

Comunicación y Teorías - Cátedra II  
Módulo 4 - Comunicación / Cultura

[ BIBLIOGRAFÍA ]

REGUILLO, Rossana (2006).

*Los miedos contemporáneos: sus laberintos, sus monstruos y sus conjuros.* En: PEREIRA G., José Miguel y Mirla VILLADIEGO PRINS (editores). Entre miedos y goces. Comunicación, vida pública y ciudadanías. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

CARP. N° 8 II S/F: -

FOLIO N° 23 D/F: 8

CIUDAD PERDIDA  
ÓLEO, 160 x 170 cm  
Ismael Rivera

## Los miedos contemporáneos: sus laberintos, sus monstruos y sus conjuros

Rossana Reguillo

*En los espacios de frontera, los cercos y empalizadas; más que dar cuenta de una realidad, son una declaración de intenciones. En un espacio de frontera, ningún intento de dar a los conflictos una dimensión territorial, de adjudicarle una demarcación al terreno, suele dar resultado.*

Zygmunt Bauman

Los miedos contemporáneos constituyen, sin duda, un espacio de frontera, es decir, ellos configuran un espacio-tiempo en el que confluyen de manera multidimensional, compleja, contradictoria y ambigua, elementos, procesos, figuras, discursos, personajes, políticas, relatos y contrarrelatos que dificultan emplazarlos (dotarlos de un territorio fijo) y aislarlos (establecer la univocidad de sus sentidos). Estudiar los miedos requiere una perspectiva nómada, una estrategia móvil que los persiga y los haga salir de su clandestinidad o desmonte su sospechosa transparencia.

Nombrar los miedos hoy implica, necesariamente, historizarlos, darles densidad temporal para entender sus mutaciones, las proteicas formas en que se hacen presentes; pero supone simultáneamente estar en condiciones de captar su emergencia, el acontecimiento que irrumpe y hace hablar los miedos de alma antigua en lenguajes contemporáneos y los miedos nuevos que inventan su propio modo de decirse a sí mismos. No sirven los cercos conceptuales ni las empalizadas metodológicas, ellos demandan una estrategia a la intemperie.

Quizá una estrategia útil para acercarse en movimientos de aproximación sucesivos de mayor complejidad sea el partir de la definición que ofrece el diccionario de la palabra *miedo*, del que se dice es: "una perturbación angustiada ante la proximidad de un daño real o imaginario". Al descomponer los distintos elementos de esta formulación, se vuelve evidente que estamos frente a una definición de carácter circular que apela a emo-

ciones que pertenecen a un mismo tipo de experiencias perturbadoras; por ejemplo, por *perurbación* se expresa la siguiente explicación: alteración del orden y del juicio de las personas, lo que significaría que el miedo es una emoción que altera no sólo la percepción, sino, además, el proceso de razonamiento frente a un evento o situación particular.

Es interesante notar que *angustia* remite a congoja o aflicción y que esta última remite a pena o congoja. Lo *próximo* alude a lo cercano en el tiempo y en el espacio, mientras que *daño* alude a un mal, detrimento, perjuicio, tanto de carácter material como moral, y, finalmente, siempre de acuerdo al diccionario, lo *real* refiere a lo que tiene existencia efectiva, mientras que lo que se denomina *imaginario* nombra aquello que es representado, lo aparente.

Indudablemente, esta definición es insuficiente pero refleja bien el sentido común con el que son asumidos los miedos en la contemporaneidad. Se acepta que se trata de una fuerza esencialmente perturbadora y que ella obedece a la presencia de un mal posible, sea éste real o imaginario, y que al producir una alteración del juicio, se le considera una fuerza irruptiva y negativa para el orden social.

Cuando se explora el sistema cartesiano, resulta clara su influencia en la formulación que hoy se hace de los miedos. Para Descartes<sup>1</sup> (y otros filósofos modernos), el miedo es una pasión, y como toda pasión, éste se origina en una búsqueda del bien y una aversión por el mal. Es Descartes (1963) quien argumenta que el miedo es una mala pasión y que se trata, en todo caso, de someterlo por la fuerza de la voluntad humana.

En Descartes, la pregunta por el miedo y otras pasiones emerge en el tránsito de la filosofía medieval a la filosofía moderna, en los siglos XVII y XVIII que, desmarcándose de la obsesión por la divinidad que había impregnado el pensamiento y preguntas de los antiguos, va a centrarse en la subjetividad, en la reflexión sistemática en torno a la posibilidad de un conocimiento objetivo y, de manera especial, se trata de una filosofía que transita de la fe a la razón.

Conseguir un bien o evitar un mal es el movimiento fundamental que explica que *el alma* transite no sólo de la esperanza al temor y viceversa, sino, además, lo que resulta especialmente relevante para entender las

<sup>1</sup> Nace el 31 de marzo de 1596 en La Haye, en la Turena francesa, y muere de una neumonía en Estocolmo el 11 de febrero de 1650, a la edad de 53 años.

implicaciones socioculturales de los miedos hoy, que una y otra pasión, según lo que Descartes denomina *apariencias*, se muevan hacia sentimientos de seguridad o desesperación. No estamos, pues, ante un modelo binario de las pasiones, sino frente a una estructura mucho más compleja, en la que, sin embargo, el *objeto exterior* (espantable o deseable) y las *apariencias* (condiciones) que desencadenan las pasiones no ocupan un lugar central en el sistema cartesiano, mucho más comprometido con la reflexión en torno al modo en que el alma y el cuerpo operan las pasiones.

Dado que el filósofo sostiene lo siguiente: "lo que en el alma es una pasión, es en el cuerpo generalmente una acción" (Descartes, 1963, p. 44), su arquitectura filosófica se tensa en el argumento en torno a la necesidad de una relación complementaria entre la dimensión sensitiva del alma y su dimensión razonable: voluntad y apetito o, mejor, deseo, en una continua batalla. Lo social se desdibuja. Es el hombre enfrentado a sus propias pasiones.

Es David Hume,<sup>2</sup> quizá menos *popular*, cuyo sistema filosófico ha sido menos influyente, el que logra incorporar la pregunta por lo social en su ensayo sobre las pasiones (Hume, 1990, p. 153).

Casi cien años después de que Descartes escribiera su *Tratado sobre las pasiones*, Hume, interesado en los mecanismos regulares y las leyes que gobiernan las pasiones, escribe *Disertación sobre las pasiones*.

La teoría de las pasiones de Hume distingue causas y objetos, lo que resulta sumamente relevante para comprender el modo de operación de éstas. La causa sería aquella idea que las excita, mientras que el objeto es aquello a lo que dirigen su atención, una vez excitadas.<sup>3</sup> Interesa destacar aquí la noción de *objeto de atribución*, en cuanto éste es siempre producido por la propia pasión, lo que permite desestabilizar la idea positiva de que motivo (causa) y objeto de la pasión, en este caso el miedo, son la misma cosa. En el caso de los miedos, el concepto de "objeto de atribución" de Hume resulta fundamental para comprender el mecanismo por medio del cual el miedo, una vez detonado, busca un "objeto de atribución".

<sup>2</sup> Nació en Edimburgo (Escocia) en 1711 y fallecido el 25 de agosto de 1776.

<sup>3</sup> Ver el interesante estudio introductorio a la *Disertación sobre las pasiones* realizado por José Luis Tasset Carmona. (Hume, 1990, pp. 23-27).

Hume rompe así las concepciones cartesianas en torno las “variaciones de los cerebros individuales” como categoría explicativa de por qué unas personas enfrentan “el objeto espantable” y otras optan por huir.

Estamos aquí frente a un sistema filosófico más *antropológico* que el cartesiano, primero, en cuanto Hume reconoce la importancia de *la percepción*, y, en segundo lugar, por la importancia que el pensador intuye que hay en lo que, contemporáneamente, podríamos denominar como *variaciones de la cultura*.

Interesa traer a la discusión los componentes *socioantropológicos* de la teoría de Hume, porque, a diferencia de Descartes, encuentro en sus planteamientos ya una preocupación por el papel que la sociedad —como instancia de socialización y como espacio de cultura— juega en lo que voy a llamar *la administración social de las pasiones*.

Tanto el miedo como la esperanza nacen, para Hume, de una oposición de posibilidades. La ambigüedad de las posibilidades puede tener su origen en una atribución del objeto en sí mismo (es posible que un huracán arrase a su paso una comunidad, pero es también posible que por factores diversos desvíe su curso); la pasión oscilará aquí entre el miedo (a que ocurra el desastre) y la esperanza (de que no se produzca), y, de acuerdo con Hume, cuanto más se prolongue la incertidumbre, mayor será la “agitación del pensamiento” y mayor la mezcla de pasiones encontradas, que oscilarán entre la tristeza (que acompaña al miedo) o la alegría (que acompaña a la esperanza). Pero la incertidumbre y la ambigüedad pueden derivarse del mismo juicio del sujeto, donde no importa tanto la probabilidad del mal como el efecto de la imaginación en el sujeto y la producción de “una especie de creencia” (Hume, 1990, p. 81).

La *creencia* está indudablemente atada a los territorios de la cultura: se puede estar completamente a salvo y no obstante experimentar un miedo profundo ante la sola imaginación de un mal (aunque éste sea poco probable); esta *imaginación* es parte fundamental de acervo de experiencias que un colectivo comparte. El miedo es, por tanto, una experiencia individual que requiere, no obstante, la confirmación o negación de una comunidad de sentido.

Por razones de espacio, no es éste el lugar para desarrollar en profundidad los aportes que la historia ha hecho en torno al pensamiento sobre los miedos, pero es fundamental señalar que dos autores resultan clave e ineludibles para intentar trazar la historia social del pensamiento en tor-

TP: Esto  
revelado  
en el tiempo.  
No es sólo  
un momento.  
Es una con-  
dición, donde.

no a los miedos. Me refiero a Georges Duby (1995) y a Jean Delumeau (1989).

Más allá del certero análisis sobre los miedos milenarios y ancestrales, como el temor a la noche, a la enfermedad, al fin del mundo y el papel que en la propagación del miedo jugaron “los profetas de los últimos días”, la aproximación histórica permite constatar el enorme peso de las creencias y de las Iglesias cristianas, primero la católica y posteriormente la protestante, en la experiencia crispada de los miedos en la antigüedad y el uso instrumentalizado que de ellos se hizo.

En el caso de Delemeau, uno de sus aciertos es dirigir su atención hacia los “medios de difusión de los terrores escatológicos” (1989, p. 324) y su papel en la ascensión del miedo, posible, en buena medida, por las transformaciones históricas en el siglo XV, frente a los siglos precedentes: “demasiado rural[es], fragmentado[s], ignorante[s], para ser permeado[s] por las intensas corrientes de propaganda” (1989).

Aunque Delemeau no lo enfatiza, es la ciudad (la multitud reunida) y es la imprenta (el incipiente acceso a la información), las que detonan las condiciones para que un miedo acumulado y sedimentado a lo largo de cuatrocientos años estalle en el imaginario colectivo.

Quizá estos planteamientos nos autoricen a ubicar hoy la importancia central de los dispositivos mediáticos, la televisión principalmente, el cine, la radio, las revistas, en la propagación de las esporas del miedo y su capacidad de “alterar el juicio de los sujetos”.

De manera muy esquemática e incompleta, este breve acercamiento al pensamiento social sobre los miedos permite entender un recorrido que va del sentido común a la historia, de los miedos individuales al papel de la sociedad en su configuración y, de manera especial, a los miedos de época, es decir, a su necesario anclaje sociohistórico y político.

Intento ahora plantear mi propia perspectiva, alimentada por *conversaciones* con la gente, la observación cuidadosa y el seguimiento atento de las agendas públicas, la investigación histórica y el análisis constante de las emergencias —*aprendí a ver* no solamente el *vértigo de la desaparición*, es decir, lo que se desdibuja en la escena social, sino, también, lo que aparecía y lo que retornaba—. Todo ello me llevó a entender que si lo sociopolítico y lo económico constituían territorios de incertidumbre y, por ende, siguiendo a Hume, del miedo, la cultura aparecía como un espacio no sólo de imaginación, sino que además se constituía —clara-

158

mente— como un espacio de explicación a la *catástrofe*, de *contención de la incertidumbre* y de acción frente a los miedos.

La cultura (me) permitía imaginar opciones, como intenté plantear y documentar en algunos artículos iniciales.<sup>4</sup> La gente apelaba a sus *reservas* de sentido para imaginar modos posibles de atenuar, por ejemplo, los efectos del abandono del Estado-benefactor; buscaba (y encontraba) en sus saberes de fondo explicaciones para la violencia desatada; construía con *sus iguales*, es decir, desde un *nosotros* imaginario, modos de respuesta más o menos estandarizados a lo que percibía como objetos y fuerzas amenazantes.

Frente a la obsesión de la filosofía por la disección de las pasiones y la categorización de *sus humores* en el alma sensitiva y en el cuerpo actuante, mirar y pensar los miedos desde la cultura cambiaba la escala y la lógica de la pregunta.

Lo que quiero decir es que si para los *antiguos*, y aún hoy para varias disciplinas del saber, la pregunta se centraba en los mecanismos que desataban las *pasiones del alma*, los indicios del cambio de época, la densidad y velocidad de las transformaciones en la escena social, el avance sin contrapesos del *capitalismo* al final de la Guerra Fría y, de manera especial, a lo que, a falta de una expresión más acabada, llamaré la *desdensificación* de las instituciones modernas en lo que refiere a su capacidad para producir certezas, obligaban a intentar un triple movimiento.

Cómo encarar la magnitud de una tarea que demandaba mantener atada la pregunta por el sujeto, la estructura y el movimiento. Me preguntaba en aquellos años de finales del siglo XX, en medio de un ensordecedor —pero pasajero— *rumor milenarista*, no sólo cuáles eran los *objetos espantables* de la perspectiva cartesiana, ni solamente cómo operaban las personas frente a estos objetos, ni me parecía suficiente reconocer las diferencias entre el *miedo pensado* (en el *alma*) y el *miedo actuado* (en el *cuerpo*), ni siquiera resultaba suficiente apelar al

<sup>4</sup> La primera vez que hablé —más organizadamente del asunto— fue en un pequeño seminario en Recife, Brasil, sobre desafíos en las ciudades contemporáneas, en 1998. Titulé esa ponencia como “Imaginar los globales, miedos locales: la construcción social del miedo en las ciudades”. Una primera versión de ese texto fue publicada por la revista *Lugar Común*, gracias a las gestiones y el trabajo editorial de Elizabeth Rondelli (Regullo, 1999).

conjunto de *visibles* indicadores a mano<sup>5</sup> para documentar la transición hacia una *cultura del miedo*.<sup>6</sup>

La pregunta que iba abriéndose paso en medio de la incertidumbre social, pero principalmente intelectual, era si efectivamente estábamos ante un punto de inflexión histórica y si más allá de sus propios dominios, el *miedo* se configuraba como un potente analizador, como un *pretexto* para pensar y entender el presente *desde* la pesadez de un pasado anclado a sus propios fantasmas y *hacia* un porvenir evanescente, ominoso y en fuga.

Ni la coartada teórica, ni los empirismos obsesivos, ni el ensayismo obvio<sup>7</sup> resultaban útiles como instrumentos para lidiar con una pregunta que era derrotada antes de ser formulada: la gente seguía enamorándose, celebrando, gozando *hasta morir* el milagro de la vida. Y, más allá de los casos *ejemplares*, cómo sostener que la risa de *entresiglos* tensaba en un rictus ambiguo, el argumento. Cómo sostener la potencia fundante de la pasión sin perder el constreñimiento de la estructura; el espesor histórico y antropológico sin perder la emergencia; cómo situarse en la tensión entre las “personas que se mueren de miedo” a decir de Lechner (1990) y la perspectiva sistémica, colectiva, epocal; lo individual y lo social, lo subjetivo y lo objetivo.

<sup>5</sup> Me refiero, por ejemplo, al comienzo de la llamada *tercerización de la seguridad*, es decir a la privatización creciente de los aparatos y dispositivos de seguridad social, o a la expansión *epidémica* de las urbanizaciones cerradas en A. L.; también al fortalecimiento de la literatura de autoayuda, a las advocaciones marianas, a la visibilidad de las leyendas urbanas, entre otros y variados fenómenos de la época. La segunda mitad de la década de los noventa del siglo XX fue una etapa proclive en señales de que la *incertidumbre* se diseminaba mucho más allá de sus límites *patológicos* e individuales.

<sup>6</sup> Es Ulrich Beck (1998, p. 55), quien planteó tempranamente que la sociedad está transitando de una *comunidad de la miseria*, propia de la sociedad de clases, a la *comunidad del miedo*, propia de la sociedad del riesgo. En su planteamiento hay una afirmación arriesgada y provocadora: estamos, para él, “*en una época en la que la solidaridad surge por miedo y se convierte en fuerza política*”. Afirmación arriesgada porque implicaría asumir que el miedo es hoy día plataforma de los movimientos sociales, lo cual contraviene mi hipótesis de que los miedos son constitutivamente prerreflexivos y por ende hay un largo trecho entre su emergencia y la constitución de un *movimiento social*.

<sup>7</sup> Tendencias que encuentro en mucha de la tinta que se ha vertido en torno a *los miedos* de hoy en la región. Contra la prisa que sacude los territorios de algunas comunidades intelectuales y al presentismo con el que se *obligan* a producir respuestas, considero que fenómenos de esta envergadura demandan, como nos enseñó Braudel, de tiempos largos.

Pude, entonces, arribar a una formulación que resistió la pregunta y se convirtió en una productiva guía heurística no sólo para el trabajo in situ, sino, además, para mantener la tensión conceptual y analítica.

LOS MIEDOS SON INDIVIDUALMENTE EXPERIMENTADOS, SOCIALMENTE CONSTRUIDOS Y CULTURALMENTE COMPARTIDOS.<sup>8</sup>

Esta formulación me permitió arribar a una socioantropología política de los miedos. Ella incorpora en su planteamiento tres componentes indisociables del *sochus*: el individuo, la sociedad en su dimensión activa y modelante y el tejido simbólico que anuda la relación entre ellos. La pregunta por el sujeto individual restituye valor y densidad al *testimonio*, a la enunciación situada e histórica de personas que, más allá de su singularidad, actúan en, desde y sobre el mundo, e imprimen en él las huellas de su hacer<sup>9</sup> al participar activamente en la conformación de lo social; la interrogación acerca del papel que juega la sociedad, tanto en su sentido amplio como acotado, posibilita tomarse en serio el conjunto de formas, estructuras, discursos, mecanismos, las ideas de las que una sociedad echa mano, sustituye, borra o inventa para *garantizar* la continuidad, lo que depende en buena medida del modo en que *socializa*, es decir, interviene en la modelización de sus miembros.

Finalmente, la pregunta por el tejido simbólico, la cultura como sentido compartido, como espacio de consensos —con unos— y disensos —con otros—, como una *líhaca* a la que siempre es posible volver o a la que siempre nos es dado imaginar para dotar de una significación trascendente al mundo que experimentamos y vivimos, más allá de los límites de nuestra propia piel; esto hace posible traer al centro del análisis no, como se supondría, el acuerdo y la versión romántica de un espacio cultural sin fisuras ni quiebres, sino, por el contrario, la cultura como un espacio de conflicto, precisamente por su doble signo, el de la reproducción y el de la invención.

<sup>8</sup> Esta primera formulación aparece en "Los laberintos del miedo: un recorrido para fin de siglo" (2000), que escribí en 1999 por invitación de Jesús Martín-Barbero, cuyo trabajo ha sido fundamental para el mío y al que nunca terminaré de agradecer suficientemente las tardes que, en distintos escenarios, dedicamos a hablar de estos temas.

<sup>9</sup> Sigo aquí la perspectiva de Michel de Certeau (1996) sobre la práctica.

Hasta aquí he intentado documentar y señalar cuáles han sido algunos de los recorridos del pensamiento en torno a los miedos; he marcado mi propia concepción del problema y he intentado señalar algunos supuestos que considero fundamentales. Ahora exploraré, por medio del anclaje urbano de los miedos, una aproximación empírica, a la vez que mantengo atada la pregunta por los *miedos ciudadanos*, que es el tema que nos convoca.

### SOCIABILIDADES, MIEDOS, INSEGURIDAD

*Marco Polo describe un puente, piedra por piedra.*

—Pero, ¿cuál es la piedra que sostiene el puente?  
—pregunta Kublai kan.

—El puente no está sostenido por esta o aquella piedra —responde Marco—, sino por la línea del arco que ellas forman.

*Kublai permanece silencioso, reflexionando.*  
*Después añade:*

—¿Por qué me hablas de las piedras? Es sólo el arco lo que me importa.

Polo responde: —sin piedras no hay arco.

Italo Calvino (1998)

La revisitación a *Las ciudades invisibles* de Italo Calvino constituye, además de un gozo estético, la posibilidad —siempre renovada— de encontrar una imagen, una metáfora, una idea, capaces de responder a la pregunta que se formula, que inquieta, que desvela. A la manera de un libro oracular, las invisibles ciudades de Calvino proporcionan a su lector las claves cómplices para construir, desde la invariabilidad de sus letras, nuevas *iluminaciones* sobre viejos significados. La posibilidad de hacer hablar el signo en múltiples claves nos coloca frente al desafío de pensar no sólo en la pregunta formulada, sino, además, al *desde dónde* se elabora y se concibe la pregunta; esto es, el lugar y el tiempo desde el que el visitante del oráculo (en cuya subjetividad está presente lo social) experimenta la urgencia de la interpretación.

CO

La pregunta por el futuro de las ciudades y los ciudadanos no puede calibrarse adecuadamente sin el hilo espacio-temporal que teje lo que algunos autores han llamado un presente en ruinas y que, más allá del pesimismo cultural, pretende nombrar el profundo malestar que caracteriza la época, pero en cuya formulación se esconde un enunciado implícito y fundamental, la disolución, el quiebre, el estallido o implosión de las arquitecturas y gramáticas de la modernidad.

La(s) pregunta(s) por el futuro del emplazamiento urbano, por esa maquinaria sorprendente que se reinventa a sí misma cada día, no puede(n) formularse al margen de los profundos y a veces silenciosos, o mejor, silenciados, cambios que ha traído consigo la aceleración de la globalización y el fortalecimiento de las lógicas y el modelo del neoliberalismo. Qué ciudades invisibles se tejen en el flujo incesante de intercambios, exclusiones, crisis, migraciones e incertidumbres que configuran el pasado del futuro, es decir, este presente efímero que inventa (hace venir) los caminos desde "una memoria redundante para que la ciudad empiece a existir" en el futuro (Calvino, 1998, p. 30).

En el diálogo de Kublai con Marco Polo, la figura del puente resulta sorprendente, no son sus partes lo que hacen posible su existencia, sino el modo en que cada parte se articula con la otra, por el modo complejo en que forman el arco que configura y sostiene al puente. Kublai, el Gran Kan, desde el vértigo del soberano, quiere indagar sobre la forma; Marco Polo, un observador nómada que se desplaza para comprender el emplazamiento, sabe que esa arquitectura portentosa es sólo posible por la colaboración que las piedras establecen y el papel que cada una, en su silencioso anonimato, desempeña para figurar el puente.

Así, la pregunta por la sociabilidad<sup>10</sup> en las ciudades contemporáneas nos acerca a la metáfora del puente calviniano. La relación entre el puente (el todo estructural) y las partes (lo individual y subjetivo, el lugar que se ocupa) constituyen la tensión analítica fundamental: la sociabilidad. Me interesa, en tal sentido, argumentar y discutir el papel que la *inseguridad* y el miedo juegan en la configuración de la sociabilidad urbana en

<sup>10</sup> A la que quisiera distinguir de *sociabilidad* en la formulación elaborada por el primer Mafessoli (1990) y ampliamente desarrollada y analizada por Jesús Martín-Barbero (1998), quien formula esta noción como "el modo de estar juntos, de una sociedad". En mi propio trabajo he tratado de distinguir entre sociabilidad (la sociedad haciéndose,

el contexto del neoliberalismo y en las atmósferas que se derivan de la globalización.

LA (PERCEPCIÓN DE LA) INSEGURIDAD:  
LOCALIZACIONES Y CRIATURAS

—De ahora en adelante seré yo quien describa  
las ciudades y tú verificarás si existen y son como  
yo las he pensado —dijo Kublai—.

Italo Calvino (1998, p. 55)

La ciudad contemporánea se aleja cada vez más del sueño de Le Corbusier, cuya utopía arquitectónica negaba la confusión y el caos del desorden o de lo espontáneo. Al desafiar la razón arquitectónica, la estética del caos y la lógica del desorden se instauran como expresiones de lo urbano lenguajes mestizos que crean y recrean cotidianamente sus propios códigos narrativos en diversos territorios, por ejemplo, en la intromisión del símbolo religioso que rebautiza, irreverentemente, el espacio de lo público y lo laico, o en las señales irruptivas que visibilizan, pese al esfuerzo de los planificadores, una pobreza que retorna permanentemente, o en la escenografía cambiante de las franquicias globales que quieren borrar, sin lograrlo, el paisaje local.

La ciudad se narra a sí misma de forma que en la superposición de planos se dificulta establecer demarcaciones y fronteras estables. Uno de los efectos de la mezcla de las ecologías de la ciudad es la deslocalización en la percepción de la inseguridad. La posibilidad de localización juega un papel central para establecer las diferencias y demarcaciones entre lo inseguro y lo seguro, entre lo bueno y lo malo.

A la percepción de una inseguridad ubicua y, al mismo tiempo, desterritorializada, se responde con los esfuerzos por *emplazarla*, por confinarla a unos márgenes aprehensibles.

comunicándose), de la sociabilidad (la sociedad estructurándose, organizándose). De cara a los desafíos que enfrentamos, considero que la *sociedad estructurándose*, sin menoscabo de sus formas comunicativas, rituales o performativas, es un tema nodal para comprender la ciudad contemporánea por las razones que intentaré argumentar a lo largo de este texto.

Dotar las percepciones de la inseguridad de un territorio significa una victoria, en cuanto confiere la ilusión de que controlar el lugar hace posible contener sus efectos desestabilizadores.

Las relaciones entre territorio (emplazamiento) y seguridad/inseguridad develan los complejos mecanismos por medio de los cuales se elaboran los mapas subjetivos de la ciudad imaginada que repercuten fuertemente en la ciudad practicada.<sup>11</sup> En esta articulación, el binomio territorio-seguridad, produce —para el actor urbano, las zonas de riesgo cero, y el del territorio—inseguridad, las zonas de alto riesgo. Sin embargo, es importante señalar que hay *umbrales*, zonas neutras, pasajes, que complejizan (y complican) los mapas; advierten, al investigador, de los riesgos e insuficiencia de la interpretación binaria y de asumir como dato dado la estabilidad de los *mapas subjetivos*, y, además, indican que los actores, por medio de los mismos dispositivos de la percepción, elaboran estrategias (discursivas y fácticas) para resolver la continuidad en sus *mapas*.

Uno de los rostros más visibles (de la percepción) de la inseguridad, que hoy ocupa, entre otros, los diarios y buena parte de la reflexión en ciencias sociales, es la violencia urbana. En el afán por semantizarla (nombrarla) y someterla, la tendencia principal es la de hacer su epidemiología<sup>12</sup> de acuerdo a espacios, temporalidades y horarios en los que estas violencias despliegan su rostro de muerte. A ello se suman dos factores contemporáneos: de un lado, los dispositivos amplificadores de los medios de comunicación, con sus estrategias simplificadoras y retóricas estigmatizadoras (a priori), y, de otro lado, el fracaso de las instituciones (socializadoras, reguladoras y punitivas)<sup>13</sup> en lo que toca a la

<sup>11</sup> Utilizo las nociones de *ciudad imaginada* y de *ciudad practicada* para seguir las aportaciones de Anderson (1983) y de Michel de Certeau (1996):

<sup>12</sup> Noción cuyo valor heurístico aquí es el de acercarnos a dos características básicas en el modo de gestionar las violencias: a) asociarlas a un agente o causa eficiente; b) a su posible propagación, por contagio.

<sup>13</sup> Para los fines de la investigación que me ocupa (la construcción social del miedo), he propuesto una distinción entre los tres momentos *institucionales* clave para la sociabilidad: las instituciones socializadoras (la familia, la escuela, los grupos de pares, etc.), las reguladoras (las que se ocupan de la normas y las leyes, como los congresos y la misma sociedad) y las punitivas (las cárceles, los reformatorios, los centros tutelares, los manicomios, etc.).

credibilidad y legitimidad. En una dimensión más antropológica persiste la tendencia (positiva) a asociar la ruptura del orden (es decir, la violencia) con ciertos agentes aceleradores, como el alcohol, las drogas y el sexo.

Sabemos que no hay territorio sin actores. Por lo tanto, estas representaciones de la inseguridad asociada a las violencias nos llevan a una premisa y a dos consecuencias íntimamente relacionadas.

La premisa es que toda interpretación del lugar se produce desde un lugar, lo que obliga a considerar las diferencias y similitudes perceptivas e interpretativas que, más allá de la afirmación de las muchas ciudades que hay en una ciudad, involucra relaciones de poder, procesos de adscripción cultural e identitaria, memoria y competencias diferenciadas de lectura, de cuya articulación se desprenden los mapas. Así, la pregunta por el *quién* percibe, interpreta y actúa no es secundaria.

Del lado de las *consecuencias*, la compleja y nunca transparente relación entre actores y territorio indica, en primer término, que toda inseguridad percibida tiende a ser asociada a ciertos actores que son pensados como responsables del deterioro (social) y del caos (urbano) y a los que llamaré aquí *alteridad amenazante*, y, en segundo término, a la construcción de murallas reales y simbólicas que permiten contener a esos actores.

Con el análisis de múltiples materiales, he podido detectar tres campos de sentido (con tres formas demonizadas de la otredad) que se asocian a la violencia en la ciudad y a la percepción de una inseguridad creciente:

- Un tiempo *nocturno* y de excepción.
- Un territorio habitado por la pobreza.<sup>14</sup>
- Un entorno caracterizado por la desconfianza institucional.

Se trata de tres campos de sentido que se asocian a *personajes, lugares, prácticas* y a *instituciones*, que configuran una gramática de la alteridad (amenazante) y develan los significados, históricamente produ-

<sup>14</sup> En los informes y reportes, las zonas de alto riesgo siempre están en las periferias o en el centro histórico de la ciudad; en el análisis que he realizado de materiales provenientes de entrevistas, prensa escrita y noticieros televisivos en distintas ciudades de América Latina, resulta relevante que cuando los hechos delictivos tienen su anclaje territorial en zonas de estrato alto suele desaparecer el énfasis en el *territorio* y se desplaza hacia otros elementos.

67

cidos, con los que se gestiona la sociabilidad urbana que se percibe constantemente amenazada: las criaturas de la noche; los fantasmas del pasado; los demonios del poder.

### *Las criaturas de la noche*

Desde la lógica planteada, los culpables de la espiral de la inseguridad percibida, más allá de los anclajes objetivos que no pueden desestimarse, los enemigos y transgresores, adquieren un rostro reconocible. Se trata, de los que llamaré *criaturas de la noche, seres nocturnos, liminales*. De un lado, metáfora de los márgenes y, de otro, aviso de la irreductibilidad del discurso moral aún vigente en muchas ciudades latinoamericanas: drogadictos, borrachos, prostitutas, jóvenes —que escapan a la definición normalizada—, homosexuales, travestidos que son imaginados como portadores de los antivalores de la sociedad y como propagadores del mal.

Se trata, sin embargo, de figuras contradictorias en cuanto que, según se desprende del análisis realizado, representan en el imaginario tanto una amenaza y un riesgo, como tentación y seducción. Su poder *desestabilizador*, como detonadores de la inseguridad percibida, se debe —a decir de los entrevistados— a la atracción que ejercen sobre *la gente buena* y vulnerable, que terminan atrapados en las redes de estos monstruos que acechan *desde la oscuridad*.<sup>15</sup>

A la manera de los seres de Césare Lombroso, que en el siglo XIX regaló al mundo de la ciencia el *Manual del hombre criminal* (1876), los seres *nocturnos* de la ciudad contemporánea pertenecen a la categoría de *criminales en potencia*; aquellos que se alejan de la norma y representan los atributos degenerados de la especie.

En el siglo XIX, estos seres fueron sometidos por una pretendida argumentación *científica*;<sup>16</sup> argumentos que retoman y se expanden hoy, a través de los dispositivos técnico-simbólicos de la sociedad globalizada. Por ejemplo, el bioterror en sus lenguajes geopolíticos vuelve sobre la genética del bien y del mal. Interesa resaltar aquí la constante antropológica que reproduce, en el sentido de fijar unos márgenes donde hacer

<sup>15</sup> La noche como categoría simbólica juega un papel central en los imaginarios de la inseguridad.

<sup>16</sup> Lombroso, propuso un conjunto de indicadores para revelar la presencia de genios y criminales entre la buena sociedad decimonónica.

caber la normalidad, la idea de que todo aquello que se sale de la norma amenaza la estabilidad y el orden y, por consecuencia, es percibido como portador de inseguridad.

Los homosexuales, por ejemplo, cuya preferencia sexual es elevada con frecuencia a la condición de *causal de delito*, son percibidos<sup>17</sup> como *depravados, egoístas, inconformes y amorales*, y su *hacer urbano* se organiza desde tres lógicas de acción: corrompen, engañan y transgreden.

Para infringir la norma, estas criaturas de la noche recurren al engaño (lo que se articula a la idea de mentira, de *honestidad vulnerada*) y a la corrupción de otros (lo que remite a la idea de contagio). De cara a la sociabilidad, estos asuntos no son menores, en cuanto permiten colocar como clave analítica dos asuntos: de un lado, la percepción de la verdad y, de otro, la incertidumbre en torno a la propia biografía.

Ello podría significar que en la interacción que demanda la ciudad contemporánea, la clave *moral* podría estar jugando un papel central, y la interculturalidad como premisa fundamental de la democracia representa un valor amenazado tanto por la *doxa* (históricamente construidas) como por los usos mediáticos de la diferencia.

La violación de derechos humanos, la agresión constante y gratuita contra homosexuales en distintas latitudes encuentra su explicación en un discurso instalado: “En realidad, se lo merecía”, un discurso constante que parece aludir a una revancha contra todos aquellos que atentan contra la *doxa* instalada: “la violaron porque era una mujer de la vida fácil” o “sí, la policía lo mató, pero era un delincuente”, son frases que, más allá de su pasmosa formulación, señalan la incapacidad creciente para ponerle freno a una espiral de violencias que encuentra su justificación en el temor a ese otro que amenaza la norma.

Con énfasis distintos en diferentes ciudades latinoamericanas, este discurso persistente sobre la norma moral y el temor a su transgresión difi-

<sup>17</sup> Este análisis está sustentado en una encuesta que forma parte del proyecto de investigación “Mitologías urbanas. La construcción social del miedo”. Se aplicó en San Juan de Puerto Rico, en La Plata, Argentina, y en Guadalajara, a 500 personas bajo tres variables de control, nivel socioeconómico, edad y género. La encuesta indaga la posición sobre la percepción de 16 figuras (obtenidas durante la fase de entrevistas) e introduce una dimensión valorativa que permite contrastar los resultados cuantitativos. Para una primera versión de los materiales de la encuesta que proviene de Guadalajara, ver Reguillo (2000).



culta, aleja, complica la posibilidad de revisar los fundamentos de la sociabilidad; un pacto que parece seguir atrapado por un imaginario al que le resulta sumamente complicado otorgar un lugar no amenazante a la diferencia que se sustenta en valores distintos.

*Los fantasmas del pasado o los enemigos de la modernidad*

Hay violencias en las ciudades cuyo signo no puede ser aprehendido más que por medio de la deconstrucción de los procesos históricos.

Cuando en los umbrales del siglo XXI, en México, los indígenas alzados del sur del país acibillaron con sus rifles de madera el muy guadalupano mito de la mezcla sin conflictos, desde el corazón de la selva Lancandona, desde la ruralidad, llegó al centro de las ciudades mexicanas la evidencia de la terrible desigualdad que habitaba en el país. Como si alguien hubiera encendido alguna luz, las siluetas de una exclusión apenas intuida cobraron cuerpo y adquirieron voz.

Los indígenas chiapanecos, los zapatistas, pusieron en el debate nacional un conjunto de temas invisibilizados por la epopeya modernizadora de la nación. A diferencia de la historia de América Latina, en México, la *narrativa nacional* se resolvió por medio de la categoría del mestizaje, que sirvió para fundar un proyecto nacional sustentado en la unidad discursiva a la diversidad.

En los últimos años del siglo XX, se hizo evidente que muchas de las violencias que latían en la sociedad mexicana, incluso en las venas de su mestiza e híbrida megalópolis, estaban ancladas al enmascaramiento de un proyecto civilizador que borró el componente indígena de la nación mexicana. A la máscara de la negación, los indígenas opusieron la máscara de la visibilidad.

El argumento que quiero colocar aquí es que en el análisis realizado, en las ciudades, toma forma un campo de representaciones que vincula la percepción de la inseguridad con una nueva visibilidad de los que llamaré los fantasmas del pasado.

Indígenas, migrantes, indigentes, pobreza nueva y vieja que opera como espejo de una realidad que la sociedad se niega a ver. Los pobres traen a la ciudad, espacio del progreso y del olvido del pasado, las imágenes borradas por una modernidad de aparador. La pobreza suele ser pensada por no pocos actores sociales como el residuo de un tiempo antiguo, al que se mira con temor y con rechazo.

Si en los inicios de la epopeya modernizadora, la pobreza, la etnia, el margen económico-cultural eran pensados como etapas transitorias, que, por medio de los esfuerzos de la nación y de los gobiernos, terminaría por ser superada; los años del neoliberalismo transformaron la pobreza, cuya condición estructural fue transformada en categoría cultural, irreductible.<sup>18</sup> Los pobres, los atrasados, los indígenas, los excluidos del nuevo modelo no gozan hoy del beneficio *fictional* de la pureza o la inocencia, que sería revertida por la ciudad. Los atrasados comenzaron a convertirse, en términos perceptivos, en enemigos del progreso, en peligro latente, en amenaza cotidiana.

La ciudad progresista exiló a todos aquellos que representaban una amenaza a su voluntad desarrollista. Y hay aquí un tema crucial y delicado: lo cultural ha servido al modelo imperante para obturar las dimensiones económicas y para desdibujar el paisaje sociopolítico de la globalización neoliberal; estos procesos han facilitado que los pobres sean confinados a la gramática del atraso (y por consiguiente a la violencia): pensados como enemigos de la modernidad y como portadores potenciales del peligro del retorno, sobre los sectores más vulnerables se ha hecho descansar el edificio de la seguridad.

En los campos de representación vinculados al pobre en la ciudad, en el análisis de los materiales que provienen de la dimensión etnográfica, la figura del pobre se califica a partir de cuatro ejes principales: *inutilidad, ignorancia, flojera y peligrosidad.*

He encontrado una importante tendencia a pensar en el pobre como un lastre y un estorbo para la sociedad. En el análisis aparecen tres principales modalidades de acción en la ciudad: *pedir, chantajear y delinquir.* Pensado como un operador *natural* de las violencias urbanas, el pobre (étnico y generacional) se convierte en el principal chivo expiatorio de la crisis de sociabilidad contemporánea.

Al ser además imaginados como feos y sucios, no resulta llamativo que las respuestas sociales enfatizen la solución violenta: hay que encastrarlos o hay que exterminarlos.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Planteo como hipótesis interpretativa que hay un retorno. El neoliberalismo como proyecto *civilizador* abreva en las mitologías del siglo XVIII y XIX.

<sup>19</sup> Los más tolerantes han señalado que la opción y la salida es la de *capacitar* a los pobres.

62

No resulta entonces extraño que los gobiernos locales desplieguen lo que, con gran pompa, denominan "estrategias de combate a la inseguridad", cuyos ejes vertebradores están en la invisibilización, aniquilamiento y combate frontal de los pobres en la ciudad.

En el seguimiento de la nota roja en diferentes medios de comunicación, a lo largo de todo este trayecto de investigación, encontré distintos dispositivos tanto estructurales como simbólicos, a través de los cuales los medios construyen la nota policíaca. De ello he dado cuenta en otra parte (Regullo, 2001), pero quiero rescatar aquí dos elementos que me parecen centrales: la referencia constante a rasgos étnicos de los *presuntos delincuentes* y la asociación causal entre pobreza, juventud y violencia. Elementos que contribuyen a fijar en el imaginario un retrato hablado del enemigo interno. El "delito de portación de cara", se ha convertido en justificación de la violencia legítima que se ejerce sobre los más pobres y de los tamaños apocalípticos de una exclusión creciente.

La creciente privatización del espacio público junto con los brutales dispositivos de exclusión no sólo han adelgazado el tejido social y trastocado las coordenadas del *lugar practicado*, sino que, de manera cada vez más ostensible, convierten a la ciudad en una maquinaria punitiva, carcelaria. "Ganarle terreno a la inseguridad", parece traducirse en la expulsión de las calles de todos aquellos actores y prácticas que devuelven la imagen de un *pasado* y de un *atraso* que aleja la posibilidad de un futuro promisorio.

#### *Los demonios del poder*

Si algo caracteriza el complejo, cambiante y crítico momento histórico que estamos viviendo es, quizá, el de la crisis de las instituciones. La sociedad riesgo, como la ha llamado Ulrich Beck (1998); la sociedad de la información, como la denomina Manuel Castells (1999) o la modernidad reflexiva como la llama Anthony Giddens (1997), es definida, principalmente, por el abismo profundo que se abre entre las instituciones y la subjetividad de los actores sociales.

Pese a la diversidad de planteamientos para la comprensión de los procesos sociales contemporáneos, la tónica común es la de ubicar como una de las problemáticas centrales de la época, la incapacidad institucional para acompañar las transformaciones sociales.

Hay un profundo desencanto en los ciudadanos frente a la política formal y una profunda crisis en la intermediación social por las vías tradicionales, partidos, sindicatos, organizaciones, que pierden "clientela" a pasos agigantados. No solamente se cuestiona su capacidad de *representar intereses*, sino que además no se les vislumbra, en términos generales, como espacios confiables y legítimos para impulsar el reconocimiento de las identidades, intereses, grupos que configuran el mapa complejo de nuestras sociedades.

En relación a la percepción de la inseguridad, en el discurso de los actores sociales, ocupa un lugar privilegiado una desconfianza creciente a los operadores y *garantes* institucionalizados de la seguridad en las ciudades. Policías y políticos asumen, en la narrativa social, la forma de demonios que, al amparo de una supuesta legalidad, son percibidos como agentes importantes del deterioro y cómplices de una delincuencia que avanza, incontenible, no sólo sobre la institucionalidad, sino sobre ciudadanas y ciudadanos, que experimentan la vida cotidiana como un caos en el que las fuentes de la inseguridad son indiferenciables.

Se trata de personajes que han sido tocados por el perverso poder de una delincuencia cada vez más poderosa, un narcotráfico ubicuo e intocable. Los agentes institucionales de la seguridad en la ciudad pierden credibilidad y se convierten en los enemigos visibles que, al amparo de la legalidad, ejercen, impunemente, la violencia cotidiana.

Desgarrado el lazo que supondría *atados* a los agentes institucionales con los ciudadanos, se genera un *vacío* y una inversión de sentido. La franja que debería ser ocupada por las instituciones de un Estado, al que se mira con confianza, es decir, el espacio de contención de difusas y múltiples violencias, es ocupada por actores a los que ya no resulta posible ubicar inequívocamente.

En las múltiples entrevistas que alimentan esta investigación, las personas suelen representar, con una enorme similitud, a los agentes institucionales: se trata, coincide la gente, de una figura que se alimenta del conflicto. Lo relevante de las narrativas en torno al policía y al político es que participan de la misma mitología que la del delincuente (o *narco*): como el misterio de la Santísima Trinidad, tres personas en una. Lo institucional se ha convertido en fuente de inseguridad, en encarnación de una violencia temible por su capacidad de operación legal y por su rostro híbrido.

En una muestra de cien notas periodísticas de prensa nacional, tomadas al azar en 1999,<sup>20</sup> 48% involucraron a algún policía en hechos delictivos: secuestros, torturas, violaciones, narcotráfico, violencia doméstica y actos de corrupción. De este panorama que resulta desolador, interesa destacar aquí el papel de ese otro en su relación con la percepción de la inseguridad y sus impactos en la sociabilidad urbana.<sup>21</sup>

Cuando la gente ya no puede diferenciar entre las fuerzas del orden y los delincuentes, se rompe el ecosistema de la ciudad, se disloca la brújula que orienta la sociabilidad. Más allá de los lazos comunicativos, del estar juntos en la ciudad, el efecto de este quiebre de la confianza es el de vertebrar los brotes de justicia por la propia mano, la guerra de todos contra todos.

Si la imagen del poder formal se ha deteriorado de tal manera, es posible suponer, por el conjunto de indicadores a la mano, que para enfrentar la incertidumbre, la vulnerabilidad y el desencanto, la gente está buscando (y encontrando) nuevas fuentes de certidumbre que van de lo mágico-religioso al *armamentismo personal*, como respuestas *individuales*, o a través de un problemático retorno a lo *comunitario*. Frente al deterioro de las instituciones, y de manera particularmente relevante, ante la pérdida de credibilidad de buena parte de los actores institucionales, el conflicto urbano se diversifica y los actores sociales, desde sus pertenencias culturales y sus anclajes objetivos, y especialmente, con grados de poder desnivelados, van al encuentro del *otro*, provistos de sus propios temores.

Es importante añadir que en las respuestas *desniveladas* a la (percepción) de la inseguridad se encuentra también una *distinción* en el sentido de Bourdieu, asunto que no es menor para el futuro imaginado de las ciu-

<sup>20</sup> Se analizaron entre 12 y 15 notas mensuales, para lo que se variaron los días de la semana y se eliminaron los períodos vacacionales (en los que suelen incrementarse las notas de violencia). Los diarios fueron *El Reforma* y *La Jornada*, como diarios nacionales, y *Público Milenio*, en Guadalajara. En el 2003 volví a realizar el estudio y hubo un incremento de tres puntos porcentuales: 51% de la muestra involucraba policías como protagonistas de la violencia.

<sup>21</sup> Casi el 60% de los encuestados en La Plata, Argentina, consideran que la policía es mala; en Guadalajara, el porcentaje es de 45% para los policías en general y 60,2% para la policía judicial. En La Plata, el 91,25% de los encuestados opinó que los políticos eran malos, mientras que en Guadalajara 54,8% opinó en el mismo sentido.

dades. Desde la expansión de lujosas urbanizaciones cerradas con vigilancia privada, al *boom* de los dispositivos de seguridad personal, como teléfono celular, cámaras de vigilancia, gases, radares, alarmas y guardias personales, las tecnologías para la seguridad operan no sólo como dispositivos de resguardo, sino de manera relevante como marcas de distinción ("dime cuántos guardias tienes y te diré qué tan importante eres").

Los desniveles en el modo de acceder a una cierta seguridad fragmentarán aún más las ciudades en su trazo arquitectónico y en el establecimiento de fronteras (reales y simbólicas), y, es plausible suponer desde los análisis empíricos, que se dispararán las ofertas (y se acelerarán los deseos) del mejor amuleto y el mejor conjuro contra el mal, aunque ello implique inventar nuevos males.

En el reparto inequitativo del riesgo y la expansión creciente de la inseguridad (tanto objetiva, como la subjetivamente percibida), no sólo hay demonios, fantasmas y criaturas amenazantes, hay unas fuerzas (estatales y privadas) que se alimentan del conflicto.

#### LOS DOMINIOS DEL MIEDO: LO POLÍTICO

Si la inseguridad percibida es un importante analizador de la sociabilidad urbana contemporánea es porque, como una mediación en (y para) el contacto entre grupos diversos en la ciudad, hace visibles los mecanismos a los que se apela para *vencer* su ubicuidad y angustioso anonimato. La *espacialización*, dotar de un lugar a la inseguridad, confiere la esperanza de que emplazar (y en ese *movimiento*, operar un desplazamiento) a lo *otro-anómalo*, en un territorio tanto específico como imaginado, es una manera de atajar el miedo que produce una amenaza sin lugar. Mientras que en la *antropofornización*, dotar de un cuerpo y una forma a esa fuente de peligro representa una manera de negar (al demonizarla) la otredad y de afirmar la propia identidad. Sin duda, se trata de mecanismos de carácter histórico que no constituyen una novedad, sin embargo, en la medida en que en la ciudad contemporánea se acrecientan las islas de otredad y yo mismo soy un otro para los demás, y en la medida en que el espacio de lo otro-anómalo resulta difícil de aislar,<sup>22</sup> estos mecanismos

<sup>22</sup> Por mucho que se viva encerrado en un búnker, la ciudad demanda desplazamientos, contactos, interacciones de diversa índole, que resultan difíciles de eludir.

cobran hoy un renovado interés para el análisis, en cuanto develan la centralidad política de las pasiones en la configuración de la sociabilidad urbana.

Así que si en la primera parte de este trayecto he tratado de establecer la pregunta antropológica, en esta segunda parte, intento plantear el problema político.

Hay un nivel donde la indagación en torno al binomio (o polaridad) seguridad-inseguridad no permite avanzar en torno a las preguntas que se derivan de lo que aquí defino como una sociabilidad urbana fundada en la mitología de la diferencia amenazante y sus repercusiones para la democracia como un pacto incluyente.

Es en la interfase entre el dato objetivo de la inseguridad y el programa de respuesta (objetivamente ajustado y culturalmente compartido), donde el miedo despliega su potencia analítica. Sostengo que los miedos cuya definición laxa es la de un efecto de perturbación angustiosa ante la proximidad de un daño real o imaginario, como los definen, con mínimas variaciones, diferentes diccionarios, constituyen una experiencia individualmente experimentada, socialmente construida y culturalmente compartida.<sup>23</sup> Es esta formulación la que ha permitido acercarse de manera *lateral* a sus dominios.<sup>24</sup>

Para un análisis sociopolítico y cultural del miedo en la ciudad contemporánea, planteo que en el cuerpo de su definición están contenidos tres elementos cuya lógica de operación es central para comprender los dominios del miedo en el contexto de la globalización:

- La proximidad (del elemento detonante del miedo), como referente espacio-temporal.
- (La idea de) el daño inminente que se traduce en (miedo a la) pérdida, (miedo al) perjuicio material o (miedo al) dolor físico o moral.

<sup>23</sup> Me tomó más de tres años de investigación empírica arribar a esta formulación. Sin embargo, dos autores resultaron invaluable apoyo para la imaginación tanto metodológica como teórica: en las implicaciones políticas, Norbert Lechner; para la dimensión *historizada* de los miedos, Jean Delumeau.

<sup>24</sup> Sigo aquí a Ítalo Calvino, quien en sus *Seis propuestas para el fin de milenio* (1998), dice que Perseo sólo logra enfrentar a la Górgona, no mirándola de frente, sino a través de los reflejos que ésta produce.

- La imbricación entre lo que tiene existencia efectiva y lo que es representado.

Estos elementos posibilitan trascender los análisis causales y efectistas de los miedos, que suelen ser simplificadores. En primer término, determinar como premisa de análisis que es la idea de proximidad lo que detona los miedos, hace visible el modo en que los miedos se aceleran en la apremiante interacción que la ciudad demanda, y, de otro lado, indica la importancia que adquiere, no el análisis de los medios de comunicación en sí, sino lo que llamo nuevos regímenes de visibilidad que emergen con la globalización tecnológica, cuya principal característica es acercar lo lejano mediante el efecto de verosimilitud.

En segundo lugar, la inminencia del daño que acompaña los miedos es hoy una experiencia expandida propia de la sociedad del riesgo, así la pregunta por el miedo es la pregunta por el modelo socioeconómico, político y cultural que nos hemos dado, es la pregunta por los efectos en el cuerpo individual y social de la exclusión creciente, del desdibujamiento de las instituciones, de la migración forzosa como marca de época, de la explosión de las violencias, entre otras incertidumbres y riesgos que nos habitan; y el juego permanente entre lo fáctico y el mundo de lo aparente, de lo representable, hace posible develar el papel que juegan los universos simbólicos y la imaginación social en la corporeización de los miedos contemporáneos.

Pienso, entonces, que sólo es posible trazar el mapa de los miedos, al indagar en su anclaje político, esto es, en el emplazamiento de su proyecto histórico y al mismo tiempo situacional. Se trata, entonces, de la articulación densa y multidimensional de la historización y la emergencia como *lugares* desde el que se hacen visibles los cambios y las continuidades sociales.

Los miedos son también y principalmente un territorio de disputas políticas por su monopolio, por su mercadeo. El miedo al desorden, a la desestructuración de lo conocido, en el miedo al otro distinto, a la contaminación cultural y a la pérdida de la tradición encuentra en ciertas categorías sociales los mejores chivos expiatorios que sirven lo mismo para el control de las sociedades como para el impulso de campañas políticas, en cuanto sus anclajes profundos derivan de una necesidad de reconocimiento social y explícito de las fuentes de peligro que experimentan los

pero lo  
medializa  
ción no  
es peligro  
o representa  
un miedo.  
Cadena  
regimenes  
de lo del  
regimes  
commod  
en un  
ultra.

actores sociales, como el intento de encontrar causalidad allí donde amenaza el desorden, para reducir la disonancia generada por algo que resulta, a veces, incomprensible. La percepción generalizada de crisis, la representación expandida de que "la sociedad se desintegra" y la ciudad llega a su límite debe encontrar alguna forma de explicación.

Las narrativas del miedo se reoclocan hoy frente al *logos* pretendido de la modernidad como discurso comprensivo, al oponerle a éste otra racionalidad. La diferencia de los miedos de la edad media frente a los de la sociedad actual estribaría en la fuerza con la que estos últimos circulan en la forma de relatos planetarios, amplificados por los medios de comunicación.

#### *Miedos y sociabilidad*

Los miedos que experimenta la sociedad contemporánea no son material para la ciencia ficción, ni residuos secundarios para la investigación en ciencias sociales, en cuanto ellos comportan, configuran, su propio programa de acción: a cada miedo (a ciertos espacios, a ciertos actores, a ciertas visiones y representaciones del mundo) unas respuestas.

En el plano de lo sociocultural, estas respuestas pueden encontrarse en lo que he llamado *manuales de supervivencia urbana*, que son códigos no escritos que prescriben y proscriben las prácticas en la ciudad. En la visibilidad creciente de los medios de comunicación como espacios de domesticación del caos en sus propuestas reductoras, estereotipadas y estigmatizadoras; en el éxito arrollador de la literatura de autoayuda; en los relatos que circulan y conforman las mitologías urbanas en torno al sida, al robo de órganos, a los secuestros, a la vulnerabilidad de las mujeres, etc. Y de manera cada vez más frecuente, en las advocaciones marianas (la aparición de la Virgen del metro, en la ciudad de México; la Virgen del puente en Guadalajara, la Virgen del Pozo en San Juan de Puerto Rico) y otros milagros de fin de siglo, que expresan, más allá de la creencia, la necesidad de contar con ayudantes supraterráneos para enfrentar el caos.

El miedo no es solamente una forma de hablar del mundo, es, además, una forma de actuar.

Si se acepta que la ciudad, más allá de sus determinaciones estructurales (que no son dato menor), constituye una compleja red heterogénea que moviliza usos e imaginarios diferenciados, la pregunta que sigue es de dónde provienen y cómo operan esas prácticas e imaginarios diversos.

Es por medio del análisis de las narrativas que resulta posible plantear que los actores sociales *van* a la ciudad *desde* un mapa que precede al territorio, un mapa que proyecta el espacio y que está orientado por las pertenencias sociales y culturales de los actores. Encuentro que ello produce más que una disputa por la ciudad real, una disputa por el mapa y su monopolio: el Sur, el Norte; la ciudad pobre, la ciudad rica; el centro comercial, el mercado; el centro, la periferia; la ciudad diurna, la ciudad nocturna, operan en este sentido, más que como la ejemplificación del pensamiento binario, como dispositivos de control sobre un territorio que, por sus características, no se deja congelar en las retículas que definen sus partes.

En relación a los miedos, el mapa juega un papel fundamental en tanto prescribe y proscribe prácticas e itinerarios. El mapa permite controlar el efecto de proximidad ante el daño inminente por medio de la hibridación de realidades fácticas con mitologías que provienen de fuentes diversas.

Para acercarme a estas cuestiones, desde la idea de *mapas* diferenciales, y a partir del pensamiento de Foucault, he desarrollado un esquema analítico que permite trabajar la relación entre miedo y espacio y sus impactos en las formas de sociabilidad urbana. El mapa opera con una triple lógica:

- El espacio tópico: que alude al territorio propio y reconocido, es el lugar seguro pero, al mismo tiempo, amenazado.
- El espacio heterotópico: que alude al territorio de los otros y que representa esa geografía atemorizante en la que se asume que suceden cosas.
- El espacio utópico: que habla de un territorio que apela a un orden que se asume no sólo como deseable, sino que funciona como dispositivo orientador en la comprensión del espacio tópico en sus relaciones con el espacio heterotópico.

Este esquema se articula, a su vez, a los hallazgos empíricos de la investigación donde han aparecido cinco dimensiones clave para la relación "experiencia del miedo y ciudad"; dimensiones que se cargan de sentido: la vida, el patrimonio, la certeza sobre el futuro, los estilos de vida y los valores.

164

En las narrativas analizadas, las formulaciones aparecen entremezcladas y en algunas ocasiones es posible constatar que, cuando los actores urbanos refieren sus mapas heterotópicos de la ciudad, apelan fuertemente a su *utopía urbana*. De tal suerte, las relaciones con el espacio, desde esta perspectiva, resulta en un juego múltiple y dinámico de posiciones y de relaciones que reconfigura cotidianamente la ciudad y las disputas por su apropiación, clasificación, estrategias de nominación y, por supuesto, sus usos.

Por razones de espacio, no puedo desarrollar en extenso todas las articulaciones finas de este análisis, pero de cara al tema que nos ocupa, me parece importante mostrar las implicaciones de los mapas de la *ciudad utópica* para la sociabilidad urbana.

En la articulación de las áreas de experiencia de vulnerabilidad (dimensiones del miedo), con la construcción de una utopía urbana ("no hay tal lugar, pero puede haberlo", contestaba Aristóteles a los detractores de *La República*) se derivan tres grandes narrativas cuya relevancia es que se vinculan a programas de acción: la refundación, la organización y el control.

La refundación es la narrativa que elevada a rango de paradigma se fundamenta en la idea de una ciudad contaminada que ha alcanzado su límite. Los portadores de esta *utopía* buscan escapar de la ciudad y de su contaminación —en sentido amplio—, pero sin abandonar sus beneficios: urbanizaciones periféricas, nuevas fuentes de energía y pequeños espacios autosustentables. Refundar la ciudad por medio de un retorno urbanizado a la naturaleza y, de manera especial, mediante la recuperación de los saberes de la tradición (valoración de lo indígena) y de las distintas terapias de autoayuda.

La organización es la utopía de aquellos que ven a la ciudad como un espacio de intervención, de talante político estos portadores consideran que "aún estamos a tiempo" y apelan, para enfrentar sus propios miedos, a tres grandes estrategias de acción: información, educación y democratización.

Lo que aquí interesa discutir es la utopía del control, que gana terreno en las ciudades de Latinoamérica; sus portadores creen seriamente en una gestión urbana autoritaria. La mano dura, la creencia religiosa y la recuperación de los valores perdidos organizan la gramática de esta utopía urbana que está más interesada en cambiar el mundo que en representarlo.

El movimiento que va del espacio utópico al espacio tópico cobra nuevos sentidos. Al analizar los componentes rituales de la *utopía del control*, refiero aquí solamente los de carácter *propiciatorio* que, en las prácticas cotidianas, se vinculan a todas aquellas acciones ritualizadas que tienen como objeto mantener en los márgenes de una heterotopía controlable, todos aquellos elementos (espacios, actores y prácticas) que amenazan con erosionar el precario control en el mundo de la vida de los sujetos que hacen parte de esta matriz discursiva.

Se trata de evitar la contaminación del espacio tópico en la búsqueda itinerante de un espacio utópico, y, en la medida en que esto resulta cada vez más complicado por la mezclada ecología de las ciudades, el control sobre lo externo se transforma, por un lado, en amurallamiento y, por otro, en el fortalecimiento de la política de limpieza social que altera radicalmente tanto el paisaje arquitectónico de las ciudades, como sus formas profundas de sociabilidad.

Los portadores, que suelen ocupar lugares estratégicos en los circuitos del poder, avanzan sobre una segmentación y organización del espacio de la ciudad a través de sus geografías imaginadas (alimentadas por algunas industrias culturales que actúan como agoreros de la catástrofe) y que terminan por imponer "el mapa que antecede el territorio" sobre aquellos puntos (siempre móviles) en los que anida el mal:

"¿Te atreviste a traer a mi hija aquí?", le pregunta el fofo, débil y achatado zar antidrogas en la película *Tráfico* al colegial blanco y drogadicto, amigo de su hija que la ha iniciado en el uso de drogas duras, mientras la busca desesperadamente por "ese peligroso y horrible" barrio negro, cuya escenografía deteriorada aparece no obstante (todavía) en color, mientras que Tijuana y la Ciudad de México, el lugar [del] otro, la heterotopía radical, de donde proviene el verdadero mal, es de un sucio color sepia.

Más allá de los datos puntuales, lo que intento señalar aquí es que los miedos, como potente analizador sociocultural, no pueden entenderse de forma unívoca y monocausal. Si por un lado, hay que coincidir con los análisis que develan el protagonismo creciente de los medios de comunicación en la expansión del imaginario de las violencias, del riesgo, del "fin de la historia"; de otro lado, hay que ubicarse en los territorios diferenciales de la vida de las ciudades, ahí donde el miedo silencioso, pero actuante, ocupa un lugar privilegiado en los modos de socialidad y socia-

bilidad anclados en matrices culturales diferenciales que inscriben sus propios campos de representación en los que las estructuras de simbolización de la diferencia y el uso autoritario de los miedos tienden a reducir a la diferencia a una categoría *salvaje*, portadora de atributos degradados y potencialmente desestabilizadores, arcaicos y violentos.

#### SALIDAS

Los miedos esconden un profundo malestar. Tenemos miedo, a la globalización, al narcotráfico, a la inviabilidad de nuestras precarias economías, a la desilusión constante frente a los nuevos políticos, a la guerrilla, a los paramilitares, al sida, al crimen organizado, a la policía, a la erosión paulatina de lo público, a ser borrados de las listas (en la escuela, en el trabajo). Tenemos miedo al mal de ojo, a no aplicar de manera correcta las indicaciones del *feng shui*, al robo de órganos, al chupacabras, a los extraterrestres, a la oscuridad del fin del mundo. Tenemos miedo y alguien debe pagar los platos rotos.

Quizá, en las pasiones que develan los miedos, la pregunta fundamental para el futuro de las ciudades y los ciudadanos es cómo develar su uso político, su instrumentalización autoritaria.<sup>25</sup> Pese al pesimismo alimentado por los datos empíricos, tanto globales como locales, sigo convencida de que hacer la arqueología de estos miedos nuestros, escuchar los silencios, los susurros, el malestar expandido puede contribuir al desafío enorme que representa para la ciudad contemporánea y para la sociedad hacer de la interculturalidad, la democracia y la inclusión, más que etiquetas retóricas.

Tal vez, se trata de encontrar el camino, como ha sido planteado por García Canclini (2004); de mantener atadas las preguntas por la diferencia, la desigualdad y la desconexión. Ahí, en esa densa interfase entre saberes disciplinarios, voluntad política e imaginación cultural, tal vez radiquen las pistas fundamentales para evidenciar la condición desigual y desnivelada de la interconexión entre los diferentes *mapas* imaginados de la ciudad contemporánea.

<sup>25</sup> Pienso que un analizador importante de estas interpelaciones emocionales, disfrazadas de cientificismo, son, por ejemplo, los intrépidos *argumentos* que esgrime Samuel Huntington (2004) en su obra más reciente, sobre la identidad estadounidense y la plaga mexicana.

Los miedos, como pasiones políticamente encauzadas, ponen en crisis los bordes y fronteras en la organización *tradicional* de las coordenadas políticas y geográficas del mundo; en su descentramiento va en juego la posibilidad de entender la globalización no sólo como interconexión de flujos de capital, movimientos sociales e imaginarios planetarios, sino, quizá, de manera particularmente relevante, un espacio de disputas que se libran, paradójicamente, en el contexto del *vacío oracular* generado por la implosión moderna y el descrédito institucional.

Quién controle los miedos (y por ende *la esperanza* y las salidas), controlará el proyecto sociopolítico de la sociedad.

Analizar *los conjuros* propuestos tanto desde el poder como desde los contrapoderes es una tarea fundamental. Entender los conjuros es entender los reversos del miedo, no siempre como cara contrapuesta o alternativa a su persecución. Insinúo aquí que la literatura de autoayuda, la fuerza de las propuestas esotéricas y sus talismanes mágicos compiten en igualdad de circunstancias con los neodictadores de América Latina y sus propuestas de *tolerancia cero*, cuyo núcleo vital, la intolerancia y el autoritarismo, se ofrecen (con grandes adeptos) como un tejido discursivo y práctico capaz de inclinar las pasiones y conferirles, momentáneamente, motivos para imaginar que el huracán se aleja.

#### REFERENCIAS

- Anderson, B. (1983), *Imagined communities: reflection on the origin and spread of nationalism*, Londres, Verso Editions.
- Beck, U. (1998), *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Buenos Aires, Paidós.
- Calvino, I. (1998), *Seis propuestas para el próximo milenio*, Madrid, Siruela.
- Castells, M. (1999), "La era de la información. Economía, sociedad y cultura", en *El poder de la identidad*, México, Siglo XXI, vol. II.
- De Certeau, M. (1996), *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer I*, México, Universidad Iberoamericana-Iteso.
- (1995), *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, México, Universidad Iberoamericana-Iteso.
- Delemeau, J. (1989), *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus.
- Descartes, R. (1963), *Las pasiones del alma*, Buenos Aires, Aguilar Argentina.

165

- Duby, G. (1995), *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*, Santiago de Chile, Andrés Bello.
- García Canclini, N. (2004), *Diferentes, desconectados, desiguales. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa.
- Giddens, A. (1997), *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, en U. Beck, A. Giddens y S. Lash, Madrid, Alianza Universidad.
- Hume, D. (1990), *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Barcelona, Anthropos-Ministerio de Educación y Ciencia.
- Huntington, S. (2004), *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad estadounidense*, México, Paidós.
- Lechner, N. (1990), *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, México, FCE.
- Lombroso, C. (1876), *Manual del hombre criminal*, s. l., s. e.
- Mafessoli, M. (1990), *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria.
- Martín-Barbero, J. (1998), "Jóvenes: des-orden cultural y palimpsestos de identidad", en H. Cubides, M. C. Laverde y C. E. Valderrama (eds.), *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*, Bogotá, Universidad Central y Siglo del Hombre Editores.
- Reguillo, R. (2000, enero), "Los laberintos del miedo. Un recorrido para fin de siglo", en *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, Facultad de Ciencias Sociales-Fundación social, núm. 5.
- (2001, enero-marzo), "Miedos: imaginarios, territorios, narrativas", en *Metapolítica*, México, Centro de Estudios de Política Comparada, núm. 17.
- (1999, mayo-agosto), "Imaginários globais, medos locais: a construção social do medo na cidade", en *Lugar Comum Estudos de mídia, cultura y democracia*, Río de Janeiro, núm. 8.

## Rasgos del goce en Bogotá: episodios para una historia de la comunicación desde la vida cotidiana

Eduardo Gutiérrez

### CIUDAD Y GOCE

Ciudad y goce son productos históricos. Sus conformaciones se registran en el intercambio y producción de significados de los sujetos que habitan la ciudad y viven el goce. A pesar de que se puedan pensar en formas relativamente estables como monumentos, edificios, libros o historias en el caso de la ciudad, o en los espacios, eventos o sucesos para el goce, son los recuerdos, y en particular los relatos y narraciones, los elementos que ciudad y goce tienen en común. Serán siempre construcciones atravesadas por el tiempo. Ambas son inestables, hechas de memoria. Por eso la ciudad y el goce se narran.

Aunque sea una voz la que habla la experiencia de ciudad, esa voz recoge, registra y expresa diversas voces. De otra parte, el goce, al ser narrado, más que expresar la historia personal evoca en quien lo escucha, esa universalidad que hay detrás de la experiencia feliz; el rastro humano que, al ser contado, anima nuestro propio placer.

La ciudad es la manera en la que la gozamos/padecemos, es el modo en que es habitada. Bogotá como trama de historias de goce que la describen, trazos que la convierten en un universo de significados. La ciudad se detiene y se fija en la constelación de goces de sus habitantes. Cambia, se reescribe como la piel. Simbiosis ciudad/experiencia. Dice María Mercedes Carranza, poetisa suicida, acerca de su ciudad: "estas calles son el laberinto que he de andar y desandar/todos los pasos que al final serán mi vida", y finaliza el poema al decir: "La ciudad que amo se parece demasiado a mi vida; nos unen el cansancio y el tedio de la convivencia pero también la costumbre irremplazable y el viento" (Carranza, 1992).

Pensar el goce desde la perspectiva de la comunicación requiere un enfoque integrador. Si entendemos que en el proceso de interacción y producción de significados se construyen contextos y prácticas relativamente compartidas por los sujetos, entonces, para comprender la ciudad