

Rossana Reguillo

Identidades culturales y espacio público: un mapa de los silencios

Profesora-investigadora del Departamento de Estudios
Socioculturales ITESO, Guadalajara
E-mail:rossana@iteso.mx

diálogos
de la comunicación

Un mapa de los silencios

● Rossana Reguillo

...Los relatos constituyen instrumentos poderosos...hacen creer y hacen hacer: relatos de crímenes o de francachelas, relatos racistas y patrioterros, leyendas de calles, visiones fantásticas de los suburbios, puntadas o perversidades de la nota roja...Desde hace ya mucho tiempo, el poder político saber producir relatos a su servicio. Los medios de comunicación lo han hecho mejor... Por las historias los lugares se tornan habitables. Habitar es narrativizar. Fomentar esta narratividad también es, por tanto, rehabilitar. Hay que despertar las historias que duermen en las calles...

Michel de Certeau y
Luce Girad (1999)

Cómo trazar un mapa para no extraviarse en el mundo contemporáneo, con qué certezas colocar lo que está arriba y lo que está abajo, cuál es el aplomo que se requiere para establecer fronteras, límites, qué es lo que queda dentro, qué lo que está afuera. Cómo dibujar un mapa en el que pueda verse lo que se desploma, lo que emerge, lo que brinca, lo que grita, lo que permanece en silencio. Sobre todo el silencio. Hacer un mapa de los silencios.

¿Por qué un mapa de los silencios en medio de tanto ruido?, por qué ocuparse de los silencios cuando la tónica de la época es más bien consignar el exceso, de vociferaciones, de decibeles, de confusiones. El siglo XX ha sido el del estruendo, en él: las bombas atómicas, los gritos, los soldados, las madres de vientres huérfanos, las gargantas que entonan la esperanza, las sirenas y los cuerpos rotos, explotados, el estruendo del muro que cae, el rock que irrumpe en los sonidos conocidos, el zumbido de una ciudad que crece sincopada y caótica, las telarañas de cables que despiertan lo exterior, la frecuencia radial, un ritmo para cada sensibilidad, los locutores que hacen de la voz un instrumento punzante: murieron, protestaron, se fueron, explotaron, asesinaron, negaron, secuestraron.

El excedente de sonido, como característica de la época ha sido, quizás, una forma de

eludir o de invisibilizar, aquello que por obvio, por doloroso o vergonzoso, maravilloso o terrible, no podía acceder a la palabra. Tal vez por eso, el silencio se volvió incómodo y tramposamente se le asoció con la nada, con el vacío, con la pérdida, con una condición marginal.

Al silencio fueron condenados los otros, los diferentes, los “incapaces”, los no blancos, los no hombres, los no adultos, los no letrados. Por negación el silencio se convirtió en un antídoto para mantener las certezas, la seguridad de los blancos, los hombres, los adultos, los letrados. Afuera, en silencio permanecieron los otros. Enmudecieron las historias paralelas que narraban de otro modo los sentidos de la vida. La voz del conquistador se levantó sobre los mares y ciudades, en el campo de batalla quedaron los cadáveres silenciados para siempre y los vencidos aceptaron el silencio como una forma de sobrevivencia. Entonces nacieron los susurros, la negación más poderosa del silencio.

En el intento por preservar la memoria, muchos callaron, pero encontraron formas para dotar de contenido a sus silencios. Y avanzaron y el murmullo creció y el poderoso desató sus bestias para la cacería, desesperado porque sus instrumentos de registro, diseñados para el estruendo, captaban el desasosiego pero no lograban ubicar la fuente, que a golpe de susurros, alte-

raba el orden de los sonidos conocidos.

El silencio no era entonces suficiente para preservar el orden, expropiar la palabra tenía un efecto adverso, los enmudecidos encontraban siempre alguna forma para pronunciar la palabra prohibida: el chasquido de un beso a deshoras, la pregunta que de tan inocente sacudía los cimientos de las instituciones, la risa que trastocaba el orden de la vida, el llanto que abría compuertas a lo negado, la música, la poesía, el pincel que trazaba irreverente una historia trasgresora. El poderoso entendió que no bastaba la condena al silencio y decidió ensayar otros métodos: en adelante, los silenciosos serían representados por una voz autorizada y legítima. No más silencio, sino mediación; los otros, los periféricos y los marginales deberían estructurar su discurso ateniéndose a los modelos del grupo dominante.

A la palabra pública se accedía por representación y siempre a condición de aceptar una reglas y unos modos de enunciación. Lo público, es decir, el territorio del encuentro colectivo, se convirtió así en simulacro del espacio para decir las diferencias. La palabra, blanca, masculina, adulta, letrada, lejos de debilitarse fortaleció su poder al transformar la condena al silencio en participación regulada.

Lo proscrito, lo estigmatizado, lo invisibilizado, lo otro, fue acallado mediante la domesticación. El malestar no desapareció, quedó ahí, latente, rasgando de vez en vez, el velo de la oscuridad.

Por ello, escuchar los silencios, hacer su arqueología, trazar sus coordenadas es el intento por hacer salir de la clandestinidad las historias que más allá del dato evidente, ayuden a situar el tema de la paz, de una paz necesariamente multicultural, fundamental para los tiempos nuevos, no como un estado de no-guerra entre diversos o como ausencia de conflictos visibles entre iguales, sino como la relación primaria que haga posible la inclusión del otro, una paz capaz de oponerse a las violencias amorfas y difusas que nos habitan. La hipótesis de fondo es que las violencias acrecientan sus dominios, alimentándose del miedo, del silencio y de la incapacidad política para dejar atrás el proyecto que expulsó de la palabra a tantas y tantos, que fueron pensados como ciudadanos de segunda.

LO QUE OCULTA EL DECIR: EL ESPACIO PÚBLICO Y LA DIFERENCIA COMO ANOMALÍA

En buena medida el orden social que conocemos preserva su sentido a través del sometimiento de los lenguajes irruptivos a una tipificación normalizada. Se trata de un proceso histórico cuya fuer-

za radica en el convencimiento de que no hay otro orden posible y de que sus normas, sus reglas, sus preceptos son “naturales”. Las doxas, como las ha llamado Bourdieu (1997), son verdades autoevidentes, es decir, que no pasan por un proceso reflexivo, que se instalan como sentido común y terminan por convertirse en filtros para entender la realidad y actuar sobre el mundo: “los niños y jóvenes deben escuchar y callar”; “las mujeres son débiles”; “los indígenas son flojos e incapaces”. Las doxas proveen un repertorio de “verdades” que orientan la interacción social. La doxa representa también una manera de acallar visiones diferentes, de colocar un “centro”, una voz legítima, un valor no cuestionable. Pero lo que me interesa resaltar de este viejo mecanismo social que hoy adquiere una importancia clave en el contexto de la comunicación intercultural mediática, es su capacidad para convertirse en coartada y discurso (auto) justificatorio tanto para la exclusión como para el enclaustramiento de las identidades.

La doxa, como discurso persistente sobre la norma, el deber ser, lo único legítimo y el temor a su transgresión, dificulta, aleja, complica la posibilidad de revisar el pacto social, que sigue anclado a un imaginario al que parece resultarle imposible, desde el abismo cultural que separa a los “nosotros” de los “otros”, otorgarle un lugar no amenazante a la diferencia.

Un mapa de los silencios

La diferencia resulta un tema clave para el mapa de los silencios y viceversa.

La negación, primero explícita y luego implícita, del acceso al espacio público de numerosos actores sociales, en tanto éste se conformó con los valores de un proyecto dominante, trajo como primera consecuencia, la separación entre el mundo de lo público y el mundo de lo privado, lo exterior y lo interior. Lo exterior como territorio masculino, lo interior como sinónimo de lo femenino, pero más allá de esta oposición de géneros, lo exterior se transformó en el espacio de lo importante y lo interior fue pensado como lo residual, lo no importante, lo prescindible.

Y al operarse y afianzarse esta disociación de mundos, el espacio público como foro para expresar distintas opiniones, para elaborar programas, para rectificar y ratificar opiniones, para tomar posición, negó su sentido al excluir de la palabra a los habitantes de lo interior: las mujeres, los niños, los enfermos, más tarde, los ancianos; todos ellos seres transparentes y marginales.

“Los residentes que por cualquier motivo, no alcancen los patrones de normalidad (ciudadanos enfermos, ciudadanos inválidos y seniles y todos los que merezcan estar aislados temporariamente del resto) quedarán confinados a zonas por fuera de los círculos a cierta distancia.

Los residentes que merezcan la muerte cívica, es decir la exclusión de por vida de la sociedad, serán encerrados en celdas cavernarias, al lado de los biológicamente muertos, dentro del cementerio amurallado” (Bauman, 1999)

Este extensa cita consignada por Zygmunt Bauman, recoge el planteamiento de los planificadores y administradores urbanos de 1755, en pleno auge de la administración urbana moderna. Su formulación sigue siendo vigente pese a la transformación de los enunciados. Exploremos la continuidad de este pensamiento.

Dos palabras llaman poderosamente la atención: “normalidad” y “círculos”, que para efectos prácticos son la misma. Consolidado el pensamiento excluyente del espacio público, se trazó el parámetro de “normalidad”, los ciudadanos deberían apearse y “parecerse” a la norma, si su deseo era el de “incorporarse” al círculo. Las “zonas de confinamiento a cierta distancia”, más allá de su traducción literal a una coordenadas espaciales, significaba el exilio en una geografía política dictada desde un centro que definía quiénes “merecían” la separación temporal o la “muerte cívica”. Un paseo por la historia, permite ver que aquellos que merecían este exilio (poco metafórico) no eran siempre ni necesariamente los más perversos delincuentes, sino aquellos otros, en los que

desde el “círculo de la normalidad”, se leían los rasgos de una identidad deteriorada. enfermos, mujeres, niños, ancianos.

En la institucionalización de este espacio público, un mecanismo importante fue el combate contra aquellas identidades “opacas” en tanto portadoras de otras costumbres y valores. Se codificaron las categorías para pensar al otro, para fijarlo de acuerdo a los parámetros de los “legítimos” moradores del espacio público. El enemigo interno, el hereje; el enemigo externo, el extranjero, la representación más pavorosa de la otredad. Y a la manera de los modernos medios de comunicación, circularon en ese entonces los relatos terroríficos sobre los desviados. En la expansión del mundo desde el periodo colonial hasta el cientificismo del siglo XIX, los cronistas y científicos de la época consignaron, con un enorme éxito de verosimilitud, la anomalía. Los otros, eran feroces, salvajes, caníbales, promiscuos y sobre todo, inferiores.

La leyenda de la supremacía racial, no nació con Hitler y el Tercer Reich, en 1853, el conde José Arturo de Gobineau, fundador del racismo moderno¹, presentaba cuatro volúmenes sobre “la desigualdad de las razas humanas” y decretaba “toda civilización proviene de la raza blanca y ninguna puede existir sin el concurso de esta raza”. De los negros decía

“sus sentidos más desarrollados son el gusto y el olfato, lo que hace pensar en los animales. Su suprema ambición es comer. Jamás saldrán del círculo intelectual más limitado”.

Por la misma época en el Diccionario clásico de historia natural (*Dictionnaire classique d'histoire naturelle*, 1852), Bory de Saint-Vincent, registra quince especies humanas repartidas en la tierra. De la primera, es decir, la blanca, se decía que era “la más bonita y la más inteligente”, y por supuesto la “más púdica, porque los dos sexos se avergonzaron inmediatamente de su desnudez”. De la última, la más “diferente” de todas, que correspondía a los negros, en esta “historia natural”, se señalaba que “su lenguaje se reduce a una especie de cacareo. Sin leyes, sin religión, habitan en cavernas y son tan brutos, perezosos y estúpidos que se ha renunciado a reducirlos a la esclavitud”.

Para la mentalidad de aspiraciones democráticas, estas “verdades” científicas, pueden despertar sonrisas y gestos de irónica diversión; sin embargo, se trata de un pensamiento que caló hondo en los procesos de conformación y codificación de la diferencia, que terminó por convertirse en sinónimo de “anomalía”.

Hoy, para los migrantes mexicanos, que a costa de arriesgar la propia vida, cruzan to-

dos los días rumbo al “american dream”, Gobineau y San Vincent, no han muerto, encarnaron, se mantuvieron vivos en la memoria de los “power rangers” tejanos, cuyo deporte favorito en esta temporada es el de cazar migrantes bajo la consigna de combatir la anomalía (Reguillo, 2000).

Rastrear los procesos que han conformado el sentido de la esfera pública, hace posible comprender no sólo la persistencia de cierto tipo de pensamiento, patrimonio del sentido común, sino además, estar en condiciones de atender los quiebres, las rupturas, las transformaciones.

Hoy como nunca, en la era de la aceleración tecnológica que acrecienta la interacción entre culturas e identidades diversas y en el contexto de una globalización como proyecto económico/político, que engancha lo que le sirve y deshecha lo que le estorba (Castells, 1999), resulta fundamental proyectar nuestras preguntas al pasado para analizar cómo en la actualidad, desde estos círculos sin centro del los nuevos poderes globales, se sigue decidiendo quiénes son los inviables, se trate de países o personas. Y pese a que el discurso y los dispositivos de exclusión y sanción se disfracen de mayor civilidad, los mecanismos para condenar al otro a la “muerte cívica”, al “cementerio amurallado”, no han cambiado en lo sustantivo.

Cómo pensar la paz sin hacernos cargo de esta historia de negaciones, sin confundirla con un peligroso ajuste de cuentas, cómo invertir los signos del silencio para transformar nuestra concepción de lo público, en una donde lo privado no sea su contrario, sino su complemento, en una donde la palabra libre fluya sin tropezar con la estigmatización de sus portadores.

POLÍTICAS DE IDENTIDAD: ENTRE LA NEGACIÓN Y EL PATERNALISMO

No se trata aquí de desarrollar un esquema teórico para el análisis de las identidades sociales, pero resulta inevitable colocar algunos elementos que permitan ubicar la discusión.

En primer término hoy sabemos que la identidad no es una esencia, aunque algunos permanezcan atrapados en esta peligrosa idea; se trata de un concepto relacional, que supone simultáneamente un proceso de identificación y un proceso de diferenciación, lo que implica necesariamente una tarea de construcción, la identidad se construye en interacción (desnivelada) con los otros, los iguales y los diferentes. La identidad instauro su propia alteridad. Sabemos también que las identidades son históricas, aunque en el pensamiento actual, se abra un debate importante en torno a las identidades efímeras y cambiantes, que en estricto

sentido, serían más que identidades, “identificaciones”. Es esta constante histórica de las identidades la que posibilita entender por ejemplo, la reedición de las luchas étnicas y religiosas o, la que permite aquilatar el tamaño de la incertidumbre y del desamparo que provoca la crisis de las identidades nacionales, pensadas en el pasado como esencias y atributos naturales; es esa dimensión histórica la que explica la necesidad de muchas comunidades de colocarse ante el mundo a partir de un esquema de buenos y de malos.

En su trilogía sobre la sociedad contemporánea, el español Manuel Castells (1999), plantea que las identidades pueden agruparse bajo dos lógicas: las identidades defensivas y las identidades proyecto. Las primeras, serían aquellas que ante los embates del mundo moderno, desarrollan esquemas de sobrevivencia cuya característica es la “defensa” frente al entorno, ahí ubica lo mismo a los fundamentalistas del islam, a los defensores de las buenas costumbres y de la moral victoriana, tanto como a los indígenas zapatistas. En su análisis, las identidades proyecto serían aquellas que pasan de la defensa a una actitud pro-activa, es decir a la elaboración y defensa de un proyecto, ahí por ejemplo, el movimiento feminista, el ecologista, entre otros. El esquema es impecable pero me parece un poco falto de matices, en tanto no es lo mismo

cuando hablamos de las “identidades defensivas indígenas”, que cuando hablamos de las “identidades defensivas del renovado nazismo europeo”, quizás es cierto que ambas “reaccionan” ante ciertas amenazas, pero hay una enorme diferencia: mientras que a las primeras se les ha negado la aspiración si quiera de ser reconocidas en condiciones equitativas en el espacio público, las segundas, tienen posibilidades de hacerse gobierno y proyecto colectivo. Es esta historia cultural que he tratado de esbozar aquí, lo que explica las dificultades que experimentan numerosas comunidades para transformar la “identidad defensiva” en una “identidad proyecto”, las condiciones no son equivalentes y hay un pasado con toda su carga de símbolos de exclusión, de sanciones y condenas que no pueden eludirse si se aspira a colocar el tema de las identidades culturales y su reconocimiento, como la dinámica primera para una paz multicultural, el mayor desafío que enfrenta la sociedad global.

Volvamos a la identidad proyecto. Gracias a los estudios culturales, especialmente los latinoamericanos (Martín Barbero, García Canclini, Carlos Monsiváis, entre otros y otras) que han desmontado pacientemente el proceso que conformó la modernidad latinoamericana, se ha vuelto visible el impacto que el pensamiento eurocéntrico tuvo en el “diseño” y trazado

sociopolítico y cultural de nuestras sociedades.

Pese al mestizaje, en el que algunos han querido ver una especie de cuento de hadas que hizo posible la fusión sin conflictos, las identidades nacionales se tejieron a partir de las narrativas que provenían, principalmente, de la consolidación hegemónica de una manera de leer el mundo. La identidad proyecto del Estado nación, se consolidó mediante dos operaciones fundamentales: la negación y el paternalismo.

Para ilustrar esta idea, no resisto la tentación de reproducir lo que el primer Larousee (1876), favorito de chicos y de grandes, colocaba en la entrada “negro”:

“Si bien los negros se acercan a ciertas especies animales por sus formas anatómicas y sus instintos groseros, difieren de ellas y se acercan al blanco en otros sentidos, lo cual debemos tener muy en cuenta. Están dotados de palabra, y mediante la palabra podemos anudar con ellos relaciones intelectuales y morales, **podemos intentar elevarlos hasta nosotros...**Su inferioridad intelectual, lejos de conferirnos el derecho de abusar de su debilidad, nos impone el deber de ayudarlos y protegerlos”²

De la demonización primera, la cultura dominante pasó a la mirada condescendiente, aquella que solo le es permitida al que se sabe portador

de la verdad, infalible y poderoso. Ayudar y proteger al otro, al diferente, aún en contra de su voluntad, significó en este contexto desvalorizar su cultura y obligarlo mediante dispositivos diversos a aceptar la “normalidad” impuesta. La negación de la cultura otra y el paternalismo sobre ciertos grupos sociales, aumentó el abismo de la comunicación intercultural y convirtió el aprendizaje de la lengua del otro o bien en acto de dominación o en acto de sumisión, “si aquel cuya lengua estoy estudiando no respeta la mía, hablar su lengua deja de ser un gesto de apertura y se convierte en un acto de vasallaje y sumisión” (Maalouf, 1999;58).

Visto desde los territorios de la exclusión el silencio fue una forma de defensa, una manera de sobrevivir al estigma, una manera de preservar la diferencia. Por ello no son equivalentes todas las identidades defensivas, ni los proyectos iguales.

Si como hoy reconocen los teóricos, los políticos, los movimientos sociales, se abren tiempos inéditos para trazar nuevas coordenadas para una democracia global que realice el derecho de todos y de todas a la (auto)representación en condiciones de igualdad en el espacio público, las preguntas a plantear pasan por una mirada sincrónica a los procesos en los que hoy nos reconocemos y reconocemos a los otros, una mirada que requiere rom-

per con inercias y peligrosas amnesias que olvidan fácilmente cómo hemos llegado a esta orilla de la historia.

UN PRESENTE AMORDAZADO

Quiero referirme entonces a cuatro espacios fundamentales para pensar en sus arraigos empíricos, el problema de la representación de lo otro y su relación indisoluble con los procesos de interacción que hoy reclama una sociedad crecientemente interconectada: la familia, la escuela, la ciudad y los medios de comunicación, la televisión especialmente, la gran proveedora de imágenes y discursos para leer el mundo.

1) El quiebre de la familia como institución nuclear de la sociedad, ha sido objeto de numerosos estudios, análisis, discursos políticos. Más allá de la crisis real por la que atraviesa y que no es mi intención analizar aquí, es indudable que la familia en las proteicas formas que hoy adquiere (monoparentales, con jefaturas femeninas, homosexuales), sigue gozando de enorme prestigio y credibilidad, en ella se sigue depositando el trabajo de socialización y por ello mismo, a ella se le culpa del “deterioro” y de la degradación de los valores “universales”. Es en la familia donde se tejen los relatos que habrán de convertirse en “verdades” orientadoras para actuar sobre el

mundo. En tanto la familia no es una célula aislada, impermeable al entorno, no es posible generalizar los esquemas de socialización a los que recurre, pero es posible afirmar que ella enfrenta y comparte los temores propios de la sociedad actual. La familia provee a sus integrantes de una serie de códigos que siguen, en lo general, apelando al “temor al otro”, a lo diferente, reduciendo con ello la capacidad de apertura cultural. Resulta entonces fundamental hacer salir de su clandestinidad los procesos mediante los cuales los “actores de la comunicación” son socializados. Lo privado es político, dijeron las feministas en 1960 y con esta frase apuntalaron lo que sería una de las mayores críticas a la fragmentación y mutilación en las maneras de concebir el mundo. Si en la familia, cualquiera que sea su estilo o especificidad, se desarrollan las formas básicas para dirimir los conflictos, para enfrentar lo diferente, para aceptar al otro, resulta fundamental no silenciar este “pequeño” espacio en el intento por (re) construir una cultura de paz.

2) La escuela, una de las instituciones más asediadas por la crisis de sentido que nos habita, es un espacio clave para la configuración de identidades respetuosas de la alteridad, pero no logra, en lo general, colocarse a la altura de los tiempos. Los derechos humanos, la comunicación intercultural, los medios de comunicación, no forman

parte sustantiva de su curricula. En su afán por el desarrollo de destrezas y habilidades, la escuela ha descuidado, en lo general, la socialización del nuevo ciudadano y los saberes sensibles, que los habitantes de este mundo globalizado requieren para coexistir en armonía. En un interesante estudio realizado por Tomás Calvo, sobre los libros de texto españoles, con el elocuente título de “Los racistas son los otros” (1989), se llega a la conclusión de que estos libros de texto han puesto el problema del racismo como “un mal de los otros”, que se focaliza en Estados Unidos, en Sudáfrica, en Alemania. La incapacidad para pensar y hacer visible las abiertas o sutiles formas de racismo que operan en nuestras sociedades, ha abonado el terreno para que se siga justificando la existencia de ciudadanos de primera y ciudadanos de tercera. La tarea reflexiva de una escuela en todos sus niveles, que se proponga contribuir en la construcción de esta atmósfera pacífica y respetuosa, es la de proporcionar los insumos para el análisis de la propia cultura, para leer los signos de la exclusión que hoy construyen nuevos enemigos. Repartir las culpas a los otros y eludir los temas más sensibles en un momento en el que se aceleran las inequidades estructurales, ayuda muy poco a la cultura de la paz.

3) El exilio en la propia ciudad es una experiencia na-

rrada y vivida de diferentes modos por hombres y mujeres que perciben el entorno urbano como un territorio poblado por demonios que amenazan diferentes órdenes de la vida social, desde la vulnerabilidad física hasta los temores morales, pasando por la desconfianza generalizada ante las instituciones. La ciudad asume el rostro de la inevitabilidad de la violencia. Ciudad y violencia se han convertido en sinónimos, en imaginario indisociable, en palabras intercambiables.

La violencia se experimenta como dato fatal e ineludible, como tributo necesario y cotidiano a la aventura urbana, adrenalina que suda por los cuerpos como evidencia de una condición ciudadana que asume “irremediablemente” su contribución al ritual que une y fragmenta, el miedo.

Un lamento generalizado que deviene cofradía de miedos; unidos en el temor a las violencias, se aporta desde la experiencia propia, la del vecino, la del relato televisivo, la de la nota policiaca, para dar forma a esa escultura viva en la que cada quien cincela sus temores. El miedo a la violencia, la sentimiento de indefensión, acuerpan, generan una comunidad de la que quedan excluidos los que no tienen un relato que aportar, una aventura terrible por narrar, un miedo confesable y por lo tanto, honroso. “Tenemos miedo”, es el santo y seña de los “cofrades”.

El miedo a la violencia, el miedo a sus operadores, se alimenta de la construcción intersubjetiva de sus formas de presencia en el espacio urbano, funda un sentimiento de solidaridad de grupo donde “la víctima sustituye al ciudadano” (Mongin, 1993). Cuando la victimización es el atributo que define las formas de auto y heteroreconocimiento en la ciudad, se genera efectivamente un sentido de “cuerpo” cuyos lazos precarios e inestables configuran una comunidad emocional que dirige su energía contra lo que percibe como el enemigo externo o el transgresor interno. Anclados en esta idea de cuerpo colectivo, aparecen en el espacio público un conjunto de prácticas y formas de respuesta que encuentran su justificación en las dicotomías orden/ desorden, amenaza/protección. Bajo el supuesto de una vaga corresponsabilidad entre el Estado y la ciudadanía, se ampara el crecimiento de grupos de autodefensa civiles. Los llamados “vecinos vigilantes” o “vecinos alertas”, que operan en barrios y urbanizaciones de manera legal, en diferentes ciudades mexicanas, construyen redes de interacción vecinal cuyo tejido carece de memoria y del soporte de instituciones previas. En la ciudad, “vecino”, no es ya la persona con la que se comparte una historia de solidaridades previas, sino la persona con la que se comparte la zozobra, con la que se comparte un

código que se agota en señales de alerta y en rutinas preestablecidas. Se trata de un ente anónimo que sólo adquiere corporalidad en la defensa del territorio común, pero del que se depende en la oscuridad. La plataforma de estas redes está fundada en el miedo y en el peligroso supuesto de la capacidad para descifrar, en común, las señales de amenaza. Frente a la cohesión social que hacen posible, resaltada por sus operadores y simpatizantes, hay que señalar que estas estrategias de sobrevivencia urbana frente a la percepción de la intensificación de la violencia, comportan fuertes dosis de intolerancia, represión discrecional y división social³.

4) Los medios de comunicación le disputan a las instituciones tradicionales la hegemonía en la construcción de los sentidos sociales de la vida. La televisión principalmente ha pasado de ser un “medio” para convertirse en representante (de algo tan difuso como la “opinión pública”), gestora, crítica y juez. Indudablemente las formas de comunicación que han hecho posible estos dispositivos tecnológico/culturales han contribuido a fortalecer un ambiente de intercambios entre visiones diferentes. Lo que aquí me interesa enfatizar es que la televisión ha operado un transformación radical en la noción de “visibilidad” y ha dotado al silencio y a la voz de elementos que debemos analizar.

La visibilidad, se ha convertido no sólo en uno de los debates fundamentales para los movimientos sociales contemporáneos, sino además en un problema clave para el sostenimiento de identidades, proyectos y conflictos en el ámbito de lo que ha dado en llamarse “opinión pública”, a la que suele reducirse a la anónima y generalmente inasible percepción ciudadana de los acontecimientos locales, nacionales o internacionales. La opinión pública es ese fantasma que pretenden atrapar las encuestas, es ese o esa ciudadana que habita en la imaginación de los políticos afanados en la captura de voluntades electorales, es esa fuerza que se intuye importante para el impulso de ciertos temas en el espacio público y sobre todo, es esa optimista valoración de la memoria y de la capacidad de hacer de las sociedades.

La visibilización de ciertos temas, actores, territorios, problemas, que puede ser entendida como la “presencia” de estos elementos en los medios de comunicación masiva, se constituye en la disputa que quizás mejor caracteriza el mundo contemporáneo y que, por ejemplo, en un principio le valió al Ejército Zapatista de Liberación Nacional, un reconocimiento de críticos, detractores y simpatizantes a su capacidad para hacerse visibles en el debate internacional desde un movimiento localizado (que no local). Nos guste o no, hoy la

sobrevivencia de cualquier movimiento social pasa por su capacidad de mantenerse en el debate, en ese espacio público que como ya sabemos ha sustituido el encuentro cara a cara, la reunión en la plaza, por esa compleja red de portavoces “autorizados” en que se han convertido los nuevos medios de comunicación. Llevada al extremo, esta formulación señalaría que “lo que no existe en la tele, no sucede”. La memoria ciudadana o mejor, la memoria de los espectadores, está directamente articulada al repaso que los historiadores del presente realizan cotidianamente desde sus trincheras mediáticas. El olvido y el silencio tienen una relación directamente proporcional con la falta de reiteración de temas, actores, territorios y problemas en los medios.

Bajo esta lógica la visibilidad no es un asunto menor, es y será una cuestión crucial, para el tema que nos ocupa. Muchas críticas pueden plantearse a esta lógica que parece estar trastocando la formas tradicionales de hacer política; sin embargo, en la misma medida en que resulta necesario hacer su crítica, resulta fundamental no ignorarla, en tanto distintas evidencias señalan que a mayor visibilización menor vulnerabilidad o mejores posibilidades de impulsar en una cierta dirección un acontecimiento. De ahí que los diversos poderes inviertan tanta energía en oscurecer o invisibilizar una problemática. La

Un mapa de los silencios

cuestión es compleja ya que la rutina de los medios, en su inclemente y estratégica búsqueda de la “nota caliente”, tienden a abandonar aquellos acontecimientos que se hacen “viejos” y a reinventar el mundo cada día en una persecución itinerante de lo más novedoso, lo más original, la nota única, lo más asombroso, la exclusiva.

Como muchos de los movimientos sociales están organizados en torno a problemas tan poco novedosos como la pobreza, la exclusión, la desigualdad, la injusticia, deben, en lo general, aportar unos cuantos muertos, una creativa forma de protesta o manifestación, una acusación de proporciones apocalípticas contra instituciones o personas para que su historia adquiriera el estatuto de “noticiable” y por lo tanto su problema se vuelva visible para la “opinión pública”. Los movimientos se ven así obligados a incorporar la lógica o estrategia de la dramatización del conflicto para unos espectadores exigentes que demandan originalidad y emoción en el contexto de una escena pública turbulenta.

La foto de la policía embistiendo a macanazos sobre ciudadanos inermes sorprende ya poco; el plantón de unos maestros en busca de hacer visible su protesta por mejores salarios, no resulta tan conmovedora como las abuelas de “Eliancito” que apelan a los sentimientos

fraternos en un mundo que ha olvidado los lazos familiares; la situación de sobre-explotación de los jornaleros indígenas que nomádicamente se ven sometidos a nuevas formas de esclavismo en pos de los tomates que los vuelvan momentáneamente “viables”, son acontecimientos que envejecen de aburrimiento, de falta de originalidad, del ingrediente de asombro demandando por esa opinión pública, curtida a fuerza de tantos muertos, tanta sangre, tanto dolor.

En la escenificación del drama cotidiano, en la lucha por la visibilidad, por los “quince minutos” de presencia en los medios, se desdibuja el proyecto y muchos de los movimientos sociales terminan siendo rehenes de su propia fotografía, de su propia existencia efímera, en una competencia feroz por mantener la atención de unos ojos anónimos que apenas se intuyen.

La pregunta, en todo caso, gira en torno a lo que está produciendo la llamada sociedad de la información y de qué manera los medios, la televisión contribuyen a generar un clima en el que la paz sea también noticiable.

Si la tendencia se mantiene y hay razones de peso para pensar que así será, desde una visión pesimista del futuro, asistiremos cada vez más a la búsqueda de la espectacularización del drama político. Por ejemplo, ¿con qué autoridad moral recriminar a los paristas del CGH (Comité

General de Huelga) de la UNAM, su empecinada persecución de la nota que los volviera más famosos que ayer, más noticiables que “Eliancito”, más originales, más permanentes?, ¿por qué la sorpresa ante las estrategias que de manera consciente o no, muchos movimientos están utilizando para llamar la atención sobre el drama contemporáneo? Por qué la culpabilización, si a final de cuentas, ningún movimiento surge al margen de la sociedad que lo produce.

Si el costo de la visibilización será el de la espectacularización creciente, es previsible que en los próximos años del siglo por estrenar, los movimientos sociales incorporen en sus estrategias políticas, la búsqueda de la presencia en los medios y con ello, la apropiación de ciertas lógicas que para los antiguos habitantes del siglo XX, tal vez sigan resultando extrañas.

Si para los hombres y mujeres que vivieron en la Europa de los siglos XV y XVI, el latín se convirtió en un instrumento indispensable de sobrevivencia y, como nos hacen saber algunos historiadores “...hasta cocheros, barqueros y personas de vil condición...se hacen entender por esa lengua”, el lenguaje de los medios, que parece ser el único que hoy garantiza cierta visibilidad y por ello, menos vulnerabilidad, se constituye hoy en una herramienta necesaria para la sobrevivencia.

He tratado de colocar algunas ideas en torno a cuatro espacios estratégicos para pensar, desde los territorios de la comunicación Intercultural, una agenda que ayude a contrarrestar la parálisis frente a las violencias, la intolerancia, el endurecimiento de los discursos autoritarios, la creciente atmósfera de limpieza social y los brotes alarmantes de justicia por la propia mano.

Estoy convencida de que esta es una tarea que exige historizar nuestra mirada para entender el presente e imaginar el futuro, en el afán de transformar la memoria del pasado en un potente faro que nos permita descubrir la presencia del dominador, del inquisidor, en nuestro cuerpo, en nuestra casa, en nuestras ciudades, en nuestros medios, en nuestros corazones, en nuestra palabra. La paz no puede ser la ausencia de sonidos sino la suma articulada, armónica y equitativa, de las voces de todos, ello exige salir a la intemperie, como quería De Certeau, a “despertar las historias que duermen en las calles”.

Si como creo, toda crisis es simultáneamente oportunidad, el momento presente debería ser visto como posibilidad de encuentro, a condición de hacer de la comunicación, vehículo primero de la socialidad, un puente entre mundos diversos.

Una cultura de la paz será posible si la sociedad encuen-

tra los mecanismos para realizar la vocación multicultural truncada por el poder, por los miedos, la sospecha, la costumbre de afirmar lo propio mediante la negación de lo otro. Resulta urgente decretar una amnistía que haga posible revisar los trayectos de lo que ha sido callado. En el debate por venir, va en juego la posibilidad de traer un futuro en el que nadie pueda, en función de ninguna creencia, ideología, interés, amordazar al otro.

Creo que el asunto es muy sencillo al mismo tiempo que bastante complejo, escuchar los silencios, los susurros, el malestar expandido, puede contribuir al desafío que implica volver inútil la opción por la violencia.

NOTAS

1. Para profundizar estos aspectos, ver L. Boia (1997), Borja Gómez (1998); Delumeau (1989).
2. Citado en Lucian Boia, *Entre el ángel y la bestia*. Editorial Andrés Bello, Barcelona, 1997.
3. Otro analizador potente de las formas del miedo en la ciudad en sus vínculos con el tejido social y con el clima creciente de autoritarismo, es el del aumento de los grupos policíacos privados. En el lapso de dos años, en Guadalajara, por ejemplo, ciudad en la que la presencia del narcotráfico a partir de la década de los ochenta ha significado un fortale-

cimiento (y modernización) de la delincuencia organizada y una cada vez más cuestionable capacidad de respuesta del gobierno y de sus fuerzas públicas, las agencias privadas de seguridad aumentaron en casi dos mil personas su número de efectivos altamente entrenados; a la misma velocidad, crecen los contratos privados para potenciales víctimas de secuestro. Aunado a la existencia de estos grupos y de manera complementaria, florece la industria privada de seguridad, a través de la oferta de “paquetes” completos que incluyen no solamente al “vigilante”, sino además sofisticados equipos y dispositivos tecnológicos para la autoprotección. La desigualdad también se expresa en el territorio de las violencias, hoy sólo quien puede pagar tiene derecho a una (precaria) tranquilidad.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUMAN, ZYGMUT (1999): *La globalización. Consecuencias humanas*. FCE, Buenos Aires.
- BOIA, Lucian (1997): *Entre el ángel y la bestia*. Editorial Andrés Bello, Barcelona, 1997.
- BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto (1998): *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Ariel Historia, Santa Fé de Bogotá.
- BOURDIEU, Pierre (1997): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona.

- BURKE, Peter (1996): *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*. Gedisa, Barcelona.
- CALVO BUEZAS, Tomás (1989): *Los racistas son los otros. Gitanos, minorías y derechos humanos en los textos escolares*. Editorial Popular, Madrid.
- CASTELLS, Manuel (1999): *La era de la información. Economía, Sociedad, Cultura. Vol. II. El poder de la identidad. Siglo XXI, México*.
- CERTEAU de, Michel, Luce GIARD y Pierre MAYOL (1999): *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar*. Universidad Iberoamericana/ITESO, México.
- DELUMEAU, Jean (1989): *El miedo en occidente. (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Taurus, Madrid.
- HOBSBAWN, Eric (1995): *Historia del siglo XX*. Crítica, Barcelona.
- MAALOUF, AMIN (1999): *Identidades asesinas*. Alianza Editorial, Madrid.
- MARTIN BARBERO, Jesús (1994): *Mediaciones urbanas y nuevos escenarios de comunicación*. FUNDARTE/Ateneo, Caracas.
- MONGIN, Olivier (1993): *El miedo al vacío. Ensayo sobre las pasiones democráticas*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- MONSIVAIS, Carlos (1999): "De no ser por el pavor que tengo, jamás tomaría precauciones. Notas sobre la violencia urbana". En *Letras Libres* No. 5, Año I. México. pp. 34-39.
- REGUILLO, Rossana (2000): "Power rangers", en *Periódico Público* (19/05/00), Guadalajara.
- REGUILLO, Rossana (2000b): "Los laberintos del miedo. Un recorrido para fin de siglo", en *Revista de Estudios Sociales* No. 5. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes/Fundación Social, Bogotá. Pp.63-72.
- (2000c): "Violencias expandidas. Jóvenes y discurso social", en *JOVENES. Revista de Estudios sobre la Juventud* No. 7. CIEJ, Instituto Mexicano de la Juventud.
- (1999): "Imaginários globais, medos locais: a construção social do medo na cidade", en *Lugar Comum. Estudos de mídia, cultura e democracia* No. 8. NEPCOM, UFRJ, Río de Janeiro. Pp. 129-155.
- (1999b): "Poderes sedentarios, narrativas itinerantes. Notas sobre políticas de identidad", en *Nómadas* No. 10, DIUC/Universidad Central, Bogotá.
- THOMPSON, John B. (1998): *Los medios y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Paidós comunicación, Barcelona.
- UNESCO (1996): *Nuestra diversidad creativa. Informe de la Comisión Mundial de cultura y desarrollo*. Ediciones UNESCO, México.