

El otro antropológico. Poder y representación en una contemporaneidad sobresaltada

Rossana Reguillo

ITESO. Departamento de Estudios Socioculturales

Resumen

El artículo problematiza los procesos de representación y clasificación del otro entre dos tradiciones de pensamiento: antropología y comunicación. La autora argumenta que para pensarse a sí mismas, las culturas poderosas requieren de la presencia de *otro* diferente y diferenciado. La diferencia es siempre situada, lo que quiere decir que adquiere sentido desde el lugar en que se establecen las fronteras de lo que significa esta diferencia. La alteridad, pues, ha sido pensada, en términos generales, como «desviación», y esa es una tendencia que hoy se intensifica. El paisaje mediático reconfigura (y descentra) el lugar para pensar al otro, pero se esfuerza en mantener la estabilidad simbólica que le otorga la certeza de un *nosotros* (expandido) frente a los *otros* (localizado), dispositivo antropológico del alma antigua.

Palabras clave: antropología, comunicación, alteridad, otro antropológico, representación, etnografía, colonización, el salvaje, poder.

Abstract. *An anthropological other. Power and portrayal in a state of upheaval*

The article looks at the question of the processes of representing and classifying the other in two traditions of thought: anthropology and communication. The author argues that in order to think of themselves, powerful cultures need the presence of a distinct, different *other*. The difference is one that is situated, which means that it acquires meaning from the place where the frontiers making for the difference are drawn. Otherness has thus been thought of, in general terms, as a «deviation» and it is a tendency that today is becoming stronger. The media panorama reconfigures (and decentralizes) the place for thinking of the other, but continues to maintain the symbolic stability provided by the certainty of an (expanded) *us* as opposed to (localized) *others*, an anthropological device of the old soul.

Key words: anthropology, communication, otherness, anthropological other, portrayal, ethnography, colonisation, the savage, power.

Sumario

De la imaginación colonial al imaginario global	Lo local y sus otros
Espacio público expandido	Visibilidad: el poder de la representación
La migración del sentido	Bibliografía

El salvaje guarda celosamente un secreto, durante muchos siglos ha sido el guardián de arcanos desconocidos: posee las claves de la tragedia, oculta los misterios del cosmos, sabe escuchar el silencio y puede descifrar el fragor de la naturaleza. El salvaje ha sido creado para responder a las preguntas del hombre civilizado; para señalarle, en nombre de la unidad del cosmos y de la naturaleza, la sinrazón de su vida; para hacerle sentir trágicamente el terrible peso de su individualidad y soledad [...] El salvaje es una de las claves de la cultura occidental.

Roger Bartra (*El salvaje en el espejo*)

La pregunta por el otro cobra renovada vigencia en un mundo que parece definirse ya por el antes y el después de *september eleven*¹, que eleva a icono de la cultura global la implosión de los símbolos de una modernidad alcanzada por sus propias contradicciones. *God bless America* es la expresión ambivalente de un grito de guerra y de un lamento. Como grito de guerra, la consigna relanza la idea de la cruzada contra los infieles que atentan contra el mundo conocido; como lamento, la oración invoca la protección frente a la vulnerabilidad y la incertidumbre que se experimenta por la irrupción de fuerzas que no pueden contenerse y parecen operar con lógicas que escapan a toda comprensión.

Guerra contra el otro, lamento frente al otro. Amuleto y conjuro, como estrategias para eludir la evidencia que señala, en medio del estruendo, el agotamiento de un proyecto: el de una modernidad que ha sido incapaz de incorporar la diferencia.

Los siglos de historia acumulada parecen haber sido insuficientes para superar el miedo al otro, y la pregunta que esto plantea es si hoy estamos simplemente ante la reedición de viejos temores que alcanzan una dimensión planetaria sólo gracias a la expansión y al aceleramiento tecnológico y al triunfo de la globalización neoliberal como relato inevitable. En otras palabras, la pregunta es si las espadas han sido sustituidas por aeronaves mortales, los caballos de Troya por visados apócrifos, la cicuta por compuestos de laboratorio y la batalla cuerpo a cuerpo, por la maquinaria de una guerra encubierta y, en el fondo, la disputa es una versión que mantiene, en lo sustantivo, la permanencia de la —supuesta— homogeneidad comunitaria frente a la amenaza del hereje, el disidente, el loco, el extranjero, el anómalo, el otro diferente. ¿Cambia la tecnología y permanece el conflicto humano?, ¿se acrecientan los dominios sobre la maquinaria y la manipulación de la naturaleza y permanecen los insomnios por el aullar —afuera de la aldea— de los lobos que acechan, engrandecidos por la mitología comunitaria, lo construido, lo propio, lo seguro y lo cierto y que de vez en vez adquieren forma conocida para colarse por los muros y minar desde dentro el piso de las más elementales certezas?

1. Como han sido bautizados, por la CNN, los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 a los Estados Unidos.

El conjunto de conflictos político-sociales de la época parece apuntalar la idea de que estamos ante una historia circular que se repite intermitente e inevitablemente, como pesadilla que nos mantiene atrapados en algún pasado imposible de superar. Los Balcanes, Oriente Medio, Occidente y Oriente; la nueva Europa frente a los inmigrantes; el mundo «desarrollado» y los millones de voces que «amenazan» su estabilidad y su sueño progresista; la urbanización cerrada al caos y las violencias urbanas; el barrio «tradicional» que se desangra desde dentro por la imposibilidad de incluir la alteridad, el nosotros frente a una cantidad creciente de otros que, como legión, se resisten a la normalización homogeneizadora y al silencio.

Pero no hay respuestas unívocas, y ni siquiera el simulacro de certezas que se agolpan en la voz de los nuevos heraldos del «mundo feliz», resultan coartadas suficientes para producir el relato monopolizador que declare «el fin de la historia». Asumir de entrada la circularidad y que no hay porvenir, sino solo devenir, otorgarle a los dominios tecnológicos un carácter de prótesis sofisticada que apenas mejora nuestra capacidad guerrera, implica aceptar, por ejemplo, que la técnica es un hecho exterior y contingente a lo social, que la estructura que una sociedad se da a sí misma en un tiempo y un espacio históricos es impotente frente a la «naturaleza humana» y que los dispositivos que nos vuelven reales socialmente, como las instituciones, el discurso, los mitos, la vida cotidiana, son apenas escenografía que moderniza la acción sin variaciones de la historia vivida y contada.

Éste es el nudo, me parece, en el que puede resultar fructífero colocar la relación entre antropología y comunicación, entre dos campos de saberes, entre dos tradiciones de pensamiento que hoy trazan y trenzan horizontes para re-pensar una contemporaneidad sobresaltada por los viejos y nuevos temores que la habitan.

Y si la antropología nos enseña a no bajar la guardia ante la historia para estar en situación menos desventajosa de acudir a los retos que significa encarar la diferencia en un contexto sacudido por las violencias, la exclusión y los riesgos derivados de la modernidad; la comunicación, como el entrecruce entre sujetos y técnicas, nos obliga a introducir la vigilancia sobre los dispositivos que reconfiguran la presencia e insistencia de lo otro en un mundo que se juega la supervivencia en su capacidad de otorgarle a lo público la dimensión incluyente.

En este sentido, colocar la pregunta por el otro en la interfaz entre antropología y comunicación no es, a mi juicio, un ejercicio arbitrario, en la medida en que ambas «disciplinas» emergen en dos momentos diferentes y claves de la historia contemporánea.

De la imaginación colonial al imaginario global

En primer término es importante entender que el ensanchamiento del mundo derivado de los procesos de expansión colonial, entre varios de sus efectos va a producir la crisis de «lo propio» frente a las noticias de otras formas de vida,

otras realidades, otros esquemas organizativos. Ahí en ese contexto y pese a su herencia etnocéntrica (blanca, masculina, europea), la antropología buscará dotar de un enfoque científico a la mirada sobre un otro lejano y diferente, y para ello recupera, transformándola, la obsesión por la diferencia que había sido pensada por la mitología y «estudiada» por la historia natural, la literatura de viajes, la teología.

En este sentido, la antropología puede ser entendida como continuidad y como ruptura, lo que significa que por un lado se trata de la constitución de un campo² de saberes que recoge las preguntas que se han formulado los grupos sociales como constantes históricas acerca de la existencia de otras formas de vida; pero, de otro lado, se levanta como un movimiento que trata de romper con la imaginación colonial y construir un método (la etnografía³) que permita penetrar en la opacidad de la cultura material y simbólica de «otros grupos humanos».

En la medida en que se afirma la modernidad con su ideal de progreso y la conquista sobre una naturaleza a la que es posible someter a los dominios del hombre, se afirma la preocupación de los europeos sobre sí mismos y sobre la historia. En ese proceso la alteridad juega un papel fundamental y la mirada sobre otras culturas (primitivas) es una manera de construir la representación sobre la identidad como co-relato de la heterorrepresentación. Dicho en otras palabras, para pensarse a sí mismas las culturas europeas requieren de la presencia de un otro diferente y diferenciado.

Si bien es cierto que el pensamiento sobre los diferentes hunde sus raíces en la historia de la humanidad y que no son pocos los relatos que dan cuenta de la existencia del otro⁴, la diferencia quizás estriba en el tránsito de una «geografía fantástica» capaz de nutrir los sueños de la Edad Media, por ejemplo, a una «geografía positiva» que, revestida de objetividad, apela a la científicidad en su proyecto de ubicación, clasificación y nominación del otro.

Los fantasmas y la innumerable galería de seres monstruosos o divinos ceden su lugar, por la mediación de la mirada científica, a un otro al que se dota de contornos precisos. Ello denota un proceso inevitable.

2. *Campo* en el sentido otorgado a este concepto por Bourdieu, como un «campo de fuerzas cuya necesidad se impone a los agentes que se han adentrado en él, y como un campo de luchas dentro del cual los agentes se enfrentan, con medios y fines diferenciados». Pierre BOURDIEU (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, p. 49.
3. Como método, los antecedentes de la antropología-etnografía pueden rastrearse hasta el siglo XVIII, cuando el término *etnología*, acuñado por Chavannes en 1787, se usó para referirse al estudio de las características físico-orgánicas y raciales de los pueblos primitivos y salvajes. Pero es propiamente en los umbrales del siglo XX, cuando con Boas se inaugura un vigoroso movimiento que tomará cada vez una mayor distancia de las «conclusiones» evolucionistas. Para un resumen de estos elementos, ver *Enciclopedia de la Filosofía Garzanti*. Ediciones B: Barcelona, 1992. Asesor General Gianni Vattimo.
4. El historiador Lucian Boia apunta que «cada cultura, cada época, cada generación, cada ideología se expresa por su propia producción de hombres diferentes. Para el historiador se trata de un indicador esencial» y añade: «háblame de tu hombre diferente y te diré quién eres». Lucian BOIA (1997). *Entre el ángel y la bestia*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, p. 38.

Como ha sido planteado e impecablemente argumentado por Mary Louis Pratt⁵, a los pueblos subyugados les resulta difícil controlar lo que emana de la cultura dominante, pero siempre pueden determinar, en grados diversos, lo que absorberán y para qué lo usarán. En su análisis sobre el contacto entre las metrópolis imperiales y las periferias a través de la literatura de viajes, Pratt propone el concepto de *autoetnografía* para referirse a los casos en los que los sujetos colonizados se proponen representarse a sí mismos y señala: «si los textos etnográficos son un medio por el que los europeos representan ante ellos mismos a sus (usualmente sometidos) otros, los textos autoetnográficos son aquéllos que los otros construyen en respuesta a las mencionadas representaciones metropolitanas o en diálogo con ellas»⁶.

De este planteamiento, dos cuestiones me parecen claves para la discusión que aquí nos ocupa. De un lado, la posibilidad de pensar al «sujeto colonizado» de Pratt como un otro antropológico, bajo mi propia perspectiva, capaz de apropiación y resistencia frente a la cultura dominante (metafóricamente «los hijos de Sánchez frente a Oscar Lewis» o «los primitivos frente a Levy Strauss o Malinowsky»), y, de otro lado, la posibilidad de pensar al observado y clasificado como un otro antropológico capaz de producir su propio relato etnográfico, es decir, un otro dotado de voz propia que si bien puede producir estos relatos de acuerdo con las representaciones que se han fijado sobre él, es también potencialmente capaz de oponerse a la representación asignada.

Esto, me parece, inaugura una nueva fase en la historia del pensamiento sobre la diferencia que se acelera en el siglo XX principalmente por las transformaciones en la distribución social del conocimiento.

El avance en los dominios tecnológicos, que no es contingente ni externo a la dinámica social, vuelve posible la circulación no controlada de los relatos de autorrepresentación, lo que paulatinamente erosiona los cimientos en los que se asientan los saberes legítimos y el monopolio de la representación del otro⁷.

El mundo se achica y al achicarse se hace más complejo. La comunicación, a la que de manera laxa podemos entender como el intercambio intersubjetivo de significados en un marco histórico y desnivelado de poder, adquiere otro estatuto por la expansión de los mecanismos de visibilidad que por su dimensión masiva son menos susceptibles de vigilancia y control. Junto a la representación oficial de lo otro, se filtran las versiones y visiones de las que esos otros son portadores. Y ello no significa que esto no sucediera antes, pero es indudable que hay una distancia abismal entre el registro asentado como «nota

5. Mary Louis PRATT (1997). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

6. Pratt, op. cit., p. 27.

7. Kublajt debe confiar en los relatos que sobre ciudades fantásticas construye Marco Polo, quien ejerce así un poder fundamental: el de la visibilización. El nómada triunfa sobre el sedentario mediante la acumulación de representaciones incontestables. Ver Italo CALVINO (1983). *Las ciudades invisibles*. Buenos Aires: Minotauro.

al pie» del «testimonio del salvaje» en la crónica metropolitana y la circulación masiva de imágenes, sonidos y palabras capaces de alterar, por un lado, el sentido atribuido a la verosimilitud y, por el otro, capaces de «contestar silenciosamente», con su sola presencia, la representación monopólica.

Pensemos, por ejemplo, en el caso de la representación de lo indígena, el libro paradigmático *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* —que continúa hoy levantando polémicas—, éste alcanzó una resonancia planetaria no sólo por el indudable valor de un testimonio en «primera persona», sino por el soporte de un dispositivo cultural: el de una industria editorial capaz de distribuir masivamente una narración que, entre otras de sus virtudes, pone en cuestión la supuesta incapacidad del «salvaje» y opone a las visiones «consagradas», es decir, canónicas, sobre «lo otro», el poder de la autoetnografía.

La comunicación de la diferencia con estos alcances constituye un momento fundacional en la historia reciente de la modernidad. Ello no anula el conflicto, ni representa la abolición de la visión dominante, pero coloca la disputa (por la representación legítima) en otro plano de resolución al introducir en un espacio público expandido contrapesos a la voz monocorde de la dominación.

Los analizadores culturales a los que se puede acudir para argumentar este razonamiento son varios y de distinta índole. La *world music* ('música del mundo'), por ejemplo, de la mano de la industria musical, es potencialmente capaz de romper la versión estereotipada y folklorizante de la dimensión estética de las culturas otras, al contar no sólo con un espacio para la distribución masiva, sino, de manera especial, por la posibilidad de negociar en otros términos lo que se considera «digno» de transitar por los circuitos internacionales de producción musical.

Tal es el caso también, que me parece especialmente relevante, de los rumores «cientificistas» de los siglos XVIII y XIX, que ofrecían relatos asombrosos sobre el hombre diferente: el que poseía cola (los manghiens de Manila); el que estaba más cerca del mono que del humano (el salvaje de Borneo), o incluso el salvaje argentino que pasó de medir siete pies a convertirse en un «pigmeo de treinta y una pulgadas de altura» (los patagones y los enanos de las montañas). Todos ellos configuraron la galería de otros —siempre inferiores— que alimentaban las fantasías del hombre occidental «normal» y otorgaban la coartada tranquilizadora (y científica) de los afanes colonizadores⁸. La irrupción de la teleimagen, aún la de los circuitos oficiales y controlados, dificultó mantener en su sitio el imaginario sobre la alteridad, se rompió el privilegio del saber clasificatorio.

8. En su excelente historia del hombre diferente y al referirse al periodo de la razón científica, señala Boia: «la Razón, para mejor asimilarlos, devoró los mitos. No se perdió ningún arquetipo del imaginario. La razón y la ciencia no hicieron más que transportar al nuevo discurso las obsesiones y los fantasmas ancestrales de la humanidad», Lucian Boia, op. cit. p. 102.

Y aunque hoy son otros los mecanismos y procesos que perpetúan la construcción de la diferencia como anomalía —de lo que me ocuparé más adelante—, lo que quisiera destacar con respecto de estos analizadores es la enorme dificultad que ha significado pensarlos desde la comunicación como campo de saberes y procedimientos.

Las dimensiones tecnológicas captaron de manera temprana y ocuparon la mayor parte del pensamiento comunicativo, me parece que con razones de peso. Sin embargo, el énfasis en el «aparato», en la industria, en la relación entre emisores y receptores vinculados por unas tecnologías, puesto en los estudios de comunicación realizados en el siglo XX, distrajeron la atención sobre lo que Martín Barbero llama «el espesor social y cultural de las nuevas tecnologías comunicacionales, sus modos transversales de presencia en la cotidianidad desde el trabajo hasta el juego, sus espesas formas de mediación del conocimiento y la política»⁹.

Y me parece que esta «distracción» encuentra en la dificultad para pensar al «otro» uno de sus principales motivos. En 1997, con motivo del décimo aniversario de la publicación del libro *De los medios a las mediaciones*, escribí que me parecía que una de las debilidades del campo académico de la comunicación era su falta de discurso conceptual sobre el actor, al que suele pensarse en términos generales como un «actor comunicativo» en detrimento de una conceptualización que incorpore las dimensiones históricas y socioculturales de este actor¹⁰. Un rápido repaso al meticuloso análisis realizado por ese cronista del campo comunicacional que es Raúl Fuentes puede servir para fortalecer este argumento. Para el caso mexicano, de 709 documentos académicos producidos entre 1986 y 1994, con respecto a los «sujetos» de investigación definidos, Fuentes encuentra que el 51% aborda el estudio de los sistemas/instituciones de medios; el 18%, las audiencias de medios; el 13%, el Estado/gobierno; el 9%, universidades/escuelas y el 9% queda agrupado bajo la categoría «otros». Y de un conjunto de 1.019 documentos sistematizados que abarcan el mismo periodo, de los «marcos disciplinarios» adoptados, el 45,4% se definen como sociológicos; el 15,5 % como comunicacionales; el 8% como históricos y el 5,5% como antropológicos¹¹.

Si bien las categorías elaboradas por Fuentes son útiles para un diagnóstico de campo, son un poco gruesas para los fines que aquí interesan; pese a ello, me parece que el peso colocado en el «medio», aunque éste esté referido a usuarios o a emisores, permite detectar la carencia y, en algunos casos, la ausencia de la reflexión sobre el actor social de la comunicación.

9. Jesús MARTÍN-BARBERO (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: ÍTESO/UAG/UdC/UdG, p. 23.
10. Rossana REGUILLO (1997). «Más allá de los medios. Diez años después». *Comunicación y Sociedad*, 30. Guadalajara: DECS-Universidad de Guadalajara.
11. Raúl FUENTES (1998). *La emergencia de un campo académico: continuidad utópica y estructuración científica de la investigación de la comunicación en México*. Guadalajara: ÍTESO y Universidad de Guadalajara, p. 249-259.

Y voy a atreverme a aventurar que es sólo hasta la llegada del pensamiento sobre la globalización que esta carencia se vuelve visible como un problema de conocimiento para la comunicación. Por supuesto que pueden encontrarse estudios, énfasis y reflexiones sobre el actor de la comunicación desde la lógica de la identidad/alteridad en periodos anteriores, pero me parece que es la marea globalizadora la que saca a flote la evidencia de la insuficiencia del pensamiento sobre el actor, un «actor comunicativo» que, de un lado, desborda los márgenes acotados de lo local y, de otro, se muestra «renuente» a dejarse interpretar mediante las categorías con las que hasta ese momento ha sido pensado y construido por la comunicación: *públicos, audiencias y receptores*, por un lado, y *emisores, productores y dueños*, por el otro. Categorías generales cuya potente utilidad heurística para los análisis de producción y recepción de la comunicación no alcanzan para colocar la mirada sobre un conjunto de fenómenos emergentes que demandan el «énfasis antropológico» en tanto que la relación instituida por la comunicación se ve profundamente alterada por lo que Appadurai¹² llamaría los «paisajes mediáticos».

La lectura binaria de un mundo organizado por productores y consumidores, o por mensajes que circulan de manera generalmente vertical, no puede dar cuenta de las transformaciones del vínculo social que opera la globalización. «Los procesos globales que involucran textos en circulación y audiencias *migrantes* generan situaciones implosivas que condensan un manojo de tensiones de carácter global en pequeños ámbitos previamente politizados, produciendo culturas locales de una manera nueva y politizada»¹³.

Tres cuestiones resultan aquí claves para el pensamiento sobre el actor comunicativo: la circulación global de textos, la migración como característica epocal y la producción de una nueva forma de «localidad», procesos todos que alteran el paisaje conocido al dar paso a la irrupción de un otro con mayúsculas que no puede ser contenido más por la imaginación colonial en tanto se articula al imaginario global.

Espacio público expandido

Si algún mérito ha tenido la globalización es precisamente el de haber vuelto visible la diferencia bajo otros parámetros. En términos generales y siguiendo en esta discusión a Appadurai (ya citado) y a Néstor García Canclini¹⁴, la diferencia es siempre una «diferencia situada», lo que quiere decir que la diferencia adquiere su sentido desde un lugar, el lugar desde el que se establecen las fronteras de lo que significa esa diferencia.

Pensar la diferencia en estos términos supone, por lo menos en alguna medida, que el lugar del pensamiento es estable y que pueden ubicarse con

12. Arjun APPADURAI (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Trilce/FCE.

13. A. Appadurai, op. cit., p. 24. La cursiva es mía.

14. Néstor GARCÍA CANCLINI (1999). *La globalización imaginada*. México: Paidós.

relativa claridad las fronteras que real o metafóricamente constituyen los bordes en los que la identidad es capaz de situar a su alteridad: pensemos, por ejemplo, en las fronteras nacionales como el «lugar» más paradigmático de establecimiento de la diferencia, ser «argentino», «mexicano», «uruguayo» es simultáneamente afirmar una identidad y desmarcarse con respecto a otros. Y hoy día, pese al mantenimiento de las líneas divisorias entre naciones y pese también a los brotes neonacionalistas a todo lo largo y ancho del planeta, la frontera nacional como espacio de «estabilidad» para marcar y desmarcar la identidad es sumamente precario.

Cuando el espacio público nacional, entendido como el «lugar de conversación de una sociedad consigo misma», se ve en la obligación de incorporar argumentos, debates, asuntos y aún lógicas para orientar esa «conversación», que rebasan el ámbito de lo nacional, se producen, a mi juicio, dos fenómenos propios de la globalización:

- a) La yuxtaposición de las esferas que constituyen el espacio público (lo local, lo regional, lo nacional, lo global) en una compleja amalgama que obtura el sentido de lo propio y acelera tanto las resistencias al cambio como el cambio mismo. En otras palabras, cuando el espacio público nacional incorpora, por ejemplo, el debate en torno al narcotráfico, se produce un entramado discursivo en el que resulta complicado establecer con nitidez lo que corresponde al ámbito de lo local y lo que constituyen asuntos de importancia estratégica para la dimensión global. La «guerra» colombiana se intensifica en la década de los ochenta cuando se introduce en el país la discusión en torno a los «extraditables». Este asunto, que rebasa la relación bilateral entre dos países —que implica grados de poder diferenciado—, no sólo es pertinente para entender estas lógicas yuxtapuestas, sino también para analizar el modo en que, por un lado, activa cierto tipo de nacionalismos en actores tanto gubernamentales como civiles y, por el otro, visibiliza el carácter global del crimen organizado y las estrategias para combatirlo. «Ser colombiano» (mexicano, boliviano, peruano), implica un nuevo aprendizaje: mantener en tensión los datos que provienen del espacio «interior» con los elementos que desde un «afuera» marcan y redefinen las agendas. O, planteado en otros términos, «yuxtaposición» significa aprender a vivir en un mundo en el que los adverbios de lugar (adentro/afuera) no resultan suficientes para ordenar la percepción.
- b) La emergencia de nuevos otros y las categorías para pensarlos y nombrarlos. Este espacio público expandido, es decir, global, trastoca la idea del «salvaje» (tanto interior como exterior) al introducir y hacer circular «nuevas» representaciones sobre la otredad. El caso paradigmático: el del terrorismo. En el espacio público expandido, el otro (terrorista) adquiere un rostro, un linaje, una estética, una corporeidad que amenaza la estabilidad del nuevo mundo global; de la narrativa hollywoodense a las primeras páginas de los diarios mundiales, ese gran otro reorienta y expande el sentido de una normalidad frente a la otredad monstruosa que no puede ser conteni-

da en los límites nacionales. El «paisaje mediático» reconfigura (y descentra) el lugar para pensar al otro, pero se esfuerza en mantener la estabilidad simbólica que otorga la certeza de un nosotros (expandido) frente a los otros (localizado), dispositivo antropológico de alma antigua.

La migración del sentido

Sin embargo, esta estabilidad simbólica es constantemente sacudida por las migraciones, que hoy constituyen quizá una de las marcas definitorias de la modernidad tardía. Se trata no sólo de los flujos y desplazamientos de personas a lo ancho y largo del planeta, sino, además de la migración en un sentido más profundo, el que tiene que ver con el cambio o los cambios en las representaciones vinculados al «tráfico» de ideas, significados, valores, aspiraciones, que trae consigo la circulación de productos y discursos en el espacio público expandido.

Si, como hace Appadurai¹⁵, para pensar el viaje de personas que se desplazan en búsqueda de viabilidad, se acepta y se coloca en el centro de la reflexión que la diáspora es mucho más que un conjunto de «nacionales en fuga», y se introduce la idea de que la diáspora configura amplios territorios cuyo núcleo articulador se define por dimensiones que desbordan las identidades nacionales, étnicas o lingüísticas y se compactan por la memoria de un pasado y la proyección esperanzada de un futuro, podemos pensar que la migración, pese a que mantiene y reinventa a la manera de las comunidades imaginarias de Anderson¹⁶, la «lealtad» con un pasado (nacional, religioso, lingüístico, es decir, cultural), es potencialmente portadora de futuro(s) y que su sobrevivencia depende precisamente de asimilar (incorporando) los sentidos propuestos o valorados por la «comunidad de adopción».

Las diásporas mexicana o puertorriqueña en los Estados Unidos no pueden entenderse ya solamente desde la lógica de la comunidad de origen, porque el idiolecto, la comida, la religiosidad, las prácticas cotidianas de estas comunidades de migrantes han dejado de responder de manera inequívoca al espacio imaginario de la nación y son el resultado de hibridaciones lentas y complejas que tampoco se agotan en lo que se denomina la «cultura destino», en primer lugar, porque «el destino» pierde en los contornos de la globalización su carácter singular en un contexto de incertidumbre y, en segundo lugar, porque la pureza de la comunidad destino no es un hecho que pueda sostenerse en virtud de la existencia de lo que aquí he llamado «espacio público expandido».

La relevancia de los préstamos, cruces, intercambios y aún oposiciones entre narrativas y prácticas que dejan de responder al «lugar único», me parece un asunto de vital importancia para el estudio de la comunicación, en tanto que

15. A. Appadurai, op cit., especialmente p. 20-27.

16. Benedict ANDERSON (1983). *Imagined communities: reflection on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso Editions.

la comprensión en torno a las «audiencias», los «públicos», los «receptores», demanda análisis multidimensionales que exigen la consideración de factores que redefinen la relación entre medios, industrias culturales y actores. Si el sentido construido sobre el mundo se articula hoy como nunca en un haz de relaciones en constante movimiento, la dificultad estriba en la capacidad de colocar un análisis que atienda simultáneamente al movimiento de textos y de actores en migración constante.

Lo que estoy tratando de señalar es que la migración vinculada a ese espacio público expandido, demanda colocarlo a las preguntas por la comunicación una plataforma antropológica que haga hablar de maneras más densas y complejas sobre el problema de la diferencia en el contexto de una contemporaneidad cuyos sentidos no obstante móviles y porosos, están redefiniendo las categorías de inclusión y exclusión de manera global.

Lo local y sus otros

La trama del regreso de lo local no representa únicamente el escape —en medio de la incertidumbre— a un universo comunitario más o menos inteligible y seguro, sino que constituye también un importante esfuerzo por reterritorializar un conjunto de prácticas en una espiral de poder en la que el ámbito de lo local juega un papel central como espacio para el desarrollo y la defensa de una agencia¹⁷ (*agency*) erosionada por la omnipresencia de las dimensiones globales en distintos escenarios, tanto estructurales como de la vida cotidiana.

Es decir, lo local se levanta como un muro de contención frente a los deslaves que produce la avalancha de imágenes, procesos, discursos, crisis vinculados al espacio público expandido y a las migraciones aceleradas, que multiplican los riesgos del proyecto social. El tema no es sencillo.

Si lo local confiere a los actores una cierta tranquilidad, la que otorga un espacio manejable de acuerdo con parámetros que se asumen propios¹⁸, es posible pensar que para numerosos sectores de la sociedad¹⁹, lo local representa un bastión para la «defensa» de la identidad y que el conflicto por lo que se piensa como la amenaza del otro, encuentra, en el espacio de lo local, un territorio fértil para despegarse.

17. Entendida aquí como la capacidad de movilizar recursos (materiales y/o simbólicos) para transformar la realidad, lo que transforma a los actores en «agentes». Ver A. GIDDENS (1984). *The constitution of society*. California: UC, y W. SEWEL (1992). «A theory of structure: Duality, agency, and transformation». *American Journal of Sociology*. Chicago: University of Chicago.
18. Para un análisis empírico de estos elementos, ver R. REGUILLO (2001). «Imaginarios locales, miedos globales: construcción social del miedo en la ciudad». *Estudios. Revista de Investigaciones literarias y culturales*, 17. Caracas, p. 47-64.
19. Por razones de espacio, simplemente enuncio el tema. Pero en mi propia investigación en curso en torno a la construcción social del miedo en ciudades latinoamericanas, he podido constatar, de manera recurrente, que esta manera de concebir lo local no se restringe a los sectores conservadores y económicamente favorecidos, sino que es un imaginario expandido también entre sectores populares y, más aún, fuertemente empobrecidos.

Frente al otro expandido (el narcotraficante) y la otredad monstruosa (el terrorista), por ejemplo, la localidad garantiza una cierta estabilidad en el paisaje que resulta necesario preservar. Dice Richard Sennet: «el sentimiento de nosotros, que expresa un deseo de ser similar, es una manera en la que los hombres evitan mirarse profundamente unos a otros». Mantener la coherencia de la identidad, añade, implica «la represión de los desviados²⁰».

Y si, como he tratado de argumentar hasta aquí, la diferencia ha sido en términos generales pensada como «desviación», y ésa es una tendencia que hoy se intensifica, para la comunicación es importante el estudio de los dispositivos a través de los que se construye esa diferencia como anomalía. El «paisaje mediático» está plagado de ejemplos que muestran que una de las estrategias centrales para reprimir la diferencia es mostrarla en una representación caricaturizada, proceso que hoy adquiere dimensiones planetarias de la mano de las tecnologías de la comunicación²¹.

Lo local configura así una complejidad donde resultan insuficientes los análisis «situados», en tanto que es importante mantener en tensión el pensamiento en torno a lo local con respecto a sus propias minorías, a sus propios otros de carácter histórico y la representación de una otredad que amenaza, desde «fuera», la precaria idea de la similitud o «mismidad». Si, de un lado, la galería de otros se ensancha por el espacio público expandido y una migración que va construyendo territorios que hundan sus raíces en la localidad; de otro lado, se exacerbaban los dispositivos para el control de los «propios» otros, aquéllos cuya diferencia puede ser controlada (y sometida) a través de códigos culturales aprendidos de la tradición.

En el debate actual, los teóricos más visibles²² de la llamada «sociedad del riesgo» hacen hincapié en la necesidad de repensar la idea de comunidad en el contexto de la globalización, porque, como apunta Bauman, en medio de la cacofonía de voces y de las interferencias constantes, el retorno a lo comunitario parece estar jugando un papel central como espacio para aminorar los riesgos de ese mundo global²³.

En la interfaz entre antropología y comunicación, el análisis de los procesos de representación (y clasificación) de lo otro en el ámbito de lo local, constituye una agenda importante en tanto que resulta urgente desvelar el modo en que las sociedades avanzan o retroceden frente a la diferencia. Y en la medida en que el salvaje no está más en una isla lejana y exótica, sino diseminado en las distintas atmósferas del globo, la pregunta que esto genera es si

20. Ver Richard SENNET (1970). *The uses of disorder. Personal identity and city life*. Nueva York: W.W. Norton, p. 39 y 43.

21. A manera de ejemplo puede señalarse el alto impacto de los llamados *talk shows*, cuyo eje vertebrador —en América Latina— gira en torno a la exhibición de los «anormales» y «desviados» como espectáculo de una diferencia degradada.

22. Zygmunt Bauman, Ulrich Beck, Anthony Giddens y Manuel Castells.

23. Zygmunt BAUMAN (2001). *Community. Seeking safety in an insecure world*. Cambridge: Polity Press, especialmente capítulos 7 y 9.

habrá posibilidades y bajo qué condiciones estarán de transitar de un multiculturalismo, caótico y sincopado, que no puede reducirse a la suma (desigual) de culturas a una interculturalidad que sea capaz de intencionar lo inevitable: el achicamiento del espacio y el crecimiento de las zonas de contacto entre personas, grupos y países.

La realización de una modernidad reflexiva capaz de hacerse cargo de su propio proyecto, pasa por la posibilidad de echar mano del pasado, por la capacidad de entender los efectos y los costos sociales y económicos que se derivan del modelo asumido y sobre todo entender que la otredad no proviene de «un afuera», situado más allá de la responsabilidad humana, sino de un «adentro» que se vincula a las decisiones y opciones que se hacen cada día. Desmontar los mecanismos con los que se construye la diferencia anómala es, pienso, estar en condiciones menos desventajosas de enfrentar el futuro.

Visibilidad: el poder de la representación

Si el número y la estadística adquieren centralidad en los saberes fundamentales para hacer frente a los desafíos de la modernidad, es en buena medida porque se trata de instrumentos que se revisten de una cierta neutralidad y de objetividad incuestionable. Los «índices» que miden la pobreza, el desarrollo, la corrupción, el crecimiento, entre otros, son más que diagnósticos; constituyen poderosas cartografías contemporáneas para orientar la percepción sobre el lugar propio en el mundo y sobre el mundo mismo. A la manera de Kafka, los «contables» producen, desde la zona gris en la que están ubicados, un gigantesco espejo que devuelve la imagen de aquello que se le pregunta: espejo, dime qué país es el más violento, el más corrupto, el más subdesarrollado, y la maquinaria produce con eficacia matemática el relato terrible del deterioro.

Cotidianamente, por el espacio público expandido avanza —incontenible— la evidencia numérica de la tragedia y la disolución; día tras día crecen las referencias a la «maldad intrínseca» de las comunidades de migrantes que han logrado con su sola presencia trastocar el paisaje conocido; constantemente aparecen en la escena local los retratos hablados del enemigo que acecha desde su supuesta anormalidad la última defensa de los valores locales, y con cierta frecuencia se fortalece la idea de que no hay escapatoria posible, pues los portadores de los números «somos nosotros».

La evidencia aumenta, la zozobra también y a la estadística se le acompaña con el relato etnográfico contemporáneo, la voz *en off* del periodista en turno que nos acerca —peligrosamente— a la escena proscrita y nos hace «ver», mediante los dispositivos tecnológicos, la realidad: los hombres con cola, el hombre simio, el gigante o el enano. Ahí están, conformando la galería monstruosa de la otredad o devolviendo de manera incuestionable la prueba de que «los otros somos nosotros».

Visibilidad travestida de inocencia por la mediación de unos instrumentos cuya vocación no es la de mentir, se dice. Los viajeros coloniales pudieron dar rienda suelta a su imaginación, pero hoy, se advierte, la capacidad de regis-

tro es inocente, es científica, como científico fue en su tiempo el registro del *Homo monstruosus*, agrupado por el sueco Carl Von Linneo²⁴ y el procedimiento que, según consigna el historiador Lucian Boia, por la misma época de Linneo siguió el científico Buffon para dirimir la polémica en torno a la estatura de algunos hombres diferentes y que vale la pena citar en extenso: «Retomando estos rumores transmitidos de boca en boca, a Buffon le parecía estar procediendo como un sabio responsable, no solamente dedicado a recoger hechos sino también y más que nada a analizarlos. La razón le sugería que la talla de estos personajes podía haber estado un tanto sub o sobre estimada. Zanjó la cuestión haciendo crecer a los quimos hasta los cuatro pies y reduciendo a los patagones a siete u ocho pies. El hombre diferente se había salvado, y también el prestigio de la razón»²⁵, concluye Boia.

Hoy, se sigue preservando «la razón». El prestigio de la razón y la neutralidad de sus instrumentos reposan en buena medida en los dispositivos de visibilidad en que se han convertido los medios de comunicación cuya importancia no radica solamente en ser correas de transmisión de las representaciones dominantes, sino que son además productores —impunes— de esas representaciones, despliegan todo su poder clasificatorio y estigmatizador bajo la coartada de su exclusiva mediación tecnológica.

Pensemos por ejemplo en la técnica llamada *racial profiling* (en buen castellano, «delito de portación de cara») que acompaña la estrategia contra la delincuencia llamada «tolerancia cero» que fue exportada por las autoridades de Nueva York (por el alcalde Rudolph Giuliani y su jefe de policía William Bratton) a varios países de Latinoamérica en los comienzos de la década de los noventa, cuya científicidad consiste en cruzar los datos provenientes del perfil racial del presunto delincuente para establecer, entre otras cosas, su grado de peligrosidad²⁶.

Los medios de comunicación, especialmente la televisión, discípulos aventajados de lo que ya había intentado el «ABC para la raza aria, cuya función era enseñar a los pequeños a descifrar, mediante un golpe de observación, los rasgos degradados de una identidad no pura»²⁷, construyen y ayudan a construir cotidianamente el relato de la otredad monstruosa, a través de diferentes géneros y estrategias narrativas: «colombianización» significa adentrarse en las

24. En 1735, Linneo publicó su *Systema naturae* (*Sistema natural*), el primero de una serie de trabajos en los que presentó su nueva propuesta taxonómica para los reinos animal, vegetal y mineral. En 1751 Linneo publicó *Philosophia botanica* (*Filosofía botánica*), su obra más influyente. En ella afirmaba que era posible crear un sistema natural de clasificación a partir de la creación divina, original e inmutable, de todas las especies.

25. L. Boia, op. cit., p. 105.

26. Un análisis detallado de la «doctrina Giuliani» y sus efectos en la estigmatización de los jóvenes latinoamericanos puede verse en R. REGUILLO (2000). *Las estrategias del desencanto. Emergencia de culturas juveniles*. Buenos Aires: Norma.

27. Eric MICHAUD (1996). *Soldados de una idea: los jóvenes bajo el Tercer Reich*, en Giovanni LEVI y Jean-Claude SCHMITT. *Historia de los jóvenes*. Tomo II. *La edad contemporánea*. Madrid: Taurus.

aguas turbulentas de la delincuencia, sinónimo de ilegalidad; «argentinización» es precipitarse en el vacío de una corrupción endémica y del colapso económico; Afganistán no es un país bombardeado y en extrema pobreza, es un criadero de terroristas y asesinos; los favelados o los villeros (habitantes de los cinturones de miseria de Brasil y Buenos Aires) son delincuentes *a priori*, amenaza constante para la gobernabilidad; las artistas latinoamericanas, como ha sido finamente analizado por Anibal Ford²⁸, se convierten en la industria del espectáculo en «la bomba del Caribe», el «huracán del pacífico», «el terremoto del sur», metáforas que alimentan el imaginario del desborde y del exceso; las comunidades indígenas en resistencia en el sur de Chiapas, cuyo exotismo resulta irresistible, son la «última esperanza» frente al neoliberalismo.

Y así en «el paisaje mediático» el OTRO queda interceptado por la fuerza de un imaginario global que reedita la producción de la diferencia.

Por ello, me parece, el desafío para una agenda intelectual es el de la interfaz entre estructura y relato, es decir, el lugar donde se tocan los imaginarios con el sistema levantado por las sociedades. Ni estructura sin relato, ni relato sin estructura.

Si en el siglo XX para el estudio de la comunicación, la sociología, la informática y la filosofía resultaron claves de conocimiento, las tareas por venir, no pueden, pienso, abordarse al margen de la antropología.

La complejidad derivada de un mundo en el que se ensancha el espacio público, las migraciones como flujos de personas aumentan conforme disminuyen las condiciones de viabilidad por la pobreza y la 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 heterorrepresentación 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. Es evidente que el panóptico de Bentham es capaz de vigilar todas las posiciones como un gran ojo, pero su potencial vulnerabilidad consiste en que todas las posiciones pueden observarlo; nunca como hoy el poder estuvo tan expuesto. La interacción creciente entre culturas diversas no sólo es portadora de conflictos, la mezcla y la incorporación de otras formas y prácticas de vida como riqueza y apertura son también factores constitutivos de las migraciones y son numerosos los grupos sociales que entienden que la diversidad es un antídoto contra el estancamiento y la muerte. Y es posible pensar que en la agencia local radican algunos elementos clave para la proyección de una ciudadanía global capaz de incorporar la dimensión cultural en sus reivindicaciones. La pregunta por el *otro*

28. Anibal FORD (1999). *La marca de la bestia*. Buenos Aires: Norma.

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 como coartada inmovilizadora y sea capaz de incorporar los «datos» del contexto, uno en el que la tecnología y los «paisajes» que ella configura no son fuerzas secundarias y externas.

La tarea es cultural y es política, es decir, es un proyecto intelectual que demanda, como quería Bourdieu, 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 (y complejo). En el fondo, la complejidad radica en que tratar de comprender el poder de las representaciones desde una lógica no disciplinaria (y disciplinada) exige comprender nuestras propias representaciones del poder.

Bibliografía

- ANDERSON, Benedict (1983). *Imagined communities: reflection on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso Editions.
- APPADURAI, Arjun (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Trilce/FCE.
- BARTRA, Roger (1992). *El salvaje en el espejo*. México: Ediciones Era/UNAM.
- BAUMAN, Zygmunt (2001). *Community. Seeking safety in an insecure world*. Cambridge: Polity Press.
- BOIA, Lucian (1997). *Entre el ángel y la bestia*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- BOURDIEU, Pierre (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- BURGO, Elizabeth (1998). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México: Siglo XXI Editores.
- CALVINO, Italo (1983). *Las ciudades invisibles*. Buenos Aires: Minotauro.
- Enciclopedia de la Filosofía Garzanti* (1992). Barcelona: Ediciones B. Asesor General: Gianni Vattimo.
- FORD, Anibal (1999). *La marca de la bestia. Identificación, desigualdades e infoentretenimiento en la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Norma.
- FUENTES NAVARRO, Raúl (1998). *La emergencia de un campo académico: continuidad utópica y estructuración científica de la investigación de la comunicación en México*. Guadalajara: ITESO y CUCSH/Universidad de Guadalajara.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1999). *La globalización imaginada*. México: Paidós.
- GIDDENS, Anthony (1984). *The constitution of society*. California: University of California.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús (2001). *Deconstrucción de la crítica: nuevos itinerarios de la investigación*. En VASALLO DE LOPES, María Immacolata; FUENTES NAVARRO, Raúl (comps.). *Comunicación. Campo y objeto de estudio*. México: ITESO, UAG, UdC, UdG, p. 15-42.
- MICHAUD, Eric (1996). *Soldados de una idea: los jóvenes bajo el Tercer Reich*. En LEVI, Giovanni; SCHMITT, Jean-Claude. *Historia de los jóvenes*. Tomo II. *La edad contemporánea*. Madrid: Taurus.

- PRATT, Mary Louise (1997). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- REGUILLO, Rossana (2001). «Imaginarios locales, miedos globales: construcción social del miedo en la ciudad». *Estudios. Revista de Investigaciones literarias y culturales*, 17. Caracas: Universidad Simón Bolívar, p. 47-64.
- (2000). *Las estrategias del desencanto. Emergencia de culturas juveniles*. Buenos Aires: Norma.
- (1997). «Más allá de los medios. Diez años después». *Comunicación y Sociedad*, 30. Guadalajara: DECS-Universidad de Guadalajara.
- SENNET, Richard (1970). *The uses of disorder. Personal identity and city life*. Nueva York: W.W. Norton.
- SEWEL, William (1992). «A theory of structure: Duality, agency, and transformation». *American Journal of Sociology*. Chicago: University of Chicago.

Rossana Reguillo es profesora del Departamento de Estudios Socioculturales del ITESO (México), e investigadora de las relaciones entre movimientos sociales, cultura urbana y comunicación. Ha publicado, entre otros, los libros *La construcción simbólica de la ciudad: sociedad, desastre, comunicación* (1996) y *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto* (2000).
