

Comunicar entre culturas en tiempos de globalización**

Jesús-Martín Barbero *

*Hay un profundo cambio de perspectiva:
se consideraba que el mundo moderno
estaba unificado, mientras que la sociedad
tradicional estaba fragmentada.*

*Hay, por el contrario,
la modernización parece llevarnos de lo homó-
géneo a lo heterogéneo
en el pensamiento y en el culto,
en la vida familiar y sexual,
en la alimentación o el vestido.*

Alain Touraine

Globalización Comunicacional

El globo ha dejado de ser una figura astronómica para adquirir plena significación histórica", afirma el sociólogo brasileño Octavio Ianni. (1) Pero esa significación es aún profundamente ambigua y hasta contradictoria. ¿Cómo entender los cambios que la globalización produce en nuestras sociedades sin quedar atrapa-

dos en la ideología mercantilista que orienta y legitima su actual curso, o en el fatalismo tecnológico que legitima el desarraigo acelerado de nuestras culturas? Identificada por unos con la única gran utopía posible, la de un solo mundo compartido, y por otros con la más terrorífica de las pesadillas, la de la sustitución de los hombres por las técnicas y las máquinas, la globalización pesa tanto o más sobre el plano de los imaginarios cotidianos de la gente que sobre el de los procesos macrosociales. Hay, sin embargo, algunas dimensiones de la globalización que sí empezamos a comprender y son justamente aquellas que atañen a la transformación de los modelos y los modos de la comunicación.

Entender esas transformaciones nos exige, en primer lugar, un cambio en las categorías con que pensamos el espacio. Pues al transformar el sentido del lugar en el mundo, las tecnologías de la información y la comunicación - satélites, informática, televisión- están haciendo que el mundo intercomunicado se torne, sin embargo, cada día más opaco. Opacidad que remite, de un lado, a que la única dimensión realmente mundial hasta ahora sea el mercado, "que más que unir lo que busca es unificar", en palabras de Milton Santos, (2) y lo que hoy está unificado en el ámbito mundial no es la voluntad de libertad sino de dominio, no es el deseo de cooperación sino el de competitividad. De otro lado,

** Tomado de Formación en Gestión Cultural, Ministerio de Cultura de Colombia, Santafé de Bogotá

* Doctor en Filosofía de la Universidad de Lovaina con postdoctorado en Antropología y Semiótica. Ha sido profesor invitado de la cátedra UNESCO de Comunicación en la Universidad Autónoma de Barcelona, en la Universidad de Stanford, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México y en la Universidad Libre de Berlín. Fundó y dirigió el Departamento de Ciencias de la Comunicación de la Universidad del Valle y se ha desempeñado como presidente de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAI) y miembro del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Entre sus múltiples publicaciones se destaca su obra De los medios a las mediaciones (Barcelona, Gustavo Gili, 1987)

(1) Ianni, *A era do globalismo*, Rio de Janeiro, Civilizacao Brasileira, 1997.

(2) M. Santos, *A natureza do espaço: técnica e tempo*, Sao Paulo, Hucitec, 1996

la opacidad remite a la densidad y compresión informativa que introducen la virtualidad y la velocidad en un espacio-mundo hecho de redes y flujos y no de elementos materiales. Un mundo así configurado debilita radicalmente las fronteras de lo nacional y lo local, al mismo tiempo que convierte esos territorios en puntos de acceso y transmisión, de activación y transformación del sentido del comunicar. y sin embargo nos es imposible habitar el mundo sin algún tipo de anclaje territorial, de inserción en lo local. Ya que es en el lugar, en el territorio, donde se despliega la corporeidad de la vida cotidiana y la temporalidad -la historia- de la acción colectiva, que son la base de la heterogeneidad humana y de la reciprocidad, rasgos fundacionales de la comunicación humana. Pues, aun atravesado por las redes de lo global, el lugar sigue hecho del tejido de las vecindades y las solidaridades. Lo cual exige poner en claro que el sentido de lo local no es unívoco; ya que resulta tanto de la fragmentación, producida por la des-localización que entraña lo global, como de la revalorización de lo local como ámbito donde se contrarresta (y complementa) la globalización, su autorrevalorización como derecho a la autogestión y a la memoria propia, ambos sentidos ligados con la capacidad de construir relatos e imágenes de identidad. Esto no puede confundirse en ningún modo con la regresión a los particularismos y a los fundamentalismos racistas y xenófobos que, aunque motivados en parte por la misma globalización, acaban siendo la forma más extrema de la negación del otro, de todos los otros. El nuevo sentido que comienza a tener lo local no tiene nada de incompatible con el uso de las tecnologías comunicacionales y las redes informáticas. Hoy esas redes no son únicamente el espacio por el que circula el capital, las finanzas, sino un "lugar de encuentro" de multitud de minorías y comunidades marginadas o de colectividades de investigación y trabajo educativo o artístico. En las grandes ciudades el uso de las redes electrónicas está permitiendo construir grupos que, virtuales en su nacimiento, acaban territorializándose, pasando de la conexión al encuentro y del encuentro a la acción.

Necesitamos entonces diferenciar las lógicas unificadoras de la globalización económica de las que mundializan la cultura. Pues la mundialización cultural no opera desde un afue-

ra sobre esferas dotadas de autonomía, como serían las de lo nacional o lo local. Según Renato Ortiz: "Sería impropio hablar de una 'cultura-mundo' cuyo nivel jerárquico se situaría por encima de las culturas nacionales o locales. El proceso de mundialización es un fenómeno social total, que para existir se debe localizar, enraizarse, en las prácticas cotidianas de los hombres" (3). De modo que la mundialización no puede confundirse con la estandarización de los diferentes ámbitos de la vida, que fue lo que produjo la revolución industrial. Ahora nos encontramos ante otro tipo de proceso, que se expresa en la cultura de la modernidad-mundo, que es "una nueva manera de estar en el mundo". De ésta hablan los hondos cambios producidos en las diversas esferas del mundo de la vida: en el trabajo, la pareja, el vestido, la comida, el ocio, o en los nuevos modos de inserción en y de percepción del tiempo y espacio, con todo lo que estos cambios implican en relación con una descentralización que concentra poder y con un desarraigo que empuja la hibridación de las culturas. Esto es lo que sucede cuando los medios de comunicación y las tecnologías de información se convierten en productores y vehículos de la mundialización de imaginarios ligados con músicas e imágenes que representan estilos y valores desterritorializados y a los que también corresponden nuevas figuras de la memoria.

Sin embargo, esos fenómenos de mundialización comunicativa no pueden ser pensados como meros procesos de homogeneización. Lo que hoy se gesta en ellos es un profundo cambio en el sentido de la diversidad. Hasta hace poco la diversidad cultural era pensada como una heterogeneidad radical entre culturas, cada una enraizada en un territorio específico dotado de un centro y de fronteras nítidas. Toda relación con otra cultura lo era en cuanto extraña! extranjera y contaminante o perturbación y amenaza en sí misma para la propia identidad. Pero el proceso de mundialización que ahora vivimos, es a la vez un movimiento de potenciación de la diferencia y de exposición constante de cada cultura a las otras, de mi identidad a la del otro. Lo que implica un permanente ejercicio de reconocimiento de lo que constituye la diferencia de los otros como potencial enriquecimiento de la nuestra, y una exigencia de respe-

(3) R. Ortiz, *Mundialización y cultura*, Buenos Aires, Alianza, 1995

to a lo que en el otro hay de intransferible y no transable, incluso de incomunicable, es decir, a su diferencia. Mezclar el plano colectivo de las culturas con el de los individuos, que se mueven en espacios claramente diferentes, permite constatar que lo que pasa en el uno produce efectos sobre el otro: el reconocimiento de las diferencias culturales tradicionales -las étnicas y raciales- tanto como el de las modernas -las de género o las de los homosexuales- pasa sin duda por el plano de los derechos y las leyes, pero éstos sólo se realizan en el reconocimiento cotidiano de los derechos y en el respeto de los individuos que encarnan esas culturas.

La mundialización de la cultura reconfigura también el sentido de la ciudadanía, en palabras de Ianni: "De tanto crecer hacia fuera, las metrópolis adquieren los rasgos de muchos lugares. La ciudad pasa a ser un caleidoscopio de patrones y valores culturales, lenguas y dialectos, religiones y sectas, etnias y razas. Distintos modos de ser pasan a concentrarse y convivir en el mismo lugar, convertido en síntesis del mundo" (4). Al mismo tiempo vemos aparecer la figura de una ciudadanía mundial, concepto acuñado por Will Kymlicka (5), la cual inaugura nuevos modos de representación y participación social y política. Pues las fronteras que constreñían el campo de la política y de los derechos humanos hoy no sólo son borrosas sino móviles, cargando de sentido político los derechos de las etnias, las razas y los géneros. Esto no debe ser leído ni en la clave optimista de la desaparición de las fronteras y el surgimiento (al fin!) de una comunidad universal, ni en la catastrofista de una sociedad en la que la "liberación de las diferencias" acarrearía la muerte del tejido societario, de las formas elementales de la convivencia social. Como lo ha señalado J. Keané (6) existe ya una esfera pública internacional que moviliza formas de ciudadanía mundial, como lo muestran las organizaciones internacionales de defensa de los derechos humanos y las Organizaciones no gubernamentales (ONGs) que, desde cada país, median entre lo transnacional y lo local. En el esfuerzo por entender la complejidad de las imbricaciones entre fronteras e identidades, memorias largas e imaginarios del presente, adquiere todo su sentido la imagen/metáfora del palimpsesto: ese texto en el que un pa-

sado borrado emerge tenazmente, aunque borroso, en las entre líneas que escriben el presente.

Todo lo cual nos conduce finalmente a los retos, que en la gestación de una cultura mundializada, plantean los aprendizajes a la convivencia con los nuevos campos de experiencia que despliegan las tecnologías de la globalización, o por el contrario, al ahondamiento de la división y la exclusión social que las mismas ya están produciendo. El más grave de los retos que la comunicación le plantea hoy a la educación es que mientras los hijos de las clases pudientes entran en interacción con el nuevo ecosistema informacional y comunicativo desde su propio hogar, los hijos de las clases populares -cuyas escuelas públicas no tienen, en su inmensa mayoría, la más mínima interacción con el entorno informático, a pesar de que para ellos la escuela es el espacio decisivo de acceso a las nuevas formas de conocimiento- están quedando excluidos del nuevo espacio laboral y profesional que la cultura tecnológica configura. De ahí la importancia estratégica que cobra hoy una escuela capaz de un uso creativo y crítico de los medios audiovisuales y de las tecnologías informáticas.

La comunicación: Cuestión de cultura

En América Latina lo que pasa en/por los medios de comunicación no puede ser comprendido al margen de la heterogeneidad, los mestizajes y las discontinuidades culturales que median la significación de los discursos masivos, puesto que lo que los procesos y prácticas de la comunicación colectiva ponen en juego no son únicamente desplazamientos del capital e innovaciones tecnológicas sino hondas transformaciones en la cultura cotidiana de las mayorías: en los modos de estar juntos y tejer lazos sociales, en las identidades que plasman esos cambios y en los discursos que socialmente los expresan y legitiman. Cambios que remiten según Giacomo Marramao a "la persistencia de estratos profundos de la memoria y la mentalidad colectiva, sacados a la superficie por las bruscas alteraciones del tejido tradicional que la propia aceleración modernizadora comporta"(7)

Es por lo anterior que en los últimos años los investigadores sociales han comenzado a pensar que los logros y los fracasos de

(4) *Op Cit.*

(5) W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996

(6) J. Keane, "Structural Transformation of the Public Sphere" in *The Communication Review*, Vol. 1, pp. 1-22, Berkeley, University of California, 1995.

(7) G. Marramao, *Poder y secularización*, Barcelona, Peninsula, 1993

nuestros pueblos en la lucha por defenderse y renovarse culturalmente se hallan estratégicamente ligados con las dinámicas y los bloqueos de la comunicación. Ya sea asociando los procesos de modernización de los países a la revolución de las tecnologías comunicativas, por su incidencia en la reconversión industrial, la renovación educativa, la nueva cultura organizacional o la descentralización política, o bien haciendo de la comunicación masiva un sinónimo de lo que nos engaña y manipula, de lo que nos desfigura como países y nos destruye culturalmente como pueblos, la comunicación es percibida en todo caso como el escenario cotidiano del reconocimiento social, de la constitución y expresión de los imaginarios con los cuales las gentes representan lo que temen o lo que tienen derecho a esperar de sus miedos y sus esperanzas. Los medios han entrado así a hacer parte decisiva de los nuevos modos de percibirnos como latinoamericanos, tal como lo he referido ya en mi libro *De los medios a las mediaciones* (8). Lo que significa que en ellos no sólo se reproduce la ideología, también se hace y rehace la cultura de las mayorías, no sólo se comercializan unos formatos sino que se recrean las narrativas en las que se entrelaza el imaginario mercantil con la memoria colectiva.

A pesar de todo, son muchos aún los prejuicios que nos impiden preguntarnos cuánto del vivir cotidiano de las gentes, rechazado del ámbito de la educación y la cultura con mayúsculas, ha venido a encontrar expresión en la industria comunicativa y cultural. Una expresión interesada y deformada, ciertamente, pero capaz de procurar al común de la gente una experiencia moderna de identidad y reconocimiento social. Asumir la complejidad de esa experiencia exige que pensemos en las contradicciones que la atraviesan: el doble movimiento que articula, en el funcionamiento de los medios, las demandas sociales y las dinámicas culturales, a las lógicas mercado; y viceversa, el que vincula el éxito del proceso globalizador a la interacción lograda por su discurso con los códigos perceptivos de cada pueblo, o mejor a la capacidad de apropiarse de las posibilidades ofrecidas por las nuevas tecnologías.

La comunicación mediática aparece entonces haciendo parte de las desterritorializaciones y relocalizaciones que acarrearán las migraciones sociales y las fragmentaciones culturales de la vida urbana, del campo de tensiones entre tradición e innovación, entre el gran arte y las culturas del pueblo, del espacio en que se redefine el alcance de lo público y el sentido de la democracia. Perspectiva en la que deben ser situados y comprendidos los procesos que nos desafían a diario:

Los modos de supervivencia de las culturas tradicionales. Estamos ante una profunda reconfiguración de las culturas -campesinas, indígenas, negras-, que responde no sólo a la evolución de los dispositivos de dominación sino también a la intensificación de su comunicación e interacción con las otras culturas de cada país y del mundo. Desde el interior de las comunidades esos procesos de comunicación son percibidos a la vez como otra forma de amenaza a la supervivencia de sus culturas y como una posibilidad de terminar con la exclusión, como una experiencia de interacción que aunque comporta riesgos también abre nuevas expectativas de futuro. Néstor García Canclini (9) encuentra en esas comunidades menos complacencia nostálgica con las tradiciones y una mayor conciencia de la indispensable reelaboración simbólica que exige la construcción del futuro. Así lo demuestran la diversificación y el desarrollo de la producción artesanal en una abierta interacción con el diseño moderno y hasta con ciertas lógicas de las industrias culturales, la existencia creciente de emisoras de radio y televisión programadas y gestionadas por las propias comunidades, y hasta la presencia del Movimiento Zapatista proclamando vía Internet la utopía de los indígenas mexicanos de Chiapas.

Las aceleradas transformaciones de las culturas urbanas. Cambios que han renovado los modos de estar juntos -pandillas juveniles, comunidades pentecostales, ghettos sexuales- desde los que los habitantes de la ciudad responden a unos salvajes

(8) J. Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones*, México, Gustavo Gill, 1987.

(9) N. García Canclini aborda este tema en profundidad en sus obras tituladas *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México, Grijalbo, 1990) y *Consumidores y ciudadanos*, (México, Grijalbo, 1995).

procesos de urbanización que, a la vez que arrasan con la memoria de la ciudad, empañan con los imaginarios de la modernidad de los tráficos y la fragmentariedad de los lenguajes de la información. Vivimos en unas ciudades desbordadas no sólo por el crecimiento de los flujos informáticos sino por esos otros flujos que sigue produciendo la pauperización y emigración de los campesinos. Todo esto conlleva una gran paradoja: mientras lo urbano desborda la ciudad permeando crecientemente el mundo rural, nuestras ciudades viven un proceso de des-urbanización, de ruralización de la ciudad, que vuelve a darle vigencia a viejas formas de supervivencia que vienen a insertar, en los aprendizajes y apropiaciones de la modernidad urbana, saberes, sentires y relatos fuertemente campesinos.

Los nuevos modos de estar juntos. Los jóvenes de las nuevas generaciones se ven convertidos en indígenas de culturas densamente mestizas, tanto en los modos de hablar y de vestirse, como en la música que hacen u oyen y en los grupos que conforman, incluyendo los que posibilita la Internet. Es en el mundo de los jóvenes urbanos donde se hacen visibles algunos de los cambios más profundos y desconcertantes de nuestras sociedades contemporáneas: ni los padres constituyen ya el patrón de las conductas, ni la escuela es el único lugar legitimado del saber, ni el libro es ya el eje que articula la cultura. Los jóvenes viven hoy la emergencia de nuevas sensibilidades, dotadas de una especial empatía con la cultura tecnológica, que va desde la información absorbida por el adolescente en su relación con la televisión hasta la facilidad para entrar y manejarse en la complejidad de las redes informáticas. Frente a la distancia y prevención, que gran parte de los adultos sienten con respecto a esa nueva cultura -que desvaloriza y vuelve obsoletos muchos de sus saberes y destrezas-, los jóvenes experimentan una empatía cognitiva, debida a la gran facilidad para relacionarse con las tecnologías audiovisuales e informáticas, y una complicidad expresiva con sus relatos e imágenes, sonoridades, fragmentaciones y velocidades, en los que ellos

encuentran su idioma y su ritmo. Pues las culturas electrónicas, audiovisuales y musicales rebasan la adscripción, ligada a la lengua y al territorio, de las culturas letradas, produciendo nuevas comunidades que responden a nuevos modos de percibir y narrar la identidad. Estamos ante nuevas identidades, de temporalidades menos largas, más precarias, pero también más flexibles, capaces de amalgamar ingredientes de universos culturales muy diversos. Según Fernando Cruz Kronfly:

En nuestras barriadas populares tenemos camadas enteras de jóvenes, cuyas cabezas dan cabida a la magia y a la hechicería, a las culpas cristianas y a su intolerancia piadosa, lo mismo que al mesianismo y al dogma estrecho e hirsuto, a utópicos sueños de igualdad y libertad, indiscutibles y legítimos, así como a sensaciones de vacío, ausencia de ideologías totalizadoras, fragmentaciones de la vida y tiranía de la imagen fugaz, y al sonido musical como único lenguaje de fondo (10).

Las relaciones entre el sistema educativo y el entorno educativo difuso y descentrado en que estamos inmersos. Los medios de comunicación y las tecnologías de información constituyen ante todo un reto cultural para la escuela, reto que hace visible la brecha cada día más ancha entre la cultura desde la que enseñan los maestros y aquella otra desde la que aprenden los alumnos. Pues los medios no sólo descentran las formas de transmisión y circulación del saber, sino que constituyen un decisivo ámbito de socialización, un establecimiento de pautas de comportamiento, estilos de vida y patrones de gustos. Es sólo a partir de la asunción de la tecnicidad mediática como dimensión estratégica de la cultura, que la escuela puede insertarse en los procesos de cambio que atraviesa nuestra sociedad. Para lograr lo anterior la escuela debe interactuar con los campos de experiencia en los que hoy se procesan los cambios: hibridaciones de la ciencia y el arte, de las lite-

(10) F. Cruz Kronfly, *La tierra que atardece. Ensayos sobre la modernidad y la contemporaneidad*, Santafé de Bogotá, Ariel, 1998.

raturas escritas y las audiovisuales, reorganización de los saberes desde los flujos y redes por los que hoy se moviliza no sólo la información, sino el trabajo y la creatividad, el intercambio y la puesta en común de proyectos, de investigaciones, de experimentaciones estéticas. Por lo tanto, la escuela debe interactuar con los cambios en el campo/mercado profesional, es decir, con las nuevas figuras y modalidades que el entorno informacional posibilita, con los discursos y relatos que los medios masivos movilizan y con las nuevas formas de participación ciudadana que ellos abren, especialmente en la vida local. Si la relación entre comunicación y educación se reduce al uso instrumental de los medios en la escuela, se margina un asunto estratégico: la inserción de la educación en los complejos procesos de comunicación de la sociedad actual, el ecosistema comunicativo que constituye el entorno.

La Cultura , Cuestión de Comunicación

Las relaciones de la cultura con la comunicación han sido con frecuencia reducidas al mero uso instrumental, divulgador y doctrinador. Pero esa relación desconoce la naturaleza comunicativa de la cultura, esto es, la función constitutiva que la comunicación ocupa en la estructura del proceso cultural, pues las culturas viven mientras se comunican unas con otras, y ese comunicar conlleva un denso y arriesgado intercambio de símbolos y de sentidos. Toda ortopedia cultural está abocada a terminar en ghetto, o lo que es peor, en exhibición de exotismos para turistas. Frente al discurso que mira las culturas tradicionales únicamente como algo a conservar, cuya autenticidad se hallaría sólo en el pasado y para el cual cualquier intercambio parece contaminación, se hace necesario afirmar, en nombre del derecho de esas culturas al futuro, que no hay posibilidad de ser fiel a una cultura sin transformarla, sin asumir los conflictos que toda comunicación profunda entraña.

El desconocimiento del sentido antropológico de esa relación ha conducido a una propuesta de comunicación puramente expositiva de la cultura-tema para divulgación en los medios y a

una política meramente difusora de la comunicación como instrumento de propagación cultural. Existen, sin embargo, otros modelos de comunicación que, tanto desde la investigación como desde la experiencia de los movimientos sociales, convergen en el reconocimiento de la competencia comunicativa de las comunidades y de la naturaleza negociada, transaccional de la comunicación. Desde esta perspectiva, la comunicación de la cultura depende menos de la cantidad de información que circule que de la capacidad de apropiación que ella movilice, esto es, de la activación de la competencia cultural de las comunidades. La comunicación significará, entonces, la puesta en común de la experiencia creativa, el reconocimiento de las diferencias y la apertura al otro. Así pues, el comunicador deja de desempeñarse como el intermediario -aquel que se instala en la división social y en lugar de trabajar para abolir las barreras que refuerzan la exclusión defiende su oficio: una comunicación en la que los emisores/creadores siguen siendo una pequeña elite y las mayorías continúan siendo el mero receptor y resignado espectador- para asumir el papel de mediador, que es el que hace explícita la relación entre diferencia cultural y desigualdad social, entre diferencia y ocasión de dominio, y desde ahí trabaja para hacer posible una comunicación que quite piso a las exclusiones, al acrecentar el número de los emisores y de los creadores más que el de los meros consumidores.

Esta reubicación y reconfiguración del comunicador como mediador, se orientan básicamente a entender la comunicación como la puesta en común de los sentidos de la vida y de la sociedad, lo que implica dar prioridad al trabajo de activación de la capacidad de narrar! construir una identidad, en las personas y en los grupos. En palabras de Paul Ricoeur "la relación de la narración con la identidad no es únicamente expresiva, sino también constitutiva" (11) y según Emmanuel Levinas "la identidad -individual o colectiva- no es algo dado, sino que está en permanente construcción, y se construye narrándose, haciéndose relato capaz de interpelar a los demás y dejarse interpelar por los relatos de los otros" (12). Todo esto presupone una ética del discurso que haga posible la valoración de las diferentes "hablas", de las diversas competencias comunicativas, sin caer en

(11) P. Ricoeur, *temps et récit*, 3 vol., Paris, Du Seuil, 1983-1985. Esta misma idea la retoma en su obra titulada *soi-même comme un autre* (Paris, Du Seuil, 1990)

(12) E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1993.

el populismo y el paternalismo del "todo vale si viene de abajo"; ya que lo que la verdadera comunicación pone en juego no es la engañosa demagogia con la que se conserva a la gente en su ignorancia o provincianismo, sino la palabra que moviliza las diferentes formas y capacidades de apropiarse del mundo y de darle sentido.

Finalmente los procesos de creciente violencia, intolerancia e insolidaridad que nuestros países atraviesan, hacen de la comunicación un espacio fundamental para lo que Charles Taylor ha llamado reconocimiento de los otros. (13) Pues todo sujeto o actor social se construye en la relación que posibilita la reciprocidad: no hay afirmación duradera de lo propio sin un reconocimiento simultáneo de lo diferente. Al trabajar en el reconocimiento de las demandas de las mayorías tanto como en el de los derechos de las minorías, en el del valor de la cultura erudita como en el de la popular y aun el de las masivas, la nueva tarea del comunicador es menos la del manejador de técnicas y más la del mediador que pone a comunicar las diversas sociedades que conforman cada país y nuestros países entre sí. Lo anterior implica trabajar especialmente contra la creciente insolidaridad que acarrearán las políticas neoliberales y mercantilistas que, al llevar la privatización a aquellos servicios públicos básicos, como la salud, la educación o las pensiones de vejez, están rompiendo el hilo de la cohesión constitutiva entre generaciones y arrojando a las mayorías a la desmoralización y la desesperanza, mientras las minorías acomodadas se repliegan en su amurallada privacidad, disolviendo de raíz el tejido colectivo y desvalorizando la experiencia de lo comunal, identificado con el ámbito de la inseguridad, la agresividad y el anonimato.

Pese a la fascinación tecnológica y al relativismo axiológico que predicán los manuales del postmodernismo, comunicar ha sido y seguirá siendo algo mucho más difícil y amplio que informar, pues es hacer posible que unos hombres reconozcan a otros en un doble sentido: reconozcan su derecho a vivir y pensar de forma diferente, y se reconozcan a sí mismos en esa diferencia, es decir, estén dispuestos a luchar en todo momento por la defensa de los derechos de los otros, ya que en esos mismos derechos están contenidos los suyos propios.

(13) Ch. Taylor, "Identidad y reconocimiento" en *Revista Internacional de Filosofía Política*, N°7, p. 10-20, México, 1996. Igualmente aborda este concepto en profundidad en su obra titulada *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (Princeton, Princeton University Press, 1992).

Diferencia y Solidaridad en la Sociedad Globalizada

Hoy resulta imposible desconocer que en las sociedades latinoamericanas los medios de comunicación, al posibilitar el acceso a otras visiones del mundo y a otras costumbres, han contribuido a enfriar los sectarismos políticos y religiosos, han relajado los talantes represivos y desarmado las tendencias autoritarias. Pero los nuevos vientos de fanatismo y la propagación del fundamentalismo, ¿no tienen nada que ver con los medios? ¿no hay en ellos -en la masa de sus discursos y sus imágenes- una fuerte complicidad con esquematismos y maniqueísmos, con exaltaciones de la fuerza y la violencia que alimentan secreta y lentamente viejas y nuevas modalidades de intolerancia y de integrismo? Escenario expresivo como ningún otro, eso sí, de las contradicciones de esta época, los medios nos exponen cotidianamente a la diversidad de los gustos y las razones, a la diferencia, pero también a la indiferencia, a la creciente integración de lo heterogéneo de las razas, de las etnias, de los pueblos y los sexos en el "sistema de diferencias" con el que, según Jean Baudrillard (14), Occidente conjura y neutraliza, funcionaliza a los otros. Como si sólo sometidos al "esquema estructural de diferencias" que Occidente propone nos fuera posible relacionarnos con las otras culturas. Los medios de comunicación constituyen uno de los dispositivos más eficaces de ese "esquema", que cuenta con los procedimientos más opuestos. Uno de ellos busca en las otras culturas lo que más se parece a la nuestra, y para ello silencia o adelgaza los trazos más conflictivamente heterogéneos y desafiantes. Para lo cual no habrá más remedio que estilizar y banalizar, esto es, simplificar al otro, o mejor descomplejizarlo, volverlo asimilable sin necesidad de descifrarlo. ¿No es con imágenes baratas y esquemáticas de los indígenas, de los negros, de los primitivos, que la inmensa mayoría de los discursos mass mediáticos, y especialmente los de la televisión, nos aproximan a los otros? De forma parecida, afirma Muñiz Sodré,(15) funciona el mecanismo de distanciamiento: se exotiza al otro, se lo folcloriza en un movimiento de afirmación de la heterogeneidad, que al mismo tiempo que lo vuelve "interesante", lo excluye de nuestro universo negándole la capacidad de interpelarnos y de cuestionarnos.

(14) J. Baudrillard, *La ilusión del fin*, Barcelona, Anagrama, 1993
(15) M. Sodré, *A verdade seduzida*, Rio de Janeiro, Codecri, 1983.

Más que opuesto, complementario de la globalización, el mundo vive un proceso expansivo de fragmentación a todos los niveles y en todos los planos. Desde el estallido de las naciones a la proliferación de las sectas, desde la revalorización de lo local a la descomposición de lo social. Se impone entonces las siguientes preguntas: ¿el crecimiento de conciencia de la diversidad no está desembocando en la relativización de toda certeza y en la negación de cualquier tipo de comunidad y aun de socialidad? ¿el desarraigo que supone o produce esa fragmentación -en el ámbito de los territorios o los valores- no estará en la base de los nuevos integristas y fundamentalismos? El elogio de la diversidad habla de una sensibilidad nueva hacia lo plural en nuestra sociedad, de una nueva percepción de lo relativo y precario de las ideologías y los proyectos de liberación, pero habla también del vértigo del eclecticismo que desde la estética a la política hacen que todo valga igual, confusión a cuyo abrigo los mercaderes hacen su negocio haciéndonos creer, por ejemplo, que la diversidad en televisión equivale a la cantidad de canales, así esa cantidad acabe con la calidad y no ofrezca sino el simulacro hueco de la pluralidad.

Frente al tramposo pluralismo de muchos postmodernos que confunden la diversidad con la fragmentación y al fundamentalismo de los nacionalistas étnicos que transforman la identidad en intolerancia, en América Latina la comunicación plural representa el reto de asumir la heterogeneidad como un valor articulable a la construcción de un nuevo tejido de lo colectivo, de nuevas formas de solidaridad; mientras que en los países centrales el elogio de la diferencia tiende a significar la disolución de la socialidad. En América Latina, como afirma Norbert Lechner, "la heterogeneidad sólo producirá una dinámica social ligada con alguna noción de comunidad"(16), pero no, ciertamente ligada a una idea de comunidad "rescatada" de algún idealizado pasado, sino a aquella que asume las ambiguas formas y modalidades del presente: desde las comunidades barriales que se unen para darle a su vida un poco de dignidad humana, al tiempo que rescatan con sus formas tradicionales -narrativas y musicales- de comunicación las señas de su identidad, hasta esas nuevas comunidades que a través de la radio y canales comunitarios de

televisión conectan las aldeas y las bamiadas urbanas en la búsqueda de una información y comunicación que responda a sus demandas de justicia social y de reconocimiento político y cultural. Y es que lo que comienza a hacerse visible en las emisoras comunitarias es el nuevo sentido que adquieren las relaciones entre cultura y política, cuando los movimientos sociales barriales o locales encuentran, en un espacio público como el que abre la radio, la posibilidad ya no de ser representados sino de ser reconocidos: de hacer oír su propia voz, de poder decirse en sus lenguajes y relatos.

Mirada desde la comunicación, la solidaridad desemboca en la construcción de una ética que se haga cargo del valor de la diferencia, articulando la universalidad humana de los derechos con la particularidad de sus modos de percepción y de expresión. Nos referimos a una ética de la comunicación que, en la línea trazada por Jürgen Habermas y Giacomo Vattimo (17), tiene mucho menos de certezas y absolutización de valores que de posibilidades de encuentro y de lucha contra la exclusión social, política y cultural, de la que son objeto en nuestros países tanto las mayorías pobres como las minorías étnicas o sexuales. En la experiencia de desarraigo que viven tantas de nuestras gentes, que se encuentran a medio camino entre el universo campesino y un mundo urbano cuya racionalidad económica e informativa disuelve sus saberes y su moral, devalúa su memoria y sus rituales, la solidaridad que pasa por la comunicación nos devela un doble campo de derechos a impulsar: el derecho a la participación, en cuanto capacidad de las comunidades y los ciudadanos a la intervención en las decisiones que afectan su vivir, capacidad que se halla hoy estrechamente ligada con una información veraz y en la que predomine el interés común sobre el mercantil; el derecho a la expresión en los medios masivos y comunitarios de todas aquellas culturas y sensibilidades mayoritarias o minoritarias a través de las cuales pasa la ancha y rica diversidad de la que están hechos nuestros países.

Otro plano de la solidaridad que pasa por la comunicación es aquel que hace frente a una globalización que se construye a expensas de la integración de nuestros pueblos. En América Latina, aun estando estrechamente unida

(16) N. Lechner, *Los patios interiores de la democracia*, Santiago de Chile, FLACSO, 1988.

(17) A este respecto ver G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991 y J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985.

por la lengua y por largas y densas tradiciones, la integración económica con que nuestros países buscan insertarse competitivamente en el nuevo mercado mundial, está fracturando la solidaridad regional, especialmente por las modalidades de inserción excluyente de los grupos regionales (TLC, Mercosur) en los macrogrupos del Norte, del Pacífico y de Europa. Las exigencias de competitividad entre los grupos están prevaleciendo sobre las de cooperación y complementariedad regional, lo que a su vez se traduce en una aceleración de los procesos de concentración del ingreso, de reducción del gasto social y deterioro de la esfera pública. La sociedad de mercado es puesta como requisito de entrada a la sociedad de la información, de manera que la racionalidad de la modernización neo liberal sustituye los proyectos de emancipación social por las lógicas de una competitividad cuyas reglas no las pone ya el Estado sino el mercado, convertido en principio organizador de la sociedad en su conjunto. Las contradicciones latinoamericanas, que atraviesan y sostienen su globalizada integración, desembocan así de manera decisiva en la pregunta por el peso que las industrias de la información y la comunicación audiovisuales tienen en estos procesos, ya que esas industrias juegan en el terreno estratégico de las imágenes que de sí mismos se construyen estos pueblos y con las que se hacen reconocer de los demás. De hecho, la identidad cultural de nuestros pueblos sólo podrá continuar siendo narrada y construida en los nuevos relatos y géneros audiovisuales si las industrias de la comunicación son tomadas a cargo por unas políticas culturales de integración latinoamericana capaces de asumir lo que los medios masivos tienen de, y hacen con, la cultura cotidiana de la gente, y capaces también de implicar explícitamente al sistema educativo en la transformación de las relaciones de la escuela con los campos de experiencia que configuran las nuevas sensibilidades, los nuevos lenguajes y las escrituras informáticas

A comienzos de los años 90, el Grupo de Consulta de la UNESCO sobre el Espacio Audiovisual Latinoamericano, que se reunió en la ciudad de México, tradujo a preguntas estas preocupaciones: "¿Queremos o no preservar y fortalecer los recursos humanos, tecnológicos y culturales del espacio audiovisual latinoamericana-

no que hemos venido generando desde hace un siglo? ¿Deseamos sostener e incrementar la capacidad productiva de nuestras propias imágenes o aceptamos convertimos colectivamente en meros transmisores de imágenes ajenas? ¿Intentamos vemos en esos espejos socio culturales que constituyen nuestras pantallas o renunciamos a construir nuestra identidad, nuestra posibilidad de ser colectivo y reconocible?". Puesto que en una economía cada día más globalizada el ámbito de referencia de las políticas culturales rebasa lo nacional, necesitamos que nuestros países se decidan a concertar e intercambiar sus propias producciones, impulsando al mismo tiempo la exportación de lo nuestro y la importación de lo que producido en cualquier lugar del mundo venga a fortalecer y enriquecer la identidad y pluralidad de nuestros pueblos, las preguntas anteriormente planteadas pueden ser reformuladas de la siguiente manera: ¿Cómo asumir la nueva relación entre cultura y comunicación en lo global, sin que la experiencia que hoy tenemos de la diversidad cultural desemboque en el estallido de lo social y en un escepticismo radical acerca de las posibilidades de convivir en lo local? ¿Cómo hacerse cargo de los profundos cambios que sufren las culturas cotidianas y las sensibilidades de la gente, de modo que los procesos de comunicación sean capaces de traducir a los nuevos "idiomas" y lenguajes los valores y solidaridades que dicen impulsar? ¿Qué se está haciendo desde el campo de la comunicación para hacer frente a la fragmentación y la exclusión social que la orientación mercantil de la globalización está produciendo en nuestras sociedades?

Transformaciones del Mapa Cultural en Colombia.

Hasta hace poco pensar la cultura era pensar un mapa claro y sin arrugas: la antropología tenía a su cargo las culturas primitivas y la sociología se encargaba de las modernas. Esto implicaba dos ideas opuestas de cultura: pues para los antropólogos cultura es todo, ya que en el magma primordial que habitan los primitivos tan cultura es el hacha como el mito, la maloca como las relaciones de parentesco, el repertorio de las plantas medicinales como el de las danzas rituales; mientras que para los sociólogos cultura es sólo un tipo especial de actividades y de objetos,

de productos y prácticas, todos ellos pertenecientes al canon de las artes y las letras. Pero en la tardo-modernidad que ahora habitamos, esta doble idea de cultura se ve confrontada con un doble movimiento que difumina esa separación. De un lado, la cultura se especializa cada día más, pues el mercado segmenta cada día más la cultura en función de públicos más y más diversificados, hasta organizarse -observa José Joaquín Brunner (18)- en un sistema de máquinas productoras de bienes simbólicos que son transmitidos a sus públicos consumidores: es lo que hace la escuela con sus alumnos, la televisión con sus audiencias, la iglesia con sus fieles, la prensa con sus lectores. Sin embargo, al mismo tiempo la cultura vive otro movimiento radicalmente opuesto: se trata de un movimiento de antropologización, mediante el cual la vida social toda deviene, se convierte en cultura. Como si la imparable máquina de la racionalización modernizadora, que sólo sabe separar y especializar, estuviera girando en círculo, la cultura escapa a toda compartimentación e irriga la vida por entero. Hoy son sujeto de cultura tanto el arte como la salud, el trabajo como la violencia, asimismo hay cultura política y cultura del narcotráfico, cultura organizacional y cultura urbana, juvenil, de género, profesional, audiovisual, científica, tecnológica, etc. A lo que estamos asistiendo es a un movimiento de la cultura que al chocar con una de las dinámicas claves de la modernización -la de la separación y especialización- reintroduce en la sociedad una anacronía que remite no sólo a los destiempos que desajustan la hegemonía de la "flecha del tiempo" en la que se basa el progreso, sino también a la fuerza que hoy adquiere esa formación residual de la cultura que, según R. Williams, (19) se diferencia de las formaciones arcaicas por ser lo que del pasado se halla todavía vivo, irrigando el presente del proceso cultural en su doble posibilidad: la de su recuperación por la cultura dominante pero también la de su capacidad de potenciar la resistencia y la impugnación. De esto hablaba W. Benjamin (20), cuando reivindica la posibilidad de "redimir el pasado", esto es de rescatar esa parte del pasado "no realizado" que, poniendo distancia frente al chantaje del presente, posibilita su crítica y la inauguración de futuros distintos a los que nos tenía condenados el peso irreductible del presente.

(18) J.J. Brunner, *Cartografías de la modernidad*, Santiago de Chile, Dumen, 1995.

(19) R. Williams, *Cultura. Sociología de la comunicación y del arte*, Barcelona, Paidós, 1980.

(20) W. Benjamin, "Fragmentos de Filosofía de la historia" en *Discursos Interrumpidos*, Vol. 1, Madrid, Taurus, 1982.

La lección a sacar de estos contradictorios movimientos de la cultura y de la sociedad de este fin de siglo y de milenio, la encontré condensada en dos momentos de mi trabajo: uno, al ser invitado a participar en el balance que los principales actores del programa "Cultura ciudadana" de la ciudad de Bogotá hicieron al final de la administración de los exalcaldes Antanas Mockus y Paul Bromberg; el otro, fue mi participación en un debate internacional sobre gestión cultural que tuvo lugar en Medellín. La primera lección fue ver en entredicho algo que había constituido hasta ahora un principio rector en el diseño de las políticas culturales: que éstas son aplicables sólo a las culturas institucionalizadas y no a la cultura cotidiana. Esta última es una forma de vida y un mundo de sentido no abordable ni controlable por regulación alguna, mientras que las culturas institucionalizadas sí pueden ser objeto de políticas, ya que son especializadas y organizadamente productivas como lo ha referido J.J. Brunner. (21)

La experiencia vivida en Bogotá desafía ese principio teórico, pues lo que se constituyó en eje de la política cultural fue la llamada "cultura ciudadana", que es justamente la cultura cotidiana: esa que organiza la convivencia de los ciudadanos desde las relaciones con el chofer de bus hasta el respeto de las señales de tráfico, desde la resolución pacífica de conflictos entre vecinos hasta las reglas de juego ciudadano en y entre las pandillas juveniles, desde la relación con el espacio público (plazas, parques, andenes) hasta el control de la bebida para conducir un automóvil. Más aún: a partir de las políticas de ordenamiento de la cultura ciudadana se desarrollaron las políticas concernientes a las culturas especializadas, ya fueran sus agentes los creadores profesionales de arte, las agencias públicas -como el propio Instituto Distrital de Cultura y Turismo que, a la vez que el fomento de las artes, tuvo a su cargo la articulación del programa "Formar ciudad", en el que se insertaban las acciones relacionadas con la cultura ciudadana-, las empresas privadas o las asociaciones comunitarias. Al dialogar con los coordinadores de área -plástica, música, danza, teatro, literatura- pude constatar cómo esa focalización de la cultura ciudadana llevó a los artistas y a otros creadores culturales a repensar su propio trabajo a la luz de su ser de

(21) J.J. Brunner, "Políticas culturales y democracia: hacia una teoría de las oportunidades" en *El espejo trizado*, Santiago de Chile, Flacso, 1988.

ciudadanos, como algo que informaba su vida cotidiana y, desde ahí, el sentido de su creación, y la relación de su producción con lo que se estaba creando en las áreas de música, teatro o danza en las comunidades barriales o en las asociaciones de vecinos. Esas prácticas estético-expresivas eran para ellos modos de recobrar memorias o tejer lazos de pertenencia con el territorio, esto es, de rehacer identidades. Un ejemplo precioso de esta articulación entre políticas de cultura ciudadana y de culturas especializadas es el significado que adquirió el espacio público: a la vez objeto de una política en torno a los derechos y deberes de los ciudadanos para con ese espacio y de políticas tendientes al uso y dotación de infraestructuras en los espacios abiertos para la presentación de conciertos, teatro, recitales, etc.

Al exponer ante los directivos del programa y los coordinadores de área en las diversas localidades en que se subdivide la ciudad, el desafío teórico que implicaba la compleja experiencia que estaban evaluando, se presentó una significativa discusión entre los artistas allí presentes acerca de la especificidad de su forma de inserción en el programa de "Cultura ciudadana". Lo que esa discusión sacaba a flote era, a un mismo tiempo, la necesidad que sentían los creadores de no subsumir o disolver su trabajo cultural en la cotidianidad de la cultura ciudadana y de deslindar claramente su presencia en el trabajo barrial o vecinal de cualquier forma de aval a la política oficial y a sus autoridades. Lo que salió a flote ese debate acabó por convencirme de la urgente necesidad de repensar nuestras ideas sobre lo que hoy puede o debe ser objeto de políticas culturales.

La segunda lección provino de la exigencia de conectar la actual reflexión sobre la cultura con los procesos de guerra y de paz que vive Colombia. Disiento, desde hace tiempo, de la posición de muchos antropólogos colombianos que no aceptan que se hable de "cultura de violencia", pues encuentro en esa posición una contradicción inexplicable al atribuir a la idea de "cultura de la violencia" lo que justamente es su contrario: creer (o querer) que cultura de la violencia significa que los colombianos "somos naturalmente violentos" o "un pueblo condenado a la violencia", es hablar de una naturaleza o una esencia, que es todo lo contrario de lo que significa cultura, es de-

cir, historia, y por lo tanto, procesos largos de intercambios y de cambios. Que sean precisamente los antropólogos los que propaguen esa confusión habla de lo extendida que está en este país la tendencia antropológica a considerar las culturas como especie de islas, en palabras de Francisco Cruces: "metáfora feliz del tipo de unidad que el antropólogo tiende a buscar: un espacio culturalmente homogéneo, un territorio bien demarcado, un grupo humano integrado simbólicamente y discontinuo con respecto a cualquier otra isla adyacente".(22) ¿Cómo pensar hoy la multiplicidad y diversidad de las violencias que moviliza la guerra en el campo y la ciudad desde ese monoteísmo epistemológico? Pienso, por el contrario, que necesitamos otra idea de cultura que nos permita reconocer e investigar la multiplicidad de culturas de la violencia: desde la familiar y sexual, la escolar y la laboral, hasta la automovilística, esa cultura cotidiana de la agresividad que ha encontrado en el autismo del automóvil una de sus catarsis más poderosas. Mientras no seamos capaces de nombrarlas, de descifrar la lógica diferente de cada una de ellas, mientras sigamos aceptando el monoteísmo que cree poder anudar todas las violencias en una y resolverlas como el nudo gordiano de un solo hachazo, no veo cómo este país va a poder salir del desangre que vive.

Sólo una pedagogía cultural que contrarreste la múltiple exclusión del otro -la exclusión social que significa la pobreza, la exclusión política que implica la manipulación politiquera, corrupta, caciquil, y especialmente la exclusión cultural, esa que impide a la mayoría de los colombianos hablar, justamente porque su cultura cotidiana es oral, y les impide crear por que lo único que culturalmente se les reconoce es el derecho a mirar o peor a admirar- podrá engendrar una "cultura de paz". El un aporte que, desde nuestro campo, podemos hacer en esa dirección es ayudar a diseñar el nuevo mapa cultural del país.

Se trata de un mapa hecho de continuidades y destiempos, de secretas vecindades e intercambios entre modernidad y tradiciones, entre el país urbano y el rural. Es un mapa con muchas poblaciones a medio camino entre el pueblo campesino y el barrio urbano, con pueblos donde las relaciones sociales ya no tienen la estabilidad ni la elementalidad de lo rural y

(22) F. Cruces, *La ciudad emergente*, Madrid, UNED, 1996.

con barrios que son el ámbito donde sobreviven entremezclados los autoritarismos feudales con la horizontalidad tejida en el rebusque y la informalidad urbana. Pueblos cuya centralidad aún sigue estando en la religión y que al mismo tiempo viven cambios que afectan no sólo el mundo del trabajo o la vivienda, sino la subjetividad, la afectividad y la sensualidad. Por su parte, nuestro suburbio -los desmesurados barrios de invasión, como Agua Blanca en Cali, Ciudad Bolívar en Bogotá o las comunas nororientales en Medellín- se ha convertido en un lugar estratégico para el reciclaje cultural, para la formación de

una cultura del rebusque en la que se mezclan la complicidad delincuenciales con solidaridades vecinales y lealtades a toda prueba -una trama de intercambios y exclusiones que hablan de las transacciones morales sin las cuales resulta imposible sobrevivir en la ciudad-, el mestizaje entre la violencia que se sufre y aquella otra desde la que se resiste, las sonoridades étnicas y los ritmos urbanos del rock o del rap.

Jesús-Martín Barbero

Pontificia Universidad Javeriana.
Santafé de Bogotá