



ACERCA DE LA COMUNICACIÓN EN LAS GRANDES CIUDADES

*Mabel Piccini**

Este artículo revisa a las transformaciones culturales de fin de siglo a partir de un análisis de los espacios urbanos y su íntima relación con los dispositivos audiovisuales. En este sentido plantea la aparición de nuevos escenarios: cambios en los estilos de vida, en la percepción del tiempo y el espacio y en los usos de la ciudad. Asimismo, apunta a describir la emergencia de diferentes regímenes de visibilidad y enunciación y la construcción de lugares híbridos —sin filiación “territorial”— a través de las tecnologías y relatos fundados en la primacía de la imagen y la velocidad.

This article consists of a look at the cultural transformations towards the end of the century based on an analysis of urban spaces and their intimate relation with audio-visual devices. In this sense the article postulates the appearance of new scenarios: changes in lifestyles, in the perception of time and space, and in the uses given to the city. It also proposes the description of the emergence of different regimes of visibility and enunciation and the construction of hybrid spaces —with no “territorial” affiliation— through technology and reports founded on the primacy of the image and speed.

I. Comunidades abstractas

El poder político del Estado no es, entonces, más que secundariamente el poder organizado de una clase para la opresión de otra, en sentido más material es *polis*, policía, es decir, red de comunicaciones (Paul Virilio, *Vitesse et Politique*).



quiero situar el problema de las tecnologías culturales, y en general el conjunto de redes audiovisuales, en un campo en el que se entrecruzan diferentes dimensiones de la vida social en la actuali-

* Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

dad. Las culturas de la imagen representan un lugar excepcional para comprender algunos de los fenómenos más significativos de las políticas y las formaciones simbólicas de fin de siglo. Sin embargo, ese lugar que podemos atribuirle, no es un lugar propio o aislado. Es parte de una cadena de situaciones —sitios en los que los problemas se materializan y revelan— que parecen definir, en buena medida, las alternativas y el rumbo que adoptan las sociedades de nuestra época.

Desde esta perspectiva, las redes audiovisuales y las terminales electrónicas son parte de un proceso que podríamos describir como la proliferación de lo urbano sobre el tejido social; lo urbano entendido como lo hace Françoise Choay¹ en su carácter de sistema operatorio que se desarrolla en todos los lugares, en las ciudades y en el campo, en los pueblos y en los barrios, a partir de redes materiales e inmateriales y de un conjunto de objetos técnicos que ponen a circular un mundo de imágenes e informaciones que transforman los vínculos que las sociedades mantienen con el espacio, el tiempo y los individuos. Esta avanzada de lo urbano sobre los demás espacios geográficos, sociales y simbólicos, comienza a redefinir los límites y la propia materialidad de las comunidades, las cuales, sostiene Choay, ya no se fundan en la proximidad ni en la densidad demográfica local. Transportes y telecomunicaciones nos involucran en relaciones cada vez más numerosas y diversas; ahora, integrantes de colectividades abstractas, las implantaciones espaciales ya no se presentan ni coinciden con la estabilidad en la duración.²

Existe ya una vasta literatura que sitúa algunos de los problemas que redefinen las relaciones sociales, sobre todo en sociedades posindustriales, a partir de esta avanzada de técnicas y tecnologías, así como de los modernos estilos de urbanización y el crecimiento acelerado de las ciudades, de los sistemas de alta velocidad y de la proliferación de nuevos objetos culturales entre híbridos y transnacionales. Entre otros de los señalamientos, se suele mencionar, con

¹ Citado por Joël Roman en "La ville: chronique d'une mort annoncée?", en *Esprit*, París: junio de 1994, p. 6.

² Sin duda, es necesario aclarar que la proliferación de lo urbano, así entendido, es un fenómeno que puede percibirse en toda su amplitud en sociedades posindustriales. De todas maneras, con otros ritmos de expansión y otras repercusiones, estos procesos de urbanización están presentes o en vías de desarrollo en nuestros países.

metáforas de cierta intensidad, “el desmoronamiento de lo social” y de la vida pública, el florecimiento del individualismo y el retorno a la vida privada, el predominio de lógicas de supresión del espacio y de “aceleración” de los tiempos históricos, la proliferación de los espacios del anonimato y, finalmente, el triunfo de la comunicación a distancia como nuevo vínculo con el mundo.

De todos modos, cualquiera que sea el ángulo desde el que se fije un punto de vista, existe una cierta coincidencia en un aspecto que se nos antoja esencial: asistiríamos a una crisis de lo que tradicionalmente se ha entendido por vida colectiva sobre todo en las grandes ciudades, crisis de una forma de sociabilidad ligada a las relaciones en el espacio público y a las formas instituidas de la comunicación social, el intercambio político y la acción política en su máxima latitud. Todo ello conduce también a replantear la cuestión de las identidades individuales y colectivas, porque si la identidad de los grupos, por diversos que sean sus orígenes, depende del dispositivo espacial que los funda y los reúne, las nuevas configuraciones urbanas y los dispositivos de comunicación planetaria, al cuestionar la estabilidad del territorio plantean, a la vez, nuevos problemas relativos a una idea y a un sentimiento de comunidad y pertenencia.

Sobre estos aspectos, que son consideraciones relativas a sociedades del capitalismo tardío, es preciso fijar algunos de los contrastes y diferencias que se presentan en las sociedades urbanas periféricas. Aunque con otros ritmos y resonancias podríamos adelantar que algunas de las nuevas sintaxis de las urbes del primer mundo están en cierta relación con nuestras ciudades. Trataré de aproximarme a esas similitudes que marcan a la vez las distancias con nuestros espacios urbanos.

II. Urbanización y marginalidad

México, Distrito Federal, ¿megalópolis?, ¿colectividad abstracta o ciudad multicultural?, ¿una transciudad, o como refieren algunos, una posciudad? ¿La última ciudad tal como la designan los poetas de este espacio aunque no admitan del todo la idea del apocalipsis?

Desde la tradición consagrada por los conquistadores hispanos, la ciudad es superposición de poderes que se implantan con violencia

sobre los existentes para producir una realidad nueva y erradicar, ante las regularidades previstas, las “irregularidades” de la sociedad de los colonizados: la catedral barroca de los conquistadores sobre las pirámides antigua de los conquistados; la ciudad colonial, en el presente, junto a los edificios *art-deco* de principios de siglo y, ya en el ocaso de la centuria, las catedrales de vidrio del capital financiero; las lujosas residencias de los nuevos poderosos, mansiones tapiadas por bardas de encierro y protección al lado de los pedregales de la marginalidad. Este trazado contrastante es lo que lleva a Peter Ward a decir que la ciudad de México es un *palimpsesto* de las luchas anteriores y, podríamos agregar, de las actuales.³ Porque, en efecto, la ampliación de los conflictos y contradicciones, la extensa trama de contrastes que hoy exhibe la ciudad de México, sigue siendo expresión de variadas luchas que, aunque diferentes de las anteriores, manifiestan, por un lado, la multiculturalidad y, por el otro, como su sombra, los abismos de la desigualdad y la diferencia de oportunidades entre los diferentes sectores sociales. Unos en la cúspide, otros en el desarraigo urbano.

El crecimiento acelerado y anárquico de las últimas décadas produce toda suerte de deslocalizaciones de las relaciones sociales. El mapa es la *ciudad mosaico*, en la que junto con una industrialización salvaje, y en buena medida por esa razón, se mezclan estilos de convivencia, mestizajes de culturas, poblaciones transplantadas y, también, disparidades infranqueables de niveles económicos y fronteras sociales. Es preciso recordar, al respecto, como se ha dicho, que “un mosaico de territorios es algo completamente diferente de un espacio organizado alrededor de un centro con una periferia”.⁴ Se trata, ésta, de una ciudad construida a partir de *yuxtaposiciones*, resultado de un orden que responde tanto al centralismo político como a la concentración extrema de la riqueza, el desequilibrio de las migraciones, el crecimiento demográfico desordenado y a lo que se designa, en las claves del urbanismo gubernamental como una “alta concentración de asentamientos irregulares”. Los flujos poblacionales —y las políticas que los hacen posible— han producido una desarticulación

³ Peter Ward, *México: una megaciudad*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial, 1990, pp. 244 ss.

⁴ Isaac Joseph, *El transeúnte y el espacio urbano*, Barcelona: Gedisa, 1988, p. 24.

creciente de la sintaxis y los ritmos urbanos que, como efecto de territorio, se expresan finalmente en la descentralización de la vida urbana y en un resultado magnético de dispersión de los segmentos sociales.

Al mismo ritmo que los marginados de diferentes latitudes del país llegan al centro, la capital del poder político y económico, se efectúa un continuo desplazamiento de las fronteras urbanas hacia pueblos y zonas rurales —lo que de manera singular, y sin duda muy sugerente— los topógrafos aéreos han dado en llamar la expansión de la *mancha urbana*.

Los resultados se manifiestan en imprevisibles estilos de hibridación en el mejor de los casos, cuando no de segregación en la mayoría, económica, social y, naturalmente, espacial. La multiplicación de los micromedios requeriría tener a disposición una lengua nueva, la *lengua de los intervalos*, que pueda permitir la evaluación de las relaciones sociales atendiendo a las distancias.⁵ Los intervalos deben entenderse, a mi juicio, como distancias de segregación y desarraigo en nuestros países. Y en una diferente aproximación, como estados de extranjería para quienes no pertenecen ni pertenecerán, con las políticas neoliberales, al nuevo orden internacional.

La antigua ciudad de los palacios es hoy una ciudad sin centro que no por azar se manifiesta en una geografía dislocada y en deslocalizaciones recurrentes. Lo que queda del antiguo esplendor —como espacio de congregación y localización— es el centro histórico, en la actualidad espacio de mestizajes —sociales, culturales durante el día— y una fantasmagoría nocturna cuando los turistas, los transeúntes y los funcionarios locales desalojan el teatro colonial y prehispanico. Junto con el vaciamiento del centro, como enclave ordenador, orientador, del territorio urbano se extienden, sin orden ni control, las periferias: el suburbio como submundo de la extrema pobreza y la extrema riqueza, espacio tanto de los marginados que habitan los llamados cinturones de miseria como el lugar elegido para los nuevos emplazamientos urbanos en donde los inmensos complejos comerciales y las torres de espejos elevan un nuevo culto a la acumulación material, selectiva y excluyente, de la modernidad.

⁵ Sobre estos temas se puede consultar el capítulo "Intervalo" del libro ya citado de I. Joseph.

Los contradictorios procesos de socialización y desocialización —claves para entender un proceso de inestabilidad permanente— no sólo producen una excentricidad exuberante en la ciudad sino que amenazan el mismo espacio público y las identidades de grupos e individuos. En cierto sentido, todos somos inmigrantes en la ciudad de México. Asistimos a nuevas formas de desarraigo y a la lenta desarticulación de buena parte de los espacios tradicionales de encuentro colectivo, espacios que no sólo se ligaban a rituales públicos y gregarios (fiestas vecinales, celebraciones religiosas, intercambios coloquiales entre el vecindario, compra y venta en los tianguis, reunión en los parques, encuentros en cantinas y cafés, etc.) sino que constituían la base de orientación y pertenencia de las diferentes comunidades en el territorio.

De tal modo, podría decirse que la ciudad se fragmenta en innumerables puntos apenas sostenidos por trazados viales que dan al paisaje una idea de continuidad y movimiento. Tal parece que el espacio urbano se ha convertido en eso: lugar de tránsito y de pasaje entre un lugar y otro, entre zonas de producción y localizaciones de vida cotidiana, entre uno que otro espacio de esparcimiento y el regreso a casa. En cierto sentido, quizás no sea exagerado señalar que los ejes viales, diseñados como rutas veloces para el tránsito rápido, representan la metáfora más expresiva de la circulación de la energía urbana: se trata de llegar, no de detenerse; de circular y no de merodear o ambular. Ir y venir por rutas prefijadas hacia lugares prefijados, en el mejor de los casos, es el arte de desplazamiento de los capitalinos. Pero la posibilidad de contacto con la ciudad y con los otros está a tal punto restringida a rutinas fijas que la “libertad de movilizarse”, el “derecho a la ciudad” y hasta el simple hecho de conocerla —y habitarla— se reducen día a día.

La dispersión urbana, que representa un nuevo estilo de la desocialización de las prácticas colectivas, no sólo se expresa en los itinerarios forzados y en la sobreexplotación del tiempo de vida sino también en las representaciones y los afectos de quienes la habitan y le dan sentido. Se podría decir que la única ciudad realmente existente como espacio urbano continuo es la que aparece en los mapas de tránsito de la *Guía Roji*, o en algunos reportes gráficos de vistas aéreas, y esto con muchas dificultades. Dificilmente existe una imagen global del territorio urbano en las prácticas y representaciones

cotidianas de sus habitantes. No lo conocen. La ciudad realmente habitada, para la mayoría de la población, se mide por el intervalo existente entre los espacios de trabajo, la colonia donde se radica y algunos escasos lugares públicos de esparcimiento; el resto son prolongaciones o extensiones, por lo general conocidas de oídas o por la televisión.

Y éste es un lenguaje común en las diversas representaciones de sus habitantes que manifiestan en sus relatos la intensificación de las disciplinas de la indiferencia en la ciudad de México, así como de los lugares del anonimato y el vacío impersonal. Estos estilos del uso de la ciudad alcanzan su consumación con los trazados de las redes audiovisuales, *el lugar del no lugar*, en los que el rumor anónimo de la calle o de la oficina es sustituido por voces anónimas o personalizadas —según los casos— que de todos modos, desde esas nuevas disciplinas de la indiferencia (o de la inercia) reclaman el arraigo de los espectadores.

Quiero subrayar, desde esta perspectiva, la idea de que los medios, particularmente los audiovisuales, forman parte de los equipamientos colectivos de los espacios urbanos. Aunque con diferencias marcadas por la naturaleza de su función social, cabe remarcar que como cualquier otro equipamiento (la fábrica, la escuela, los bancos o los hospitales, los centros comerciales o los ejes viales) las tecnologías de la imagen tienen como objetivo producir integración pero, a la vez, tienden a una distribución del territorio, a producir divisiones y subdivisiones en el cuerpo social, a reorganizar el espacio y el tiempo; en suma, a fijar todo aquello que es capaz de fluir. Como equipamiento colectivo, la televisión y sus tecnologías adyacentes, representan una codificación del cuerpo social: instituyen una manera de diagramar los espacios colectivos, la vida íntima y la pública, el tiempo libre y el tiempo de trabajo. Las nuevas tecnologías, en este sentido, exhiben una marcada tendencia a recluir y a encasillar los flujos poblacionales en determinados espacios y a fijar y regular los ritmos temporales de la vida cotidiana. Estos equipamientos son una suerte de híbridos sociales, espacios de intersección entre las esferas públicas y las privadas. Sometidos a poderes fuertemente centralizados son, al mismo tiempo, soporte de la vida doméstica y de la privatización de las prácticas culturales.

Los nuevos regímenes de visibilidad de los dispositivos audiovi-

suales instituyen, como lo refería, sistemas que definen la habitabilidad de los espacios. Por eso es posible hablar de territorios televisivos, aquellos lugares en los que las sociedades actuales pasan la mayor parte de su tiempo. Estos nuevos territorios forman un círculo sobre las sociedades íntimas: la familia, las redes amplias de parentesco, los micromedios, en tanto iluminan con nuevos matices las escenas de todos los días. El objeto técnico —y sus proyecciones narrativas, simbólicas— cambia nuestra relación con el espacio y aquí, en este punto, cabe recordar el carácter móvil de los territorios audiovisuales, su esencia íntimamente fragmentaria, su condición precedera que se implantan, precisamente, en espacios de extrema solidez como son los que componen la vida cotidiana y las relaciones familiares, con su perseverancia o su relativa inercia.

Sobre este panorama general intentaré una aproximación, por cierto fragmentaria, desde diversos ángulos, a saber: la aparición de lo que llamaré culturas sedentarias y polos de inercia; en segundo lugar lo que puede designarse como culturas del olvido sobre la base de regímenes de máxima visibilidad y, finalmente, un abordaje a los gustos (y a ciertas “estéticas”) como espacios de jerarquización y desigualdad.

III. Mediaciones (fragmentos)

1. *Culturas sedentarias y polos de inercia*

Desde hace tiempo estoy desarrollando una investigación de campo, de carácter etnográfico, sobre prácticas culturales y vida urbana en la ciudad de México.⁶ Del trazado de estilos de vida que estas exploraciones permitieron vislumbrar tomaré algunos datos para las observaciones siguientes. También estas informaciones son las que sustentaron buena parte de las ideas del apartado anterior.

⁶ El estudio de campo consistió, a grandes rasgos, en observaciones directas y entrevistas en profundidad a 20 familias, la mayoría de sectores populares y, como contraste, algunas de sectores medios. A la vez, se seleccionaron unidades que radicaran en diferentes puntos de la ciudad y también se consideró la pirámide generacional en el núcleo familiar, entre los 60 y 18 años aproximadamente. En circunstancias en que fue posible también se incorporó al estudio a la población infantil.

Aunque los relatos que utilizaré aquí son de cierta generalidad permiten diseñar, sin embargo, un marco relativamente consistente de hipótesis sobre los nuevos estilos de vida urbana en la ciudad de México en el llamado “tiempo libre” y en lo que se refiere, particularmente, al consumo cultural. Por razones de espacio los relatos no aparecen —hasta el final— en las voces de sus protagonistas, pero subyacen, como sustrato de inteligibilidad, en todas las ideas que estoy exponiendo.⁷ Como fue posible advertir, sobre todo en los sectores populares, surge con alguna nitidez una tendencia más o menos generalizada hacia actitudes de repliegue en la intimidad doméstica. Son los segmentos más desposeídos de la población los que se refugian en estos ámbitos por razones que aunque heterogéneas responden a parecidas situaciones de privación y marginalidad: jornadas extenuantes de trabajo, salarios o ingresos exiguos, bajos niveles de escolaridad, desorientación ante los trazados urbanos, extrañeza ante los bienes de la cultura superior y los equipamientos culturales públicos y sobre todo, un dificultoso pasaje de estilos premodernos de vida (la mayoría de las familias entrevistadas procede —en primera o segunda generación— de otros estados de la República, de zonas rurales o semirurales) a las incitaciones de la modernidad urbana.

En esta suerte de pausada declinación de la vida pública que se conecta de algún modo con el ocaso de estilos tradicionales de convivencia en vías de diluirse en el anonimato de la gran ciudad, las tecnologías de comunicación a distancia cumplen un papel relevante. No es aventurado señalar que las nuevas culturas audiovisuales, como dispositivos de múltiples redes, redefinen en buena medida los trazados modernos de conexión con el mundo desde la intimidad de la casa. Así como los equipamientos culturales públicos tienden a una declinación más o menos irreversible, las autopistas de la comunicación —espacios donde se manifiestan las dimensiones económicas, estéticas y lúdicas de la sociabilidad colectiva— empiezan a convertirse, de manera creciente, en lugares diferenciales de con-

⁷ Según lo indican las últimas cifras del Banco Mundial, estos sectores representan un 85% de la población urbana que oscilan entre la pobreza y la pobreza extrema (“BM: se extingue la clase media mexicana”, en *La Jornada*, 24 de junio de 1996, núm. 4238, México).

gración, reafirmación, o simplemente sobrevivencia, social y simbólica, de diversos segmentos de la población.

Es sabido que, en relación a la cultura, y me refiero en particular a los países latinoamericanos, asistimos a un lento ocaso de la tradición del libro; los grandes cines ceden paso a pequeñas salas adyacentes a los centros comerciales; los museos, los teatros, las salas de concierto se convierten en espectáculos oficiales que renuevan viejas glorias del pasado. Las culturas populares, por su lado, sobre todo en las grandes urbes, cambian sus estilos de existencia y se reacomodan a los nuevos ritmos del vértigo tecnológico. En uno y otro caso lo que parece evidente es una política de redistribución de los bienes culturales que reafirma las jerarquías de clase y poder entre la población así como las distancias y la desigualdad en los mapas sociales. Las minorías, de diferentes clases, siguen manteniendo el privilegio de serlo en relación al gusto que desarrollan por la cultura escrita, los museos y las últimas expresiones cinematográficas o musicales, las redes informáticas y las autopistas de la comunicación. Paralelamente, el resto de los grupos sociales, los que pertenecen a la base de la pirámide (sin exagerar, aquellos que tendrían que ser, en las dimensiones imaginarias de la política, los destinatarios del sueño de la revolución tecnológica: la llamada modernización) viven en un estado que fluctúa entre el escepticismo (o la desesperanza) y la alarma, el pasaje de la premodernidad y las tradiciones de origen a los nuevos estímulos de las culturas urbanas.

En nuestros países, la ilusión de comunidad fundada, en buena medida, en las redes audiovisuales como vínculo con los "otros" no sólo significa, en ocasiones, la renuncia a espacios colectivos de convivencia sino, también, con cierta probabilidad (como es posible advertirlo en el trabajo de campo) la emergencia de nuevos estilos de la cultura de la pobreza. La cultura que se extiende día a día, desde el imaginario audiovisual, sobre las comunidades marginadas de los diversos órdenes de la vida colectiva. Y con esto me refiero no solamente a prácticas específicas de la mayoría de la población, los públicos cautivos que se integran fluidamente, ante la inexistencia de alternativas reales, a circuitos culturales centralizados que comandan lo que hay que ver y oír sino también a la pobreza de la cultura tal como circula en la programación de casi todos los canales privados de televisión así como en los sistemas de cable y finalmente en las

ofertas de los videocentros, grandes almacenes de películas frecuentemente intercambiables, anónimas, desechables, que actualizan una y otra vez una suerte de degradación del lenguaje y los símbolos colectivos.

Éste es un punto de inflexión de las culturas contemporáneas que representa, a la vez, nuevas modalidades de manifestación y concentración del poder y el surgimiento, casi en línea paralela, de modernos estilos de vida: una política, pero también una estética y una ética de fines de siglo. Se dice con frecuencia que, en la actualidad, los grandes centros de poder y decisión de las sociedades están estrechamente vinculados al control de la información y de las redes electrónicas. Saber y poder, quizás de una manera inédita en los procesos históricos, están hoy inextricablemente asociados. Pero el poder se extiende, gradualmente, sobre la base de enclaves que fortalecen de manera creciente lo que Paul Virilio denomina "polos de inercia". El instante privilegiado sustituye la extensión del espacio o, de otro modo, contrae el territorio favoreciendo el desplazamiento en un mismo lugar: éste es el objetivo de los vehículos audiovisuales que instauran la inercia en los espacios privados e instituyen el triunfo de "culturas sedentarias que establecen el predominio del tiempo sobre el espacio:⁸ la movilidad sin desplazamientos".

Virilio sostiene que hemos pasado del tiempo extensivo de la historia al tiempo intensivo de una instantaneidad sin historia a partir de las tecnologías del momento y las técnicas de la velocidad de los transportes, las redes audiovisuales y la informática. La metáfora de esta tensión del vértigo y la contracción de las duraciones la formula con una simple pregunta: ¿Cómo ir hacia ningún lugar, siempre menos lejos pero siempre más velozmente?⁹

Lo que está en cuestión, dirán por su parte los sociólogos de los micromedios que miden y evalúan los intervalos que regulan la interacción urbana, es la unidad dialéctica de distancia y proximidad, constitutiva de toda relación social.¹⁰ Lo que está en cuestión, para

⁸ Al respecto se puede consultar el artículo de P. Virilio, "El último vehículo" en Aneschi, Baudrillard y otros, *Videoculturas de fin de siglo*, Madrid: Cátedra, 1990, pp. 37 ss.

⁹ Paul Virilio, *op. cit.*

¹⁰ A propósito de estos temas puede consultarse el capítulo "Intervalos" del libro ya citado de I. Joseph, *El transeúnte y el espacio urbano*, pp. 80 ss.

decirlo de otra manera, es el repliegue de los ciudadanos a la vida privada, la desmovilización progresiva que permite poner una cierta distancia con la esfera de lo público, o, al menos, conectarse, de una manera radicalmente diferente, con los asuntos de la comunidad.

El estrechamiento del espacio público no sólo conduciría a una puesta en crisis del mismo espíritu de lo urbano sino a una suerte de despolitización de las costumbres, a la disgregación de los lazos de solidaridad que en muchos casos no trascienden los lazos de parentesco a la vez que se tambalean algunas de las claves que aseguran los principios de identidad, por ejemplo aquellas que definen la comunidad como un grupo social compuesto por miembros que creen compartir algo. Hoy, "compartir algo", tiene otras dimensiones que por lo general están relacionadas con un ámbito común: el de las redes audiovisuales y sus relatos sin clausura.

2. Regímenes de visibilidad y culturas del olvido

Se dice, con cierta frecuencia,¹¹ que los saberes contemporáneos tienden a transformarse en un reflejo: el espejismo siempre renovado de la ilusión cinemática. De este modo la repetición de la información (ya conocida) perturbará cada vez más los estímulos de la observación extrayéndolos automática y rápidamente no sólo de la memoria sino, ante todo, de la mirada, hasta el punto de que, a partir de entonces, la velocidad de la luz limitará la lectura de la información y *lo más importante en la electrónica informática será lo que se presenta en la pantalla y no lo que se guarda en la memoria.*¹²

Con la revolución de las telecomunicaciones nos enfrentamos al ideal de la transparencia: si todo es visible nada escaparía al control de la mirada, es decir, a un cierto saber de lo que acontece bajo esta vigilancia, lo que nos lleva a imaginar la abolición del secreto en las culturas analógicas: *vemos lo que es y la realidad es eso que vemos.* O de otro modo, el mundo aparenta estar a nuestra disposición, la información al instante, a la vez que experimentamos la sensación de una cierta omnipotencia sobre lo que sucede más allá de nuestras

¹¹ Paul Virilio, *Estética de la desaparición*, Barcelona: Anagrama, 1988, pp. 60-61.

¹² Las cursivas son mías.

fronteras individuales: se experimenta una nueva noción del control y del poder sobre el entorno, contra la desprotección o el no saber.

La imagen como prenda de lo verdadero: ver para creer y simultáneamente la renovación de los lazos sociales en estas comunidades imaginarias. La visibilidad de ciertos escenarios, multiplicada por la transmisión directa, tiende a producir un efecto de participación a la distancia que purifica los temores esenciales, entre otros, el contacto como fantasía de contaminación; permite, asimismo, quitar el cuerpo en la misma medida en que el Otro se convierte —por lo menos en los pasadizos imaginarios— en especie en vías de extinción y la imagen en imagen de sí misma. Para Debray, las nuestras son culturas en las que prevalecen las miradas sin sujeto en la misma proporción en que nuestras imágenes disminuyen, gradualmente, su dependencia de la realidad exterior. Lo visual procura certidumbres.¹³

En épocas de las culturas de lo visual parece ser que sólo lo visible es objeto de credibilidad, con el añadido de lo que la anterior afirmación nos sugiere como consecuencia o, por lo menos, como probabilidad que emerge de los nuevos campos culturales. De tal modo, podríamos agregar, sólo lo que se ve (lo que queda registrado en los nuevos campos de visibilidad) puede olvidarse porque los registros de la memoria no son ya los de la memoria interior sino lo que se guarda en la repetición de imágenes siempre renovadas, un absoluto presente, en la televisión o en los archivos electrónicos de la computación. ¿Son estas culturas de la máxima visibilidad culturas del olvido?

Así parecen sostenerlo algunos investigadores cuando establecen la distinción (que no es sino una oposición) entre “sociedades con memoria (cuyo referente es la historia lenta como larga duración y densidad cultural) y sociedades sin memoria (cuyo referente sería la comunicación, y su paradigma la publicidad, el efecto de realidad construido sobre la corta duración)”.¹⁴ Lo que se cancela es la percepción de la duración y, por consiguiente, la temporalidad histórica. Se

¹³ Regis Debray, *Vida y muerte de la imagen. —Historia de la mirada en Occidente— España*: Paidós, 1994, pp. 254 ss.

¹⁴ Estos temas son planteados por Alain Mons en su libro *La metáfora social. Imagen, territorio, comunicación.*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1994. Véase en particular el capítulo “El alunizaje del bicentenario”, pp. 93 ss.

trata de culturas efímeras, o, como algunos prefieren llamarlas, culturas frágiles, diseñadas para sustentar su indeclinable caducidad. Sobre estos aspectos ya había alertado F. Jameson, hace varios años, cuando sostenía que la lógica profunda del capitalismo multinacional radicaba en la desaparición de un sentido de la historia en la medida en que todo el sistema social contemporáneo, en sus diversas manifestaciones, ha empezado gradualmente a perder su capacidad de retener su propio pasado, viviendo en un presente constante y en un constante cambio que arrasa tradiciones de clase que todas las anteriores formaciones sociales habían tenido que preservar de un modo u otro.¹⁵

Hay que agregar a lo dicho, que los discursos televisivos se caracterizan por la ausencia de clausura, o por lo menos, por la intención de negar toda forma de clausura, lo que representa una proclividad a prolongarse hasta el infinito.¹⁶ Este discurso sin límites, sin comienzo ni final, porque es de una fluencia ininterrumpida —el macrodiscurso televisivo, como lo designa una corriente de la semiótica— presenta por estas características un isomorfismo con las rutinas de la vida cotidiana. Es un juego de espejos en el que se juegan los trabajos sin final, los quehaceres que una vez resueltos comienzan nuevamente por el principio y encuentran un atenuante en esta proyección de las imágenes. También son los efectos de desplazamiento, la huida del sentido, ese estado de deriva de las imágenes lo que permite poner bajo un cono de luz la propia condición efímera, percedera de los trabajos domésticos, donde la fluidez —de las imágenes, de los quehaceres— va en sentido contrario a la acumulación.

En relación a las anteriores proposiciones cabría plantear unas cuantas preguntas. En primer lugar la cuestión es saber si existe una *reapropiación imaginaria* de las representaciones televisivas, o si existen, dadas las actuales condiciones de vida de los sectores populares, una cierta creatividad en las tácticas de los usuarios para elaborar lecturas y respuestas ante la proliferación de los mensajes audiovisuales. Y en un segundo orden de ideas, se trataría de analizar el efecto de desterritorialización que las culturas de la imagen

¹⁵ Frederic Jameson, "Posmodernismo y sociedad de consumo", en Hal Foster, J. Habermas y otros, *La Posmodernidad*, México: Kairós, 1988, pp. 165 ss.

¹⁶ Jesús González Requena, *El discurso televisivo. Espectáculo de la posmodernidad*, España: Cátedra, 1988.

pueden producir en los destinatarios. ¿La aparente multiplicidad de los mensajes audiovisuales favorece en realidad la apertura a otros mundos, los que habitualmente se designan como los de la globalización? ¿Es que asistimos a la posibilidad de vivir experiencias multiculturales, polifonías, sincretismos, ante estas redes que proyectan supuestamente diferentes códigos simbólicos y registros culturales?

Si es que existe una reapropiación por parte de los sectores populares de los bienes multiculturales de la posmodernidad, ¿en qué términos se produce dicha reapropiación? ¿Se renuevan y transforman las identidades en los nuevos escenarios comunicacionales en los que se desvanecen las fronteras territoriales y simbólicas? ¿Es posible hablar de culturas híbridas (para todos)? Y en caso positivo, ¿es posible definir sujetos que pueden trascender los límites y limitaciones urbanas y los de las culturas de la pobreza para inscribirse en el orden de la hibridación de estilos de vida, formaciones simbólicas, rituales del orden cotidiano? Volveré sobre esto.

Por lo pronto, tengo la impresión, a partir de la experiencia de campo, de que los medios audiovisuales, a través de una sintaxis rutinaria y de recursos discursivos propios de culturas efímeras que pretenden promover en todo momento efectos de realidad, próximos, familiares, íntimos, lo que se favorece es un anclaje profundo en un repertorio de saberes consagrados y en residuos de ideologías que forman parte del sentido común y de las ideas dominantes en ciertos sectores urbanos. Si el arte es una forma de *shock*, como dice Walter Benjamin, y no puede sino cultivar como propio de su naturaleza profunda una situación de *extrañamiento* o desarraigo, los relatos efímeros producidos para el olvido, hundidos en los diversos mecanismos de verosimilitud, tienen o tendrían el objetivo opuesto: arraigar la percepción y la visión a estados de cierta continuidad con lo *ya conocido* (es decir, el registro de lo "normal", lo aceptable, que induce a la creencia en una cierta estabilidad de las cosas y del mundo).

En ese sentido es posible reconocer, en primera instancia, que la vida familiar, el enclave de las redes audiovisuales en los espacios íntimos, tiene, según lo indican las observaciones de campo, un efecto de territorio sobre el trazado de una narratividad que aunque continua es casi siempre fragmentaria, imponiendo por el propio curso de las rutinas cotidianas una determinada orientación a la posible

dispersión de los mensajes. Por lo demás, el anclaje en este centro magnético que es la familia (y lo familiar, por extensión) puede operar una mutación sobre los efectos desterritorializados de otros mundos porque esa visión planetaria que tiene lugar en un no lugar se despliega (y repliega) sobre un horizonte estable de ideologías, fragmentos de saberes, opiniones de uso cotidiano, sentido común o, si se quiere, la moral corriente en estado práctico dentro de estos segmentos de espectadores.

Hace ya tiempo, Roland Barthes intentaba marcar la enorme diferencia entre cine y televisión a la que aludía como la domesticación que finalmente se colaba en las esferas de la intimidad destruyendo los estados hipnóticos de la ensoñación.¹⁷ En el cine, escribía por su parte Christian Metz, la participación afectiva puede ser particularmente viva, según la ficción de la película, según la personalidad del espectador, pero mediando esos matices y en el mejor de los casos, se manifiesta en un grado la "transferencia perceptiva", durante breves instantes de fugaz intensidad.¹⁸ "La conciencia del sujeto es radicalmente diferente en la contemplación televisiva; los estados de transferencia son más que fugaces y están interferidos, bloqueados, por una escucha que a cada momento cede el lugar a una interrupción doméstica. Ya no se trata de intensidades; antes bien, hemos referido la existencia de rutinas fijas, del encuentro y reencontro con lo mismo, de la necesidad de confirmar, en la mayoría de los casos, certidumbres elementales".

He hablado, en páginas anteriores, de polos de inercia para situar una modalidad de vida y de escucha que parece, por momentos, no sólo remitir al olvido sino también, se podría agregar, a un tipo de selectividad poco reflexiva. La mayoría de las experiencias de campo parecen sugerir una suerte de entrega voluntaria y a veces relativamente inconsciente de los espectadores a lo que se ofrece. Los polos o estados de inercia adquieren otra resonancia si los ponemos bajo el nuevo prisma. No se trata, en este caso, de una sala de cine oscura, anónima y silenciosa lo que sitúa la experiencia del desciframiento y el goce estético: por el contrario, la escucha, la visión, están regidas por el propio centro de equilibrio y regulación de las energías afectivas.

¹⁷ *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*, España: Paidós Comunicación, 1986.

¹⁸ *El significante imaginario*, Barcelona: Anagrama, 1979, p. 91.

tivas y morales de la familia. Es lugar de certidumbres que se restablecen cada vez ante los gestos —y los rituales— repetidos y conocidos de la convivencia y que trazan una continuidad sin sobresaltos. La hipnosis no tiene lugar, la identificación y la proyección se producen dentro de otros registros. Siempre existe la posibilidad de recurrir al anclaje de lo conocido: la casa, la familia, los objetos de uso corriente. Se puede hablar entonces de *actos* en el sentido que le da Metz: el de una entrega, una descarga motriz que permanece bajo control.¹⁹

3. *Los gustos: espacios de jerarquización y desigualdad*

Creo que las escenas multiculturales de las ciudades periféricas, en particular, pueden ser concebidas como efecto de conjunto y de la enorme superposición de geologías simbólicas que se manifiestan en los nuevos espacios sin fronteras. Resulta menos convincente pensar la multiculturalidad como lo propio de todos los sectores sociales o al ensamblado multinacional como un montaje de rasgos que cualquier ciudadano de cualquier país, etnia, sexo, religión o ideología puede leer y usar.²⁰ Como el propio García Canclini lo reconoce —poniendo el acento en los conflictos derivados de la globalización—, el mercado al reorganizar la producción y el consumo para obtener mayores ganancias y concentrarlas convierte las diferencias nacionales, que si bien no son homogeneizadas por el polo transnacional, en desigualdades.²¹

En este punto me parece necesario volver sobre algunas de las categorías sobre la distinción que Bourdieu acuñó para entender los estilos de vida y los gustos de diferentes sectores sociales.²² No ignoro que Bourdieu ha sido fuertemente criticado, sobre todo por investigadores de América Latina, en lo que toca a su manera de concebir las prácticas, usos y costumbres de los sectores populares. Algunas de esas críticas son atendibles puesto que nuestros países de fuertes contrastes culturales exhiben todavía la inmensa capacidad de sus

¹⁹ *Op.cit.*, p. 92.

²⁰ Néstor García Canclini, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México: Grijalbo, 1995, p. 16.

²¹ *Op. cit.*, p. 18.

²² *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid: Taurus, 1988.

comunidades —particularmente las que todavía no han sido ganadas por la urbanización salvaje— para reinventar, desde las tradiciones profundas, nuevos estilos de crear y vivir las experiencias estéticas, lúdicas y rituales, reincorporando elementos de la modernidad. Sin embargo, creo que, en la actualidad, es de toda pertinencia volver sobre algunas de las proposiciones de Bourdieu para entender las experiencias de vida, el uso del tiempo y el espacio, las prácticas cotidianas y los gustos de amplios sectores entre marginales e integrados de los espacios urbanos. Naturalmente, me estoy refiriendo a las mayorías silenciosas, al individuo de la calle, el que vive amarrado a las rutinas cotidianas y, en especial, a las rutinas de sobrevivencia, espacios de las historias menores, aquellas que apenas dejan huella ante los grandes episodios de la vida social.

En la investigación que cité anteriormente, los resultados de numerosas entrevistas y prácticas de observación parecen confirmar, en la mayoría de las dimensiones de la vida cotidiana, lo que podríamos designar como la presencia generalizada de las culturas de la privación. Con escasos matices de diferencia encontramos en la mayoría de las familias entrevistadas una especie de *afinidad de estilo*²³ en las que unas y otras pueden reconocerse como en espejo. Las variaciones no son significativas, antes bien ratifican la obligada repetición de ciertas prácticas que excluyen, en ocasiones, la posibilidad de una elección crítica y razonada. Porque, y en esto coincido con Bourdieu, si los estilos de vida y los gustos, como categorías típicamente burguesas, suponen una libertad de elección, ¿cómo concebir entonces el gusto por necesidad; el que es el resultado de la privación de la posibilidad abierta de elecciones?

“Hacer de la necesidad virtud”, se dice con frecuencia; en términos mexicanos, la traducción sería: “de lo perdido lo que aparezca”. Sugerí antes la existencia de servidumbres; tal vez sería mejor hablar de cautiverio, aquellos que cautivos en el lugar al que pertenecen (en términos reales: al que han sido reducidos) están condenados a ser cautivados por los mensajes efímeros que caen del cielo y pueblan de algún modo las fronteras, cada día más estrechas, de los que están fuera de toda posibilidad de elegir. “Yo ando siempre cámbiele y cámbiele, ando paséandome por toda la televisión hasta que en-

²³ *Op. cit.*, p. 172.

cuentro algo... O sea, no estoy viendo una cosa, le estoy cambiando, pongo un canal y me quedo viendo lo que haya...”, cuenta una de las entrevistadas.

Sobrevivir, ¿cómo sobreviven los marginados?: los marginados, es decir, casi la mayoría de la población en nuestros países. Ésa es la única realidad sobre la que puede pensarse la cultura (¿o habrá que escribir *La Cultura?*), una red de privilegios que al definir el gusto, está también definiendo —junto con las jerarquías que separan y aseguran las diferencias entre los que detentan el poder y los que no lo tienen— los horizontes de vida de la mayoría de la población. Que es decir, para no entrar en los datos escuetos y decisivos de la economía: la vida con algún sentido, la fantasía, los sueños, la ficción, la sociabilidad entre los individuos. ¿Hay un gusto por las cosas de primera necesidad? ¿Cuáles son las necesidades primeras? ¿las que tienen prioridad? No hace falta dar respuestas. Habría que preguntarse, cómo se vive en un espacio que se estrecha día a día en el que sólo, *solamente*, hay que dar respuestas de primera necesidad.

“El gusto”, escribe Bourdieu en relación a los sectores populares, “es *amor fati*, elección del destino, pero una elección forzada, producida por unas condiciones de existencia que, al excluir como puro sueño cualquier otra posible, no deja otra opción que el gusto de lo necesario”.²⁴ “No habré de querer aquello que no puedo tener”, se suele pensar, decir o sentir; las versiones son variadas: “quiero aquello que puedo tener”; es más: “me contento con lo que tengo, ¿no? por empezar, que tengamos para vivir, poder educar a los hijos, tener salud”, explica Pedro; poder vivir al menor costo, es decir, sobrevivir. “Te voy a decir una cosa, cuenta Chela, casi no me gusta andar mucho así de paseo... entonces casi no salgo... Como toda la semana ando ya sea lavando, planchando, sacando los pájaros, entonces, para mí, sábado y domingo son días de descanso, dejo que los niños hagan lo que quieran y como hay películas los domingos en la televisión, pues me acuerdo a ver la tele”. Las culturas de la privación o, como antes he querido designarlas, las culturas de la pobreza, no solamente marcan a fuego y excluyen a los practicantes de casi toda y cualquier esperanza; están ahí —como la violencia inerte de las cosas— y permanecerán en los términos que sociedades cada día más injustas

²⁴ *Op. cit.*, p. 177.

decidan su existencia o hasta que los “desiguales” puedan decidir cambiar los términos de la desigualdad.

El gusto por necesidad, piensa Bourdieu, sólo puede engendrar un estilo de vida en sí, que sólo puede ser definido negativamente por *la relación de privación* que mantiene con los demás estilos de vida.²⁵ Emblemas electivos o estigmas... A falta de capitales culturales (pero también, como es obvio, económicos y sociales), a fuerza de vivir en los márgenes de una ciudad que se devora a sí misma y que margina a la mayoría, los gustos se convierten en esa condena (¿o en destino?) de la que hablábamos antes. El universo se puebla de algunos datos que son significativos para comprender las prácticas de los marginados: “del tiempo libre ni me hables”, “¿qué es el tiempo libre?”, “yo, descansar no descanso nunca, ando corre y corre todos los días...”, “qué te digo, siempre encuentro algo que hacer, yo no me encuentro si no tengo algo entre manos...” Lo que en inglés se denomina *sense of one's place*. Podríamos hablar, si queremos designar con mayor propiedad esta situación, de la existencia de un *tiempo intersticial*, el que se rescata con diferentes tácticas entre los intervalos que separan las múltiples actividades de reproducción y sobrevivencia. Estos tiempos intersticiales no se manifiestan solamente en los espacios cotidianos de la jornada semanal. Se instalan, de manera decisiva, en todos los espacios de vida, incluidos los fines de semana. “Programas que te pueda decir que veo diario, diario, en pedazos ¿no?... —dice Verónica. Algo similar cuentan las demás entrevistadas: “que yo esté mil horas viendo televisión, eso no; veo un ratito y en el anuncio me voy rápido y regreso...”

En este punto creo importante destacar que la amplitud pluricultural de sociedades como la mexicana puede exhibir rangos extremos de creatividad en regiones que de algún modo están relativamente alejadas de lo urbano como sistema operatorio que coloniza mentalidades y culturas sedimentadas. Los habitantes de los espacios urbanos, muchos de ellos desarraigados de su territorio de origen pero a la vez de las culturas sobre las que edificaron principios de pertenencia e identidad, parecen demostrar algunas de las tesis de Bourdieu y lo que he llamado, apelando a una vieja designación antropológica, la presencia de la cultura de la pobreza. En numerosos casos se ha

²⁵ *Op. cit.*, p. 178.

operado un salto, que es realmente una fractura de proporciones, entre las culturas de origen, particularmente campesinas con características premodernas, a veces orales, a culturas y técnicas de la velocidad que representan un estadio cualitativamente diferente en los ordenamientos simbólicos de la época.

Ese salto cultural parece manifestarse como un proceso de paulatino empobrecimiento de ciertos códigos vitales y simbólicos y que de algún modo son el resultado de los medios de comunicación, es decir, de la imposición de una regularidad de formas materiales y discursivas que tienden a suprimir la posibilidad de la *distinción* (de distinguir valores y jerarquías como ejercicio de reconocimiento de bienes culturales “legítimos” o aun los llamados populares, que exigen, unos y otros, una recreación crítica y una elaboración permanente). Según esto, se produciría una doble pérdida que se manifiesta en lo que podría designarse como una fractura, casi sin mediaciones, de la oralidad primaria a la oralidad secundaria; el pasaje de los relatos orales de las comunidades que de este modo se reconocen y perduran por ese reconocimiento a la oralidad audiovisual,²⁶ que en muchos casos puede traducirse —en un país con altos índices de analfabetismo real o funcional— en una adhesión acrítica o con escasas perspectivas de lectura de los mensaje de la insignificancia. Y si quisiéramos extender aun más esta idea, lo que prevalece, a mi juicio, es la aceptación —por necesidad, por privación— de las reglas de una cultura en la que se manifiesta, sin términos atenuantes, el predominio de la fórmula sobre la forma, los rituales de la repetición, un habla coagulada que parece hablar a todos para despojar de sentido a aquello que se nombra o que podría nombrar los sentimientos de una comunidad: lo que parafraseando a Barthes podríamos designar como *el grado cero de la cultura*.

A esto hay que agregar que los estados de empobrecimiento cultural que estas redes propician en la mayoría de los casos, no sólo suscitan pasiones cotidianas y absorbentes, sino que no tienen contrapesos en otras prácticas culturales; no hay selectividad en esta entrega que prefiere lo existente a la nada o al vacío, al tiempo que se desvanecen día a día las relaciones de sociabilidad urbana, las

²⁶ Sobre estos temas se puede consultar el libro de Walter Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

formas interpersonales de contacto y, en muchos casos, los niveles de politización de las masas, de organización y de encuentros colectivos. Esto es, la posibilidad del diálogo, la lucha común, ciertas redes de solidaridad, la apertura al mundo y a los asuntos comunes, es decir lo que comunica y amplía los horizontes de visibilidad y enunciación de una comunidad.

Y para volver al comienzo de este apartado, cabría retomar ciertas preguntas. ¿Se puede hablar en estos casos de disposiciones del gusto hacia ciertas experiencias lúdicas o estéticas, hacia ciertas formas de la ficción o las narraciones televisivas o simplemente nos encontramos con una red de determinaciones que hacen de la disposición una imposición? Y la pregunta valdría por un doble motivo, el primero, porque en la mayoría de estas situaciones no hay libertad de elección, el segundo, porque las culturas de nuestros tiempos tienen la capacidad —sobre todo en los medios audiovisuales— de saturar todos los espacios de la experiencia y del deseo a través de una narratividad incesante que responde básicamente a las estéticas de la repetición.

En estos aspectos se vuelve necesario, casi imprescindible, hacer una historia de las relaciones de poder en estas esferas. Y en particular en nuestros países. Si como ocurre, la mayoría de la población vive sumergida en la historia de relatos anodinos, vive sumergida en un sueño que es probablemente el único que no les da pánico soñar —sobre todo si se trata de los sueños de los marginados o de los que son objeto consecuente, cotidiano, de marginación— ¿de qué modo estudiar estas culturas de la pobreza sin “incurrir” en lo que los especialistas del campo han estigmatizado como una visión simplificada del poder? Creo que los estudios de la vida cotidiana permiten distinguir poderes insidiosos que se cuelan por todos los resquicios y se convierten en estilos de vida, como juego de complicidades en los que el poder es transfigurado en placer o en pequeñas compensaciones ante la privación. Pero también es cierto que si aceptamos que el poder del mago radica en la creencia colectiva en las propiedades de la magia, los abusos del poder sólo pueden ser sostenidos si quienes, en condiciones de verlos, no contribuimos a desmontar sus mecanismos.

Ciudad de México, julio de 1996