemente, aprovecha la corrupción existente y es capaz de generar «alternativas» en un contexto de futuros inciertos.

Lo relevante aquí, es que para los jóvenes en situación de exclusión, el narcotráfico es una opción para volverse, aunque sea momentáneamente, viables. Los narcocorridos, cuyo impacto en México y en Colombia en la cultura popular es alto, y de manera más reciente, el «género» conocido como «cumbia villera» en Argentina, son expresiones culturales que hablan de la consolidación de una forma de entender el mundo y de una manera otra de buscar caminos para la inclusión.

No es desde el prejuicio, ni desde la condena moral, como puede entenderse la relación entre identidades y cultura de la ilegalidad. Se trata de nueva cuenta de colocar el análisis de forma relacional y sin concesiones para un orden social que agudiza las brechas y las contradicciones⁸.

Atrapados por la moralidad puritana de lucha frente a las drogas exportada al mundo por los Estados Unidos, el debate social visibilizado en y desde los medios de comunicación latinoamericana-

nos, centra su puntería culpabilizadora en el consumo, ignorando, en términos generales, el empoderamiento creciente de una fuerza que erosiona el piso de una institucionalidad cada vez menos capaz de contener la crisis y de ofrecer un mínimo de certezas.

Aunado al narcotráfico como una «propuesta cultural» de impactos insuficientemente estudiados, puede ubicarse también la explosión de ofertas religiosas a la carta. Fenómeno importante y multidimensional, que va de las técnicas oraculares, las terapias holísticas al nuevo boom de la literatura de autoayuda. La visibilidad creciente de este tipo de ofertas con su parafernalia de discursos, productos y rituales, señala la intensidad con la que se busca dotar de sentido (trascendente) a una realidad desconcertante. En otras palabras, si en los comienzos del siglo XX se desencantaron las formas religiosas del mundo, en los albores del siglo que arranca, lo que se desencanta son las formas políticas del mundo y se produce un reencantamiento por la vía de lo mágico-religioso.

Pero esta búsqueda de sentido que es una condición constitutiva de lo humano, en el contexto actual es también la expresión de un desconcierto, de un malestar, que se está convirtiendo en territorio fértil para la operación de grupos de nuevo signo religioso que bajo la promesa de un futuro mejor y de respuestas, son capaces de captar y cooptar las voluntades sociales. Las neo-religiones han encontrado en estas geografías fracturadas, una reserva «natural» para ganar nuevos adeptos. El tema fuerte, en todo caso, no es el de la pérdida de hegemonía de las iglesias históricas, sino la expansión de un dis-

curso que convierte al individuo en el epicentro de lo real y desactiva el compromiso y la responsabilidad social.

En la «atmósfera terapéutica» el contexto se carga de una pesada e itinerante búsqueda de alternativas de «sanación». De un lado el eficientismo y de otro, los afanes de reducción de vulnerabilidad, se encuentran en un lenguaje simplificador que deriva - en lo general- en fórmulas y recetas para atajar la incertidumbre que deja a su paso el estallido en todos los órdenes de la vida social, amenazando desde diferentes flancos el precario equilibrio de una vida «demasiado incierta». El «pensamiento *bullet*» le ha llamado Eliseo Colón (2000), yo le llamo «el decálogo para el bien vivir», los pasos que habrán de convertirnos en más felices, más eficientes, más sanos, más inteligentes, más competitivos, menos vulnerables, menos «malos» y que hoy, pese a la llamada modernidad reflexiva, nos recoloca, ¿inevitablemente? ante un orden binario del mundo: bueno-malo, salud-enfermedad, legítimo-ilegítimo.

Con relación al paisaje mediático, los *talk shows*, son un analizador inmejorable de esta atmósfera terapéutica. Expresión y síntoma de la necesidad de una narrativa testimonial en primera persona que opera en dos planos simultáneos: de un lado, el énfasis en una estética del sufrimiento y de otro lado, la minimización de la responsabilidad del sujeto político. Esto es, «no hay crisis social, sino patologías individuales», «todo se resuelve con la voluntad de confesar y el perdón de las audiencias».

Y, finalmente, una tercera fuente de referencias fundamentales

para la vida contemporánea la constituyen precisamente los medios que vienen llenando el vacío dejado por las instituciones políticas.

Frente al descrédito de los partidos políticos y especialmente de los políticos, los medios, especialmente la televisión, crecen en legitimidad y credibilidad «política», al extremo de que en el caso de varios países latinoamericanos, México, Argentina, Colombia, se han convertido en espacios fundamentales de gestión política. La televisión por ejemplo, a nombre de un poder (autodelegado, la mayor parte de las veces) se apodera de la representatividad de una invisible opinión pública para impulsar o frenar ciertos procesos y proyectos sociales. Y tanto las llamadas encuestas de opinión y algunos otros estudios serios, señalan que la gente considera más confiable el discurso de los medios que el de las instituciones oficiales, más confiables a los periodistas que a los políticos y sobre todo –y aquí lo más peligroso– se asume que los medios son espacios neutros dotados de una altísima legitimidad para representar los problemas y los debates nacionales. Por supuesto esto no es homogéneo, pero los contraejemplos, es decir la resistencia frente a unos medios todopoderosos han costado caro a ciertos movimientos sociales⁹ que son invisibilizados o constantemente cuestionados por esos espacios corporativos que controlan el espacio público. Muchos de estos movimientos terminan por ser rehenes de la fotografía que los medios construyen sobre ellos y devienen reacción y no acción política.

Pero lo importante aquí es argumentar que verosimilitud, confi-

bilidad y legitimidad, tres elementos sustantivos para un espacio público vigoroso y democrático, son hoy atributos de los medios y no de la institucionalidad política.

Por supuesto puedo acudir a múltiples relatos latinoamericanos o globales para «documentar el pesimismo» –como diría Carlos Monsiváis–, con respecto a la posición estructural que ocupan hoy los medios, pero lo que más interesa es destacar que este proceso, el de unos medios que sustituyen a las instituciones, constituye –sin avanzar ningún juicio de valor– el piso en el que los ciudadanos construyen, alimentan, intercambian, su noción de lo público y el país y el mundo que caben en los medios son reflejos, salvo pruebas en contra, simplificadores, binarios y atemorizantes.

Que la cultura de la ilegalidad se expanda y con ella la relativización de la vida y la muerte; que se fortalezca el discurso facilista del «sálvate a ti mismo» que pregonan las neoreligiones; que los medios tengan el poder de veto sobre los ejes en disputa para definir los proyectos sociales, no son temas ajenos a la interculturalidad.

Estas tres fuerzas-referentes, abrevan, para fortalecerse, en una fuente común: el debilitamiento de lo público, la disolución de la vocación solidaria y la pérdida de la capacidad autogestiva y crítica. Sin un espacio público capaz de dar cabida a la diferencia, sin capacidad de asombro e indignación frente a la suerte del otro, sin posibilidad de disentir, la interculturalidad es retórica vacía, discurso políticamente correcto para los agentes

e instituciones políticas a quienes se les agotan rápidamente los temas de conversación con la sociedad.

INTERCULTURALIDAD: HACIA UNA POLÍTICA DE LA REPRESENTACIÓN

La agenda está abierta, es imposible concluir, en la medida en que si realmente se aspira a no convertir la interculturalidad en una narrativa de sustitución, es decir en un discurso para apaciguar las pesadillas como tantos otros, es fundamental «comenzar por casa» y con ello no me refiero a las comunidades locales o nacionales, ni siquiera continentales, sino a la posibilidad que significa este «estar juntos hoy», los estudiosos y los pensadores de la comunicación, riqueza fundamental y muchas veces desperdiciada en tanto aquí se reproduce la misma estructura que imposibilita el diálogo entre culturas diversas, allí, aquí: no solamente los diferentes lenguajes sino lenguajes dominantes que no sienten ni la obligación ni la necesidad de escuchar otros a los que consideran simplemente dialectos «simpáticos» o balbuceos periféricos; las imágenes reductoras de la cultura otra con su dosis de exotismo *for import* y unas agendas que no guardan ninguna relación con la cultura propia. Ni siquiera el prejuicio, sino el desconocimiento y la imposibilidad de elevar a rango de premisa propia, la mundialización como la mejor oportunidad con la que hoy contamos periféricos y metropolitanos. Conjuro contra el aislamiento y poderoso amuleto para la tarea: transformar las representaciones sobre un otro construido a la medida de nuestros propios miedos, carencias, prejuicios y certezas.

R. Reguillo

La historia, la política, la economía y la cultura, nos han enseñado en América Latina la imposibilidad de pensarnos a nosotros mismos al margen del mundo, las utopías latinoamericanas han fracasado cuando han intentado elevar a verdad de sangre y fuego, la narrativa de una Latinoamérica autosuficiente y en guerra perpetua contra lo exterior. Nuestros mejores momentos, paisajes, músicas, leyendas, sueños vienen en cambio, de la mezcla, de la apertura, del reto que siempre implica asumir al otro¹⁰.

La complejidad derivada de un mundo en el que se ensancha el espacio público, las migraciones aumentan conforme disminuyen las condiciones de viabilidad por la pobreza y violencia y, en donde lo local-comunitario, más allá de sus rasgos salvíficos, puede realmente constituir un espacio para el desarrollo de la agencia humana, las preguntas en torno a la visibilidad del otro y de lo otro, con todos sus mecanismos de auto y hetero representación no pueden ser ignoradas.

Estos mismos elementos, aunados al gran poder tecnológico acumulado, pese a su distribución desigual, comportan gérmenes de cambio. La internacionalización del espacio público ha representado en el transcurso de la última década un mecanismo político fundamental para el impulso de las democracias y de los derechos humanos. La interacción creciente entre culturas diversas no sólo es portadora de conflictos, son numerosos los grupos sociales que entienden que la diversidad es un antídoto contra el estancamiento y la muerte. La pregunta por el *otro* adquiere los contornos de una renovada urgencia. Ha de ser una pregunta guiada por el respeto y

ha de ser, sobre todo, una pregunta decididamente contemporánea, es decir, que no apele a la historia lineal como coartada inmovilizadora y sea capaz de incorporar los «datos» del contexto.

La tarea es cultural y es política, es decir es un proyecto intelectual que demanda combatir desde las trincheras del pensamiento, «las doxas» o el pensamiento consagrado y nunca reflexivo; verdades irrefutables y nunca cuestionadas, que como «fantasmas sociales», están ahí sin ser vistas y son el principal obstáculo para el pensamiento libre. En el fondo la complejidad radica en que tratar de comprender el poder de las representaciones, exige comprender nuestras propias representaciones del poder. Comunicación intercultural es, pienso, sobre todo, avanzar una política de representación de la otredad, una en que la diferencia, deje de ser relato amenazante y pueda ser asumida como la condición para hacer viable el proyecto social del siglo XXI

NOTAS

1. Que señalaba varias cosas importantes para esta discusión. En primer término que el migrante era fundamentalmente el «cabeza de familia» que buscaba en otro país las condiciones de reproducción para su grupo familiar en su país de origen; que una cierta «estabilidad» en los patrones de estructura familiar permitía asignar al hombre adul-

to el papel de proveedor fundamental; que las condiciones de la crisis latinoamericana permitían contar con uno o a lo sumo dos miembros de la familia en el exterior.

2. *The Resources of Poverty*. Ford/Blackwell 1994.

3. Según la *Current Population Survey* (1997) en el censo de 1990 levantado en los Estados Unidos, había un estimado de 566 297 jóvenes de 15 a 19 años que provenían de algún país de América Latina, mientras que los jóvenes de 20 a 24 años, sumaban, según la misma fuente, 944 891 jóvenes latinoamericanos y caribeños. La misma medición efectuada a partir del censo de 1980, señala que diez años antes, la población de jóvenes de 15 a 19 años sumaba apenas 257 050 y la de los del rango de edad que va de los 20 a los 24, sumaba, 484 063 jóvenes. Las cifras son elocuentes, el incremento de la migración juvenil latinoamericana hacia los Estados Unidos, tanto de hombres como de mujeres, no puede desligarse de la crisis estructural que en América Latina se ha venido agravando a partir de la década de los noventa. A estos datos hay que sumar por supuesto la inmigración «no documentada».

4. A partir de los datos de la Encuesta de Población de 1997 en Estados Unidos, la CEPAL (2000) indica que de la población total de inmigrantes de origen latinoamericano y caribeño, un 27 % vivía en condiciones de pobreza; entre los mexicanos el índice era superior (34%), seguidos por los centroamericanos y caribeños. Entre los sudamericanos se advertía una menor incidencia (15%) y presentaban una situación similar a la de los inmigrantes procedentes de otras regiones del mundo (Europa y Asia principalmente).

5. La «matrushka», es una muñeca rusa en la que caben varias repro-

ducciones exactas de la «muñeca madre» de menor tamaño.

6. En julio de 2002, el Profesor José Marques de Melo, se pronunció en Santa Cruz de la Sierra por la «autonomización del pensamiento comunicacional», ni psicología, ni sociología, declaró.

7. Los colombianos llaman a sus jóvenes «sardinos»

8. Según los indicadores de desarrollo humano (PNUD, 2001), en Latinoamérica y el Caribe, una persona necesita 10 años de escolarización para tener una probabilidad del 90% de no caer en la pobreza o salir de ella, y sabemos, tanto por la investigación empírica, los noticieros y la gran cantidad de informes que se producen cada año, sin que nada parezca cambiar de manera sustantiva, que las matriculas en la región tienden a achicarse (en Bolivia, Ecuador, Haití, Honduras, Trinidad y Tobago, Colombia, Panamá), lo que significa en términos gruesos que entre un 48 y un 64 % de los jóvenes de la región, están viendo restringidas objetivamente sus oportunidades futuras.

9. Algunos indicadores empíricos de esta afirmación, lo constituyen, en México, el Movimiento Zapatista, cuyo éxito mediático viene del exterior y de los circuitos no controlados por los monopolios informativos; está también el caso de los estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma de México, el CGH (Comité General de Huelga) que más que por el gobierno, fueron encajonados por la prensa. Y los casos menos espectaculares de los maestros, los jubilados, los campesinos, los deudores de la banca.

10. Y artífices de la apertura y de las mezclas en un sentido denso, son muchos, permítanme aquí, en «casa», rendir un pequeño tributo

sólo a algunos de ellos y de ellas, pensadores incansables de lo latinoamericano en el mundo, del mundo en Latinoamérica, del mundo: Jesús Martín Barbero, Néstor García Canclini, Renato Ortiz, Anibal Ford, Guillermo Orozco, Raúl Fuentes, Rosa María Alfaro, María Cristina Mata y toda una nueva generación de pensadores y hacedores de la comunicación que desde la precariedad latinoamericana, se esfuerzan cotidianamente por construir andamiajes teóricos, estrategias metodológicas, análisis culturales y políticos que, sin renunciar a la denuncia, buscan restituir, sin mesianismos, un sentido de crítica a la comunicación.

BIBLIOGRAFÍA

COLON, Eliseo (2000): «Pensar las discursividades. Sociedad de la información y sus nuevas redes discursivas, el caso de la neo-televisión y sus prácticas simbólicas. En *Diálogos de la comunicación* No. 59-60, FELAFACS, Lima, octubre. pp. 232-253.

GONZÁLEZ DE LA ROCHA, Mercedes (1994): *The Resources of Poverty*. Ford, Blackwell 1994.

HOBSBAWN, Eric (2000): *Bandits*. Edition revised with a new introduction. New York, The New Press.

MARTÍN BARBERO, Jesús (2001): *Deconstrucción de la crítica: nuevos itinerarios de la investigación*. En María Immacolata VASALLO DE LOPES y Raúl FUENTES NAVARRO (comps), *Comunicación. Campo y Objeto de Estudio*. México, ITESO/UAG/UdC/UdG. pp. 15-42.

MARTINEZ PIZARRO, Jorge (2000): *Migración Internacional de jóvenes latinoamericanos y caribeños. Protagonismo y vulnerabilidad*. Serie Población y Desarrollo No. 3. CEPAL, Santiago de Chile.

PNUD (2001): *Informe sobre Desarrollo Humano 2001*. New York, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

REGUILLO, Rossana (2001) «Imaginar los locales, miedos globales: construcción social del miedo en la ciudad», en *Estudios. Revista de Investigaciones literarias y culturales*, No. 17, Caracas, Universidad Simón Bolívar. pp. 47-64.

SALAZAR, Alonso (1990): *No nacimos pa' semilla*. CINEP, Bogotá.

VALLEJO, Fernando (2001): *La Virgen de los Sicarios*. Madrid, Alfaguara

R. Reguillo