

La comunicación plural. Paradojas y desafíos

Jesús Martín Barbero

Jesús Martín Barbero: profesor investigador de la Escuela de Comunicación Social, Universidad del Valle, Cali.

Resumen:

La cuestión del pluralismo en la comunicación se ha vuelto crucial a la hora de pensar el tejido social e imaginar las figuras de la democracia fin de siglo. Pero, ¿de qué estamos hablando cuando hablamos de pluralismo? ¿De una cuestión que concierne a problemas de estructura de la comunicación ya sea en el plano del reconocimiento entre los pueblos, las etnias y las razas, las edades y los sexos; o a la flagrante desigualdad del acceso a los medios que aún padecen tanto las mayorías como las minorías?.

O quizá estemos hablando también de las *levedades* posmodernas de una comunicación des-cargada por el milagro tecnológico, de la pesadez de los conflictos y la opacidad de los actores sociales, en la que «se liberan las diferencias», y sin necesidad de encontrarse todos «comunican», de la que no pocos esperan incluso la salida a la crisis social y política.

Un mapa de preguntas

Paradoja: en la «perdida» década de los 80, una de las pocas industrias que creció en América Latina, la única donde se realizaron grandes inversiones fue la de la comunicación. El número de estaciones de televisión pasó de 400 a cerca de 1.500, Brasil y México adquirieron satélite propio, las empresas de información radial y televisiva abrieron enlaces mundiales vía satélite, hasta en los países más pobres de la región; las ciudades se llenaron de antenas parabólicas y se implantaron redes de cable, hicieron su aparición los canales regionales de televisión, y casi desde cero en los 70 se pasó a 10 millones de videograbadoras en 1989 y a 12.000 videoclubes con un promedio de 340 millones de cintas alquiladas al año¹. Durante esos mismos años –según las insospechables

¹ O. Getino: *Introducción al espacio audiovisual latinoamericano*, INC Buenos Aires 1990; ver también A. Alfonzo: «Televisión de servicio público y televisión lucrativa en América Latina», Doc. Ministerio de Cultura, Caracas, 1990.

cifras del director del Banco Mundial para América Latina «aparecieron» 60 millones de nuevos pobres y la región se convirtió en la única del mundo en la que la distribución del ingreso empeoró², en el mismo tiempo la participación latinoamericana en el comercio exterior de la Comunidad Europea cayó más del treinta por ciento³.

La cuestión del pluralismo se convierte en un enclave de paradojas y desafíos a la comunicación: lo que allí está en juego son sólo problemas de «expresión» –un poco más de espacio en la prensa, o de tiempo en la radio y la televisión para las minorías o los radicales–, ¿o son de otro calibre y espesor tanto desde una perspectiva filosófica como política? ¿O será que las cuestiones de fondo, de «estructura», y las dimensiones sociales de la democracia se volvieron anacrónicas para los desconcertados habitantes de estos tiempos y países atrapados entre la deuda y la duda?

Desde el centro, tanto en Europa como en Estados Unidos, no son pocos ni de poca monta los pensadores que afirman que la «liberación de las diferencias» es resultado de la acción de los medios masivos. Explicitando lo que otros intelectuales sienten quizás pudor de expresar, Gianni Vattimo afirma: «los medios han sido determinantes para la disolución de aquellos puntos de vista centrales que Jean-François Lyotard llama los grandes relatos.... A pesar de cualquier esfuerzo por parte de los monopolios y las grandes centrales capitalistas, la radio, la televisión y los periódicos se han convertido en componentes de una explosión y multiplicación generalizada de *Weltanschauungen*: de visiones del mundo»⁴. Lo que conduce a Vattimo a una muy particular lectura de Walter Benjamín, según la cual los medios estarían en la base de la nueva sensibilidad, del *sensorium* posmoderno: aquella pluralización que disuelve los puntos de vista unitarios y hace emerger de modo irrefrenable la palabra de las minorías de todo tipo en todo el mundo.

Sería cerrar los ojos negar el estallido que hoy sufren en el mundo entero las visiones unitarias de la historia y las concepciones totalitarias. Resulta asimismo imposible desconocer que en las sociedades latinoamericanas los medios, al posibilitar el acceso a otras costumbres y visiones del mundo 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 y el racismo 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, exaltaciones de

² *Cambio 16-Colombia*, Bogotá, 18/10/93.

³ A. Ferrer: «El reencuentro de dos mundos» en *Iberoamérica una comunidad*, El País, Madrid, 1991.

⁴ G. Vattimo: *La sociedad transparente*, Barcelona, 1990, pp. 78-79.

la fuerza y la violencia que alimentan secreta y lentamente viejas y nuevas modalidades de intolerancia e 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 Baudrillard, Occidente conjura y neutraliza, funcionaliza a los *otros*: «mientras la diferencia prolifera al infinito en la moda, en las costumbres, en la cultura, la alteridad dura, la de la raza, la locura, la miseria ha terminado o se ha convertido en un producto escaso»⁵. Como si sólo sometidas al «esquema estructural de diferencias» que Occidente propone nos fuera posible relacionarnos con las otras culturas.

¿No constituyen los medios de comunicación uno de los dispositivos más eficaces de ese «esquema», y ello mediante los procedimientos más opuestos? Los que buscan en las otras culturas aquello que más se parece a la nuestra, y para eso silencian o adelgazan 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 des-complejizarlo volverlo asimilable sin necesidad de descifrarlo. ¿No es con imágenes baratas y esquemáticas de los indígenas, de los negros, de los subdesarrollados, de los primitivos que la inmensa mayoría de los discursos masmediáticos –especialmente de la televisión– nos aproximan a los otros? Y de forma parecida 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 cuestionarnos⁶.

Pero que nadie busque las razones de ese *esquema*, que desde los medios neutraliza las diferencias, en alguna perversión de la sensibilidad de la que tan positivamente hablaba Vattimo. Su racionalidad no es otra que la del contradictorio movimiento de globalización y fragmentación que configura el espacio-mundo de la economía y la cultura hoy.

Global es el espacio nuevo que necesitan/producen el mercado y las tecnologías. Como lo fue el espacio-nación desde fines del siglo XVII en Europa, ahora el espacio-mundo⁷ se constituye en horizonte del flujo económico e informacional: que tiene como eje a la empresa, como clave

⁵ J. Baudrillard: *La transparencia del mal*, Barcelona, 1990, p. 134.

⁶ Sobre la «diferencia excluyente»: Muñiz Sodré: *A verdade seduzida*, Codecrí, Río de Janeiro, 1983, pp. 42 y ss.

⁷ Ver a ese propósito, A. Mattclart: *La communication-monde*, París, 1992 (en especial al cap. 10 «L'emprise de la géo-économie: la quête de la culture globale»); también *L'internationale publicitaire*, París, 1989 (el cap. 3 «Le scénario global»).

la relación de interdependencia y como vehículo y sustento la trama tecnológica de la comunicación. En el proceso de globalización el que lleva la iniciativa es el mercado, es el que ahora regula las relaciones entre los pueblos, las naciones y las culturas, el que pone los modelos de comunicación y dinamiza las redes. Qué está significando para el pluralismo el proceso de globalización: ¿la forma más plena de combatir la exclusión y la segregación o la disolución de cualquier otro tipo de espacio, la expansión del *no-lugar*, ese mundo de pasajeros y clientes en el que «se está siempre y no se está nunca en casa»⁸, en el que la abolición de las distancias y la borradora de la memoria producen no sólo la confusión de las lenguas sino el auge de la insignificancia?

Más que opuesto, complementario a 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. Y otra vez se impone la pregunta: ¿la creciente 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?⁹ Y el desarraigo que supone o produce esa fragmentación –en el ámbito de los territorios o valores–, ¿no estará en la base de los nuevos integrismos y fundamentalismos? El elogio de la diversidad habla a la vez de una sensibilidad nueva de 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 resguardo 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.

Globalización y fragmentación se complementan en el ámbito del mercado –la descentralización de las decisiones en la empresa, la segmentación de los públicos y las audiencias de los medios pero se contraponen en el de las sociedades y las culturas. Nada más elocuente a ese respecto que la contradicción que experimentan muchas gentes progresistas y bienpensantes de los países ricos cuando el «tercer mundo» se les vuelve vecino de barrio o competidor a la hora de buscar trabajo. Como si al caerse las fronteras, que durante siglos demarcaron los diversos mundos, las distintas ideologías políticas, los diferentes universos culturales– por acción conjunta de la lógica económica, la dinámica tecnológica y la presión migratoria –hubieran quedado al descubierto las contradicciones

⁸ M. Augé: *Los no-lugares: espacios de anonimato*, Barcelona, 1993, p. 110 y ss.

⁹ Sobre la disolución de la sociedad por un «diferencialisme absolu», A. Touraine: *Critique de la modernité*, Fayard, París, 1992 (2ª parte, cap. 3: «Les postmodernismes»).

del discurso universalista¹⁰, de que tan orgulloso se ha sentido Occidente; y entonces cada cual –cada país o comunidad de países, cada grupo social y hasta cada individuo necesitara conjurar la amenaza que significa la cercanía del otro, de los otros en todas sus formas y figuras, rehaciendo la exclusión ahora ya no bajo la forma de *fronteras*– que serían obstáculo al flujo de las mercancías y las informaciones –sino de *distancias* que vuelvan a poner «a cada cual en su sitio».

Heterogeneidad y democracia

Podría narrarse la historia de América Latina como una continua y recíproca 'ocupación de terreno'. No hay una demarcación estable, reconocida por todos. Ninguna frontera física y ningún límite social otorgan seguridad. Así nace y se interioriza de generación en generación un miedo ancestral al invasor, al otro, al diferente, venga de 'arriba o de abajo'. Norbert Lechner¹¹.

Allí donde el orden colectivo es precario a la vez que idealizado como algo preconstituido ontológicamente y no construido política y cotidianamente la pluralidad es percibida por los ciudadanos como disgregación y ruptura del orden, la diferencia contiene siempre algo de rebelión y la heterogeneidad es sentida como fuente de contaminación y deformación de las purezas culturales. El autoritarismo en América Latina no puede ser entonces comprendido como una tendencia perversa de sus militares o de sus políticos, responde a la precariedad de la sociedad civil y a la complejidad de mestizajes que contiene. De ahí la tendencia a hacer del Estado-nación la figura que contrarreste en forma vertical y centralista las debilidades societales y las fuerzas de la dispersión. Definido por los populismos en términos de lo telúrico y lo racial, de lo auténtico y lo ancestral, lo nacional no tiene historia o sólo una historia legendaria de héroes y arquetipos; lo que ha significado la permanente sustitución del pueblo por el Estado y el protagonismo de éste en detrimento de la sociedad civil¹². La preservación de la identidad nacional se confunde con la preservación del Estado, y la defensa de los «intereses nacionales» puesta por encima de las demandas sociales acabará justificando –como lo hizo en los 70 la «doctrina de la seguridad nacional»– la suspensión/supresión de la democracia.

Los países de América Latina tienen larga experiencia con esa inversión de sentido mediante la cual la identidad nacional es puesta al servicio de un chauvinismo que racionaliza y oculta la crisis del Estado-nación como sujeto capaz de hacer real aquella unidad que articularía las demandas y

¹⁰ H. M. Enzensberger «¿Odiar lo extraño?» en *Humboldt* N° 108 (monográfico sobre «Cultura contra la violencia»), Bonn, 1983.

¹¹ N. Lechner: *Los patios interiores de la democracia*, Flacso, Santiago, 1988, p. 99.

¹² A. Flisfisch y otros: *Problemas de la democracia y la política democrática en América Latina*, Flacso, Santiago, 1984; N. Lechner (ed.): *Estado y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1981.

representaría los diversos intereses que cobija su idea. Crisis disfrazada por los populismos y los desarrollismos pero operante en la medida en que las naciones se hicieron no asumiendo las diferencias sino subordinándolas a un Estado que más que integrar lo que supo fue centralizar.

Como afirma Hilda Sabato, hasta hace bien poco el debate político y cultural se movía entre «esencias nacionales e identidades de clase»¹³. Fue sólo durante la crisis de los 70 cuando se vino a poner en cuestión el modelo que exigía disolver las identidades regionales, étnicas o sectoriales como condición indispensable para la construcción de la nación. La posibilidad de pensar la sociedad nacional como un ser plural se halla ligada a la emergencia de movimientos sociales en los que empieza a ser superada una concepción puramente táctica de la democracia –esto es mera estratagema para la toma del poder– y una concepción excluyente del proletariado como el único actor de la transformación. Movimientos sociales en los que son revalorizadas las mediaciones de la sociedad civil y el sentido social de los conflictos más allá de su formulación política¹⁴, haciendo posible la emergencia, como sujetos sociales, de las etnias y las regiones, los sexos y las generaciones.

Ha sido entonces cuando el pluralismo, que había vivido arrinconado en círculos intelectuales o restringido a cortos momentos de «hegemonía liberal» se despliega en estos países haciendo posible la convivencia del catolicismo con las religiones afroamericanas, la presencia creciente de las sectas protestantes y una secularización progresiva de las costumbres y las ideas. Lo que a su vez hará visible y aceptable una concepción nueva de la identidad, no hecha de esencias y raíces sino de relaciones e interacciones. Así ve Carlos Monsiváis la nueva identidad del mexicano: «El mexicano no es ya un problema existencial y cultural, y pese a las abundantes discusiones, la identidad nacional no está en riesgo. Es una identidad cambiante, enriquecida de continuo con el habla de los marginales, las aportaciones de los mass-media, las renovaciones académicas, las discusiones ideológicas, la americanización y la resistencia a la ampliación de la miseria, y que se debilita al reducirse la capacidad de los centros de enseñanza y al institucionalizarse la resignación ante la ausencia de estímulos culturales»¹⁵. Y así se ve a sí mismo un habitante de la frontera norte que asume para definirse las múltiples dinámicas de desterritorialización e hibridación que lo

¹³ H. Sabato: «Pluralismo y nación» en *Punto de vista* N° 34, Buenos Aires, 1989; v. también H. Schmucler «Los rostros familiares del totalitarismo: nación, nacionalismo y pluralidad» en *Punto de vista* N° 33, Buenos Aires, 1988.

¹⁴ Un debate pionero en América Latina sobre nueva cultura política y comunicación, N. Casullo (coord.): *Comunicación: la democracia difícil*, Ilet, Buenos Aires, 1985.

¹⁵ C. Monsiváis: De la cultura mexicana en vísperas del Tratado de Libre Comercio, Nueva Imagen, México, 1992, p. 192.

conforman: «cuando me preguntan por mi nacionalidad o identidad étnica, no puedo responder con una palabra, pues mi 'identidad' ya posee repertorios múltiples: soy mexicano pero también soy chicano y latinoamericano. En la frontera me dicen 'chilango' o 'mexiquillo' en la capital 'pocho' o 'norteño' y en Europa 'sudaca'. Los anglosajones me llaman 'hispanic' o 'latinou' y los alemanes me han confundido en más de una ocasión con turco o italiano»¹⁶.

En lo que concierne a la esfera política, aún quedan fuertes muestras de fundamentalismo en las guerrillas y de integrismo en izquierdas y derechas. Pero el pluralismo hace presencia en un enfriamiento de la lucha política que empieza a desarmar intransigencias, a des-satanizar al adversario. Lo que a su vez implica una des-totalización de la política que no es sólo desacralización de los principios sino de la idea misma y del alcance de lo que en ella se juega: más que el ámbito de la confrontación por el poder empieza a ser el de la negociación y la construcción colectiva de un orden¹⁷. Y un ámbito que ya no puede pretender llenarlo o atravesarlo todo. La política ha reencontrado últimamente los límites que la diferencian de la ética y de la cultura.

Pero esa desdramatización de la política se produce en América Latina al mismo tiempo que el contagio del Norte acarrea su espectacularización. Digamos sin embargo, para hacer frente a los nuevos apocalípticos, que no creemos que en la relación de la política con los medios, en especial con la televisión, sea donde se geste y tome forma la disolución de lo político. La espectacularización no es el efecto del medio sobre el mensaje sino la forma misma del discurso de la política en un tiempo en el que, como afirma G. Richeri «progresivamente separados del tejido social de referencia, los partidos se reducen a sujetos de un evento espectacular lo mismo que los otros»¹⁸. Sin olvidar a este respecto que la política engancha al espectáculo mass-mediático desde lo que ella tiene, y ha tenido siempre, de ritualidad y de teatralidad. Lo que nos aboca a retomar el eje de las relaciones entre democracia y comunicación¹⁹.

El pluralismo en los medios

¹⁶ Citado en N. García Canclini: *Culturas híbridas: para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1990, p. 302.

¹⁷ Dos recopilaciones de textos claves a ese propósito en América Latina, N. Lechner (comp.): *Cultura política y democratización*, Flacso/Clacso/ICI, Santiago, 1987; H. Schmucler y Ma. C. Mata (coords.): *Políticas y comunicación: ¿hay un lugar para la política en la cultura mediática?*, Catálogos, Córdoba, 1992.

¹⁸ G. Richeri: «Crisis de la sociedad y crisis de la televisión» en *Contratexto* N° 4, Lima, 1989, p. 144.

¹⁹ Una visión de conjunto sobre esas relaciones, Jesús Martín Barbero: «El tejido comunicativo de la democracia» en *Telos* N° 27, Madrid, 1991.

«A pesar de las grandes diferencias en las filosofías políticas que las motivaron, todas las reformas guardan relación, de un modo u otro, con la introducción en los media de funciones de servicio público, la preservación de tradiciones culturales y creativas y la formulación de políticas beneficiosas para los numerosos sectores desfavorecidos de la sociedad. A su manera también guardaban relación con proyectos de estructuras democráticas y disposiciones de gestión que fuesen representativas, participativas y operativas»²⁰. Así caracteriza E. Fox al proyecto de democratización que encarnan las *políticas nacionales de comunicación* por las que se ha luchado en América Latina desde los 70. Denigradas por los regímenes dictatoriales que gobernaban más de la mitad de los países en esos años y frustradas a la hora de aplicarlas en aquellos otros países que las acogieron, esas políticas expresan los ideales y los límites de la democracia comunicativa de ese tiempo. Pues si expresan el deseo de fortalecimiento de la esfera pública contra el poder incontrolado de los intereses privados estaban sin embargo lastradas por la vieja y pertinaz confusión de lo público con lo estatal: más que una cuestión referida a la *forma de la sociedad* –de la que hacen parte el Estado y el mercado, partidos y movimientos, instituciones y vida cotidiana– la comunicación que recortan y focalizan esas políticas se agotó en el ámbito de lo democratizable únicamente desde el Estado, desde la institucionalidad estatal.

La otra preocupación central que orientaba esas políticas era el *contenido nacional* de los medios, con cuya regulación se buscaba hacer frente a la erosión de las culturas nacionales y a la penetración descarada o disfrazada del «imperialismo cultural» que venía del Norte. Pero la idea de lo nacional que sustentaban esas políticas dejaba fuera la *diferencia*. Vistos a través de la nación, el pueblo era uno e indivisible, y la sociedad «un sujeto sin texturas ni articulaciones internas, tan homogéneo como el que acusábamos a nuestros enemigos de querer convertirnos»²¹. No será extraño entonces que mientras en el pensamiento de los investigadores y los analistas políticos, la reformulación del modelo de los medios apuntaba a garantizar los derechos de las mayorías, los gobiernos resemantizaron esas propuestas en términos de ampliación de su propia presencia en el espacio mass-mediático o de ensanchamiento de su capacidad de intervención²². No fue sólo la cerrada oposición del sector privado y sus intereses mercantiles los que frustraron las reformas, ellas estaban minadas desde dentro por el déficit de sociedad civil y de pluralidad que contenían.

²⁰ E. Fox (ed.): *Medios de comunicación y política en América Latina*, Gustavo Gili, Barcelona, 1989, p. 40.

²¹ S. Caletti: «Comunicación, cambio social y democracia: ocho años después» en J. Esteinou (ed.): *Comunicación y democracia*, CONEIC, México, 1992.

²² Sobre esa intervención, E. Fox: ob. cit., pp. 35-52 y 78-90.

Si en los 70 el sujeto social era uno y democratizar la comunicación consistía en ponerla a su servicio, en los 80 la heterogeneidad de lo social va a empezar a permear las propuestas de comunicación desestatizándolas y diversificándolas. Es a lo que se adelantó pioneramente la radio cuando, revalorizada en su oralidad –en su continuidad y complicidad con las matrices culturales de lo oral– se ligó al surgimiento de movimientos populares, como en el caso de las radios mineras bolivianas²³, y lo que ha sucedido cada vez más intensamente con grupos indígenas, comunidades barriales, sindicatos, instituciones universitarias²⁴. Como ningún otro medio la radio se ha ido haciendo plural, vocera de la diversidad campesina y urbana, de la capitalina y de la provinciana, abriéndose a la heterogeneidad de los territorios y las regiones, a sus desigualdades y sus diferencias.

También en la televisión emerge una cierta pluralidad, especialmente la que hace posible los canales regionales. Mirados en un principio con recelo por los poderes centrales, por lo que significan de descentralización y dispersión del poder; y por las empresas «nacionales» ante lo que implicaban de competencia, el proceso muestra sin embargo que la radicalización de las políticas de privatización amenaza seriamente con transformar la regionalización televisiva en una estrategia de expansión y consolidación de grupos nacionales y transnacionales. Pero aún atravesada por las ambigüedades de su relación con la administración estatal y las distorsiones que introducen las presiones del mercado, la televisión regional significa en América Latina²⁵, para una multitud de comunidades locales y de grupos sociales, la primera oportunidad de construir su propia imagen. Después de tanto tiempo de haber sido negadas, excluidas de la televisión mal llamada «nacional» las gentes de las regiones quieran verse, mirarse en sus colores y sus paisajes, en sus personajes y sus fiestas. Al fin y al cabo no es desde la pomposa y retórica «identidad nacional» como se va a poder enfrentar la globalización transnacional sino desde lo que en cada país queda de culturalmente más vivo. Lo que está implicando que cultura regional o local signifique entonces no lo que queda de exótico y folclorizado, la

²³ Un balance actualizado de esa experiencia, L. R. Beltrán y J. Reyes: «Radio popular en Bolivia: la lucha de obreros y campesinos para democratizar la comunicación» en *Diálogos de la Comunicación* N° 35, Lima, 1993, pp. 14-32.

²⁴ Sobre esos cambios, Ma. C. Mata: «Cuando la comunicación puede ser sentida como propia: una experiencia de radio popular» en *Comunicación y culturas populares*, Gustavo Gili, México, 1987, pp. 216-230; Ma. C. Romo: *La otra radio*, Fund. Manuel Buendía, México, 1990; A. R. Realdo (ed.): *Radio y democracia en América Latina*, IPAL, Lima, 1989; R. Ma. Alfaro y otros: *Cultura de masas y cultura popular en la radio peruana* Calandria/Tarea, Lima, 1990.

²⁵ R. Festo y L. Fdo. Santoro: «A terceira idade da TV: o local e o internacional» en *Rede imaginária*, C. das Letras, San Pablo, 91; D. Portales: «La integración televisiva desde lo global y lo local» en *La integración cultural latinoamericana*, FELAFACS, México, 1992; E. Fox y P. Anzola: «Política y televisión regional en Colombia» en E. Fox: ob. cit., pp. 78-90.

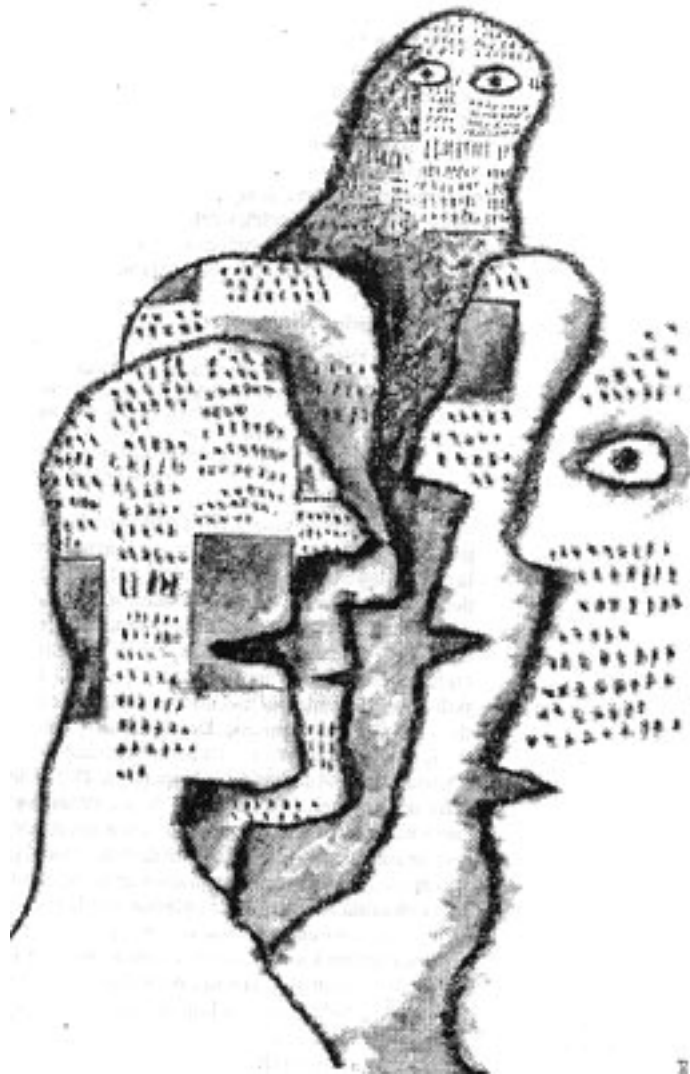
diferencia recluida y excluyente, sino lo que culturalmente es capaz de exponerse al otro, de intercambiar con él y recrearse. Que es lo que están haciendo las televisiones regionales cuando, para luchar contra sus propias inercias y estereotipos, rehacen la memoria y replantean la noción misma de cultura para que en ella quepan las obras y la vidas, lo letrado y lo oral, el teatro y la cocina, las diferentes religiones y las diferentes sexualidades.

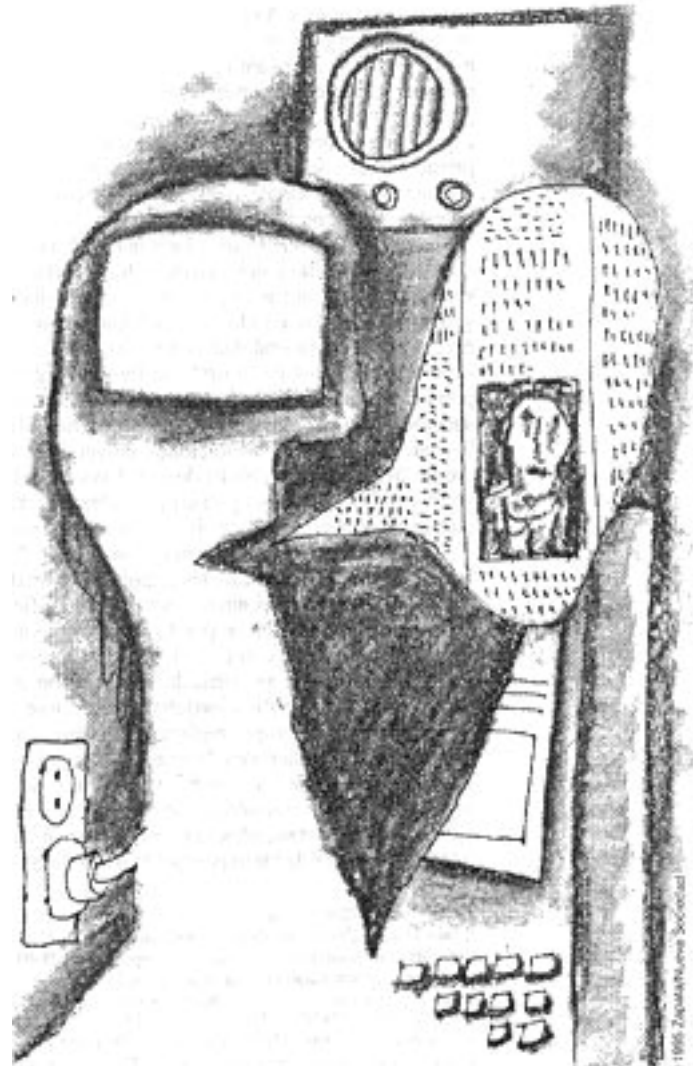
Finalmente el video independiente está abriendo otro espacio de pluralismo comunicativo en América Latina, que en los últimos años está cobrando una importancia cultural y política formidable. Con más de quinientos grupos de producción popular y alternativa, y con varias redes de intercambio entre productores de todo el continente, como la video red del IPAL en Lima²⁶, la Red de video pastoral en Quito y la Videoteca del Sur en Nueva York, el video está perdiendo sus complejos de inferioridad estética frente al cine, y superando las tentaciones marginalistas que lo oponían en forma maniquea a la televisión. Funcionando en circuitos paralelos o abriéndose camino en las brechas que dejan los circuitos del mercado, el video independiente está haciendo llegar al mundo cultural una heterogeneidad insospechada de actores sociales y una riqueza de temas y narrativas a través de las que emergen y se expresan cambios de fondo en la cultura política de los sectores más jóvenes.

Frente al tramposo pluralismo de los posmodernos, que confunden la diversidad con la fragmentación, y al fundamentalismo de los nacionalistas étnicos que transforman la identidad en intolerancia, comunicación plural significa en América Latina el reto de asumir la heterogeneidad como un valor articulable a la construcción de un nuevo tejido de lo colectivo. Pues mientras en los países centrales el elogio de la diferencia tiende a significar disolución de la socialidad, en América Latina, como afirma Lechner, «la heterogeneidad sólo producirá dinámica social ligada a alguna noción de comunidad»²⁷. No ciertamente a una idea de comunidad «rescatada» de algún idealizado pasado sino a aquella desde la que nos es posible recrear hoy las formas de convivencia y deliberación ciudadana sin reasumir la moralización de los principios o la absolutización de las ideologías, rehaciendo más bien las identidades y los modos de simbolizar los conflictos y los pactos desde la opacidad y la complejidad de las hibridaciones y las reapropiaciones.

²⁶ M. González (ed.): *Video, tecnología y comunicación popular*, IPAL/CIC, Lima.

²⁷ N. Lechner: «La democratización en el contexto de una cultura postmoderna» en *Cultura política y democratización*, cit.





Las ilustraciones acompañaron al presente artículo en la edición impresa de la revista