

EL ORÁCULO EN LA CIUDAD: CREENCIAS PRÁCTICAS Y GEOGRAFÍAS SIMBÓLICAS ¿UNA AGENDA COMUNICATIVA?

Rossana Reguillo

Una ciudad transhumante, o metalárica se insinúa así en el texto oído de la ciudad planificada y legible.

Michel De Certeau

Hoy la categoría del otro se ha enturbiado.

Marc Augé

Junto al proceso de globalización y mundialización de la cultura, emergen tribalismos de muy distinto cuño, mediante los cuales numerosos actores sociales reencuentran el sentido de la vida, activan los dispositivos de la identidad y la memoria. Al tiempo que la idea de lo nacional decrece en función del nuevo orden político y económico del libre comercio, crecen las manifestaciones violentas de racismo, se exagera la defensa de «lo propio». Los avances tecnológicos posibilitan a sus usuarios cosas insospechadas; se doblega ante el conocimiento humano lo que se creía irreductible: el tiempo y el espacio a través de los universos virtuales. Un mundo donde la competencia secular por definir los sentidos sociales de la vida es una realidad, ve surgir por todas partes ofertas de salvación, de sanación, de felicidad. A la anunciada, y hoy en crisis, racionalidad occidental se le oponen viejas y nuevas prácticas mágico-religiosas; la creencia se erige en este fin de milenio en más que una ayuda para sobrellevar la incertidumbre.

La necesaria discusión en torno a los aspectos, que más allá de lo económico, están reconfigurando aceleradamente las sociedades en un mundo globalizado-fragmentado, demanda análisis que no se dejen atrapar por imágenes apocalípticas, pero que tampoco se dejen seducir por las promesas domesticadoras de un desarrollo a costa de los vínculos sociales.

Este análisis exige situarse en la subjetividad de los actores sociales, en la medida en que como lo ha señalado Giddens (1995) «... al forjar sus identidades propias, y sin que importe el carácter local de sus circunstancias o específicas, los individuos intervienen en las influencias sociales, cuyas consecuencias e implicaciones son de carácter universal, y las fomentan de manera directa».

LA (NUEVA) GESTIÓN DE LA CREENCIA

Los cambios operados en el mundo, que están reformulando la relación entre lo local y lo global, los acelerados procesos de interconexión, la velocidad y ubicuidad de la información aunados a los paradójicos (y preocupantes) resurgimientos de ciertos fundamentalismos, el incremento de la intolerancia, de la violencia ciega en las ciudades del continente, demandan entender por dónde están pasando los miedos y las esperanzas, en tanto dispositivos de control social.

Vivimos en un contexto de cambios y riesgos, en un espacio de continuos flujos informativos, pero quizá la característica más definitoria de este fin de siglo sea la incertidumbre como experiencia cotidiana. Una incertidumbre que es generadora de prácticas sociales urbanas.

Algunos datos sirven, por si existieran dudas, como indicadores de que la creencia está muy lejos de poder circunscribirse a un sector de la sociedad y vincularse a priori a la falta de instrucción o de reducirse a la conducta ignorante, inocente o histérica de algunas personas.

Por ejemplo, en México, existen actualmente más de 1200 denominaciones religiosas. Todos los días aparecen en los diarios anuncios que prometen mágicas soluciones a problemas muy terrenales; los adivinos, los servicios telefónicos de oráculo, las lecturas de tarot, constituyen ya una sección importante en los directorios telefónicos; aparecen constantemente institutos de astrología y fenómenos paranormales que no sólo ofertan servicios sino además ofrecen instrucción formal en diferentes campos del esoterismo; la expansión y diversificación de las llamadas medicinas alternativas constituye un extenso repertorio de soluciones que mezclan los saberes tradicionales con la «nueva era»: la aromaterapia, la cristaloterapia, las flores de bach y más recientemente la orinoterapia hacen palidecer a la ya muy conservadora homeopatía; la impresionante y creciente convocatoria a los centros tradicionales de peregrinación ritual ponen en entredicho la racionalidad secular.

Cabe citar también la reciente Encuesta Nacional *Los mexicanos de los noventa*¹, que recoge diferentes aspectos sobre la

cultura y la política en México. Ahí se señala, por ejemplo, que un 25% de los hombres y un 28% de las mujeres están de acuerdo en que el arreglo de los problemas más difíciles depende sólo de Dios; que un 88% de los ciudadanos cuyas edades van de 18 a 35 años, sí le pedirían un favor a la Virgen de Guadalupe o a algún santo, este porcentaje aumenta a 94% en los mayores de 51 años; 54% de los ciudadanos cree en la suerte; 38% en el infierno y 26% en las limpias. Para replantear algunos falsos supuestos, los datos señalan que un 43% de los que afirman creer en la suerte cuentan con estudios universitarios completos y 30%, (ellos que afirman creer en las limpias viven en zonas con grados de urbanización muy alta.

Las apariciones y milagros divinos ya no tienen su *locus* exclusivo en las comunidades rurales o apartadas. A principios de junio de 1997, en la estación Hidalgo del metro de la ciudad de México «apareció» en el piso una imagen de la Virgen de Guadalupe. La figura, apenas insinuada, en menos de una semana logró convocar un desfile impresionante de fieles y creyentes que inmediatamente improvisaron un altar y en la defensa de la autenticidad de la imagen apareció un nuevo «Juan Diego»², un joven de 20 años que fue testigo de cómo «se alzó el piso pa'riba y luego pa'bajo y ahí se fue dibujando la estampa de la virgen». Para este joven y otros muchos pasajeros del metro, súbitamente transformados en peregrinos, la imagen anuncia que «algo terrible» va a pasar en México.³

Mientras que la jerarquía eclesiástica niega la validez de la aparición e invita a los medios de comunicación a evitar la «vana credulidad» y señala que no hay elementos teológicos que permitan afirmar la presencia divina a través de unas líneas que se han formado por una filtración de agua, el fenómeno crece.

De este reciente acontecimiento, en tanto analizador cultural, interesa retomar varios aspectos. De un lado, la centralidad de los medios de comunicación, especialmente la televisión, como productores-articuladores de la creencia.

La televisión actúa como caja de resonancia del milagro urbano: «Yo primero vi en la tele que aquí se apareció la Virgencita. Quise venir a verla y para mí es ella», le dice una mujer a un reportero. En la investigación en torno a la figura del chupacabras», uno de nuestros entrevistados dice enfáticamente: «yo no soy muy partidario de que exista el chupacabras, pero yo hasta que no lo vea en la tele y digan «este es», hasta entonces voy a creer».

La televisión se convierte en el nuevo espacio de gestión de la creencia. La mediatización de milagro o del acontecimiento lejos de operarlo, le otorga cre debilidad, mediante la «transparencia» de la imagen. A través de la lente de la cámara, el ciudadano-espectador se convierte en testigo y copartícipe del milagro, la televisión «democratiza», ya no hay un predestinado, todos son «elegidos». Desplaza el saber de los expertos valoriza la voz de los profanos⁵.

De otro lado, el análisis de fenómenos como el descrito, en la ciudad en tanto escenario de la diversidad, no sólo resulta pertinente en relación a la reconfiguración del espacio público a través de los medios de comunicación, sino además se conecta a la dislocación de las coordenadas espacio-temporales (en tanto condiciones y posibilidades de la acción) que orientan la vida de las sociedades.

Con esto se quiere apuntar la porosidad e indefinición entre la dimensión de lo público y lo privado; por ejemplo la sacralización del espacio, profano (el metro, la calle, el espacio virtual de la televisión) o la desacralización de los espacios sagrados que se opera, entre otras cosas, mediante el ojo panóptico de los medios. La oposición entre el mundo público-social y el mundo espiritual, que levantó la modernidad hoy se ve fracturada. En términos rituales, para salvar esta oposición hay que cumplir con un itinerario que requiere la presencia de un mediador que concilie este tránsito (Reguillo, 1996; 345), hoy la televisión está asumiendo este papel ritual.

Ha dicho Mircea Eliade que «hoy comprendemos algo que en el siglo XIX [que levantó el edificio intelectual que cobija todavía muchas de nuestras ideas] ni siquiera podía presentirse: que símbolo, mito, imagen, pertenecen a la sustancia de la vida espiritual; que pueden camuflarse, mutilarse, degradarse, pero jamás extirparse» (Eliade, 1955). Para este autor los símbolos tienen un indudable valor cognitivo.

¿De qué habla el alto rating de programas radiofónicos y televisivos que abordan temas misteriosos, qué es lo que señala la llegada a Internet de las «cadenas mágicas», que anuncian para quienes las siguen un futuro promisorio y castigos terribles para quienes las rompan o ignoran y la existencia de numerosos «sites» dedicados al tratamiento de la magia, el esoterismo, los fenómenos inexplicables?

La «atmósfera cultural» (Martín Barbero, 1996) que hoy se experimenta no está configurada por hechos aislados. Vista de conjunto esta atmósfera habla, entre otras cosas, de la pervivencia camaleónica de los mitos que a lo largo de la historia de

la humanidad han servido para exorcizar el mal, para darle forma a los milagros, cuerpo a los aparecidos y un orden a cada cosa.

La relación con la ciudad no está exenta de percepciones mágicas, de mitos y rituales ambivalentes que controlan y domestican, al tiempo que protegen y reencantan el mundo.

LOS RELATOS DE LA MEMORIA

A partir de lo planteado hasta aquí interesa mostrar y discutir algunos aspectos que apuntan a los mecanismos socio-culturales que intervienen en la configuración de las percepciones y usos de la ciudad.

Partiendo de las propuestas de Barthes (1981), lo que aquí se denomina percepción mágica de la ciudad ha sido trabajado en la dimensión del habla, del relato, bajo el supuesto de que en la formulación, narración y circulación de «relatos» se ponen en funcionamiento visiones y valoraciones sobre el mundo y la ciudad que se conectan a la dimensión de las identidades sociales en dos niveles: a) como identificación en la medida en que el relato tiende a fijar las creencias de un grupo, de una colectividad y b) como diferenciación, al resaltar algunos objetos, acontecimientos, relaciones que vuelven visibles los huecos y discontinuidades y contradicciones en las percepciones diferenciadas de la ciudad.

El relato (mito, en este caso) actualiza las identidades culturales al ser simultáneamente producto de unas particulares y específicas maneras de ver la ciudad y productor de propuestas, de modelos, a las cuales adscribirse. El relato puede entonces ser considerado como el punto de intersección entre representación y acción.

Es este último aspecto sobre el que interesa hacer énfasis, la dimensión productiva de los mitos, en su capacidad de convocar, de interpelar, de provocar la discusión, es decir en su eficacia simbólica para el posicionamiento de los actores sociales en relación a los valores sociales en la ciudad (un mito siempre trata de valores) que el relato pone en juego.

Existen miedos que han acompañado a la humanidad a través de su largo viaje por la historia, sin embargo hoy «la razón parece incapaz de redimir después de tanta promesa, el castigo se revela mayor que el pecado. La utopía de la emancipación individual, colectiva, nacional, mundial, parece que está siendo castigada por la globalización tecnocrática, instrumental, mercantil, consumista. La misma razón que realiza el desencantamiento del mundo, para así emanciparlo, enajena más menos inexorablemente a todo el mundo» (Ianni, 1996:10).

De un lado el miedo y la angustia producida por la crisis social de todos los órdenes, de otro la constante amenaza de un mundo al que parecían habersele arrebatado todos sus secretos. Se ha señalado ya, como característica societal de fin de milenio, a la incertidumbre.

Entre las distintas formas de respuesta a la incertidumbre, al desencantamiento, a la angustia, al miedo, cobra fuerza la elaboración de relatos compartidos colectivamente (en función de distintas mediaciones por ejemplo el género, la clase, la edad, la religiosidad, la ideología política, etc.) que proveen explicaciones e interpretaciones del mundo. Relatos que codifican las creencias de los grupos portadores y que inciden en las formas de socialidad.

Así lo que importa no es tanto el relato en sí mismo, como el contexto que hace posible su aparición y circulación, como las verdades que revela al poner en forma un(os) miedo(s) difuso(s) y señalar las áreas de vulnerabilidad y fragilidad que experimentan los actores sociales en la ciudad.

Desde esta perspectiva interesa - pensar, junto con los actores sociales, la ciudad. Explorar en o un contexto de producción discursiva⁶ los elementos que intervienen en la percepción y uso de la ciudad.

Entre los hallazgos más importantes de la investigación puede señalarse la centralidad de la **memoria** como una palanca detonante de procesos reflexivos en torno a la ciudad. La memoria, así entendida, no es recuerdo de un «pasado idílico o catastrófico» que se «posee» de una vez y para siempre, se trata más bien de una mediación que hace posible la crítica del orden social.

De los elementos encontrados hasta el momento resalta la fuerza de la familia como el espacio primario de la socialización negociada para esta percepción-uso de la ciudad.

Más allá de la relación entre familia y contexto (que debe ser tomada en serio), interesa aquí resaltar los mecanismos a través de los cuales el grupo familiar comunica a sus integrantes los valores y las normas sociales, tomando de un acervo colectivo aquellos elementos que le sirven para educar a sus miembros en el uso de la ciudad.

Las figuras temidas, las historias y relatos para marcar las diferencias entre lo bueno y lo malo, lo permisible y lo prohibido, lo sagrado y lo profano, entre otras cosas, dan forma a un cuerpo de conocimientos sociales sólo trasmisibles a través de un registro oral que alcanza su fuerza precisamente porque a desplegar su potencia explicativa en la forma de «mitos» oculta su intención prescriptiva proscriptiva y aminora las resistencias del sujeto en la medida en que en su formulación se plantea una solución a la tensión entre verdad y mentira. Como señalaba Malinowsky (1974), el mito «no es únicamente un narración que se cuenta, sino una realidad que se vive».

En tal sentido, las aparentemente inofensivas historias «de abuelas» contadas en el seno de la familia y hoy retomadas con gran éxito por la industria mediática, revelan su función socializadora en tanto vehiculizadores de programas para la acción. El relato marca fronteras, tiene un papel mediador, según De Certeau (1996, 139). Al hacerse palabra dicha, el relato comunica unos significados, propone unos sentidos, atribuye unas causalidades, construye al otro *igual* y diferente.

Por ejemplo, entre jóvenes universitarios, al hacer el relato de la ciudad en situación de interacción discursiva, ésta deja de ser lugar de habitación, con calles y plazas, con habitantes y servicios, y es **antropomorfizada**, se convierte en un actor capaz de «hacer cosas».

La ciudad se segmenta y sus partes son semantizadas de acuerdo a la «experiencia de los sujetos. Se ha podido constatar la pobreza de la experiencia urbana de los más jóvenes, cuyo contacto y con la ciudad es más vicario que *de facto*. Situación que se conecta directamente con lo mencionado con respecto al grupo familiar, que es el lugar desde el cual se controla y administra el uso que se hace de la ciudad en los primeros años de vida de los sujetos.

Las zonas pobres, los mercados populares o el centro histórico como lugares genéricos y algunos lugares concretos, como cines, plazas, ciertas calles, aparecen dotados de una peligrosidad *a priori*.

Peligrosidad que viene dada por la presencia de ciertas figuras que representan «el mal», el «robachicos», la «gitana», el desconocido, el extraño⁸ y que actualizan las figuras que amenazan de múltiples formas la seguridad de los sujetos. Las coincidencias y las diferencias que han aparecido en los sujetos de la investigación, ponen de manifiesto una gama muy reducida de «encarnaciones del mal».

Sin embargo la construcción primaria (en el grupo familiar y en las primeras experiencias con los grupos de pares) del otro como enemigo, deja la memoria de un patrón que tenderá luego a ser «llenado» con las figuras del presente o en otros términos, actualizado con «nuevos» miedos. Así el homosexual, el practicante de alguna religión ajena a la del sujeto, los jóvenes pobres de ciertas marcas, lo que se presume es un narcotraficante, sustituyen a la construcción primaria del mal de manera generalmente aproblemática.

Los sujetos que participan en el contexto de producción discursiva o grupo de discusión elaboran la crítica de su propio saber sobre la ciudad. A manera de ejemplo se señala la crítica que formulan los propios sujetos a la familia, como el lugar donde se construyen y se «procesan» las visiones de la ciudad. No se trata ya de la familia como dato empírico y específico de cada uno de los sujetos, sino de una instancia social cuyas funciones de control van apareciendo mediante el flujo discursivo.

A través de la discusión colectiva, para los sujetos va quedando claro que el «relato» está ahí, puesto en escena, para que el niño o niña no abandone la casa, no hable con extraños, incremente sus precauciones ante cierto tipo de actores y evite ciertas prácticas.

En el grupo de discusión opera un desplazamiento de la memoria, de los recuerdos del contenido de los relatos, de las historias específicas, hacia las situaciones en las que operan estas historias.⁹

De otro lado, la exploración colectiva de la precariedad de la experiencia urbana abre, por ejemplo, un interesante y rico debate en torno a la relación entre memoria y espacio. Los sujetos cuestionan el por qué son capaces de evocar «recuerdos» y asociarlos a un lugar determinado, sin haber estado nunca en esos lugares. Ello hace posible la crítica de los discursos sobre la ciudad.

Esto último directamente conectado con la existencia de los otros. Cada uno de los sujetos participa en el grupo de discusión con sus «propios otros». Al compartir los temores que inspiran ciertas figuras, se va revelando el conjunto de características rasgos, marcas prácticas que «amenazan». El otro «homosexual», el otro «delincuente», el otro «pecador» adquieren visibilidad entonces no como sujetos empíricos sino como los portadores de atributos sociales de carácter racial religioso, sexual, socioeconómico, que los miembros del grupo de discusión por su propia ubicación como actores históricamente situados temen, mejor, han aprendido a temer.

A partir de la exploración y análisis de los relatos que ordenan la relación con la ciudad, se dibujan unas geografías simbólicas que, ancladas en categorías espacio-temporales señalan las percepciones y significaciones diferenciadas y fragmentadas de la ciudad, así como la existencia de múltiples «tribus» urbanas que interactúan en la esfera pública a partir de sus propias significaciones, de sus temores, de sus certezas s construidas.

En las calles avenidas, plazas y edificios de la ciudad, que habla de las percepciones diferenciales y la multiplicidad de referencias con las que se habita la ciudad y que en silencio organiza los diferentes recorridos, los itinerarios a través de los cuales el caminante-ciudadano singulariza la ciudad que se convierte así en o «su» ciudad, aquella que se padece y se goza, que se teme y se domina, que fastidia y encanta.

Mapas que transforman al actor a social en «autor» en la medida en que al usar la ciudad el actor inscribe la huella de su propio hacer. Cotidianamente en las decisiones para trazar desplazamientos, en los desplazamientos mismos, en los relatos que narran para otros los avatares del día, el actor-autor «escribe» su experiencia de ciudad, la comparte, la opone a la de otros, la negocia.

En esta escritura de la ciudad la dimensión del *otro* «amenazante», «sospechoso», «peligroso», juega un papel fundamental, para delimitar fronteras, para definir lugares infranqueables. Conforme el mundo se globaliza, la ciudad se achica simbólicamente en función de la vulnerabilidad experimentada por los actores sociales. El repliegue a lo privado aparece como la vía para contrarrestar la inseguridad. A la ciudad se le confiere sentidos distintos y múltiples, armados a partir de las adscripciones identitarias de los actores y construidos mediante el ejercicio de una intersubjetividad grupal.

Al usar-escribir la ciudad, el ciudadano-autor configura una geografía simbólica en la que se entrelazan un topos y una memoria. El espacio anónimo, aséptico, es transformado mediante complejas operaciones sociocognitivas en un «topos trascendental», del «lugar común» se pasa al «lugar significativo». En los lugares va quedando la memoria de los acontecimientos individuales y colectivos. Acontecimientos que otorgan a la globalizada planificación y diseño de las ciudades su carácter y dinámica local. Así la geografía simbólica hace referencia al modo específico de apropiación de la ciudad, permite trascender las visiones centradas en el imperativo territorial y otorga un lugar central a la subjetividad del actor. Como premisa de investigación hace posible, al estilo de De Certeau (1996; 109), «una aprehensión táctil y una apropiación cinética» de la realidad; en otras palabras, la geografía simbólica en tanto constructo teórico-metodológico posibilita penetrar cualitativamente la experiencia de los actores en la ciudad, desde la comunicación.

POR UNA AGENDA COMUNICATIVA

La pregunta por las creencias no es -pienso- un ejercicio lúdico o descabellado. La importancia de entender los imaginarios que alimen tan hoy las prácticas socioculturales está vinculada a lo que Lechner ha llamado «la apropiación autoritaria de los miedos» (1990;94), para hacer referencia al potencial político de los miedos en un contexto de pérdida de seguridades, de certidumbres. En la reconfiguración acelerada de los mapas societales de fin de milenio va en juego el proyecto político que habrá de darle espesor y contenido a las relaciones, al tejido social.

Y si bien hay evidencias de una ola democratizadora que permite hacer cálculos optimistas, es indudable que existen también fuerzas que se disputan el espacio social por la definición de las categorías de inclusión exclusión. La elaboración y aprovechamiento de los viejos-nuevos temores se constituye en un tipo de «capital político» de eficacia aún insospechada».

«El autoritarismo responde a los miedos apropiándose de ellos ... cuando la sociedad interioriza este miedo reflejado que le devuelve el poder, ya no es necesario un lavado de cerebro ... le basta trabajar los miedos. Esto es, demonizar los peligros percibidos de modo tal que sean inasibles» (Lechner, 1990;95).

La creencia en sus distintas formas de existencia y manifestación abre una vía de análisis que coloca al centro de la investigación la dimensión de los *rituales de la comunicación*, ello quiere decir, de sus procedimientos, de sus dispositivos, de sus actos, de sus espacios.

La dimensión tecnológico-instrumental de la comunicación no anula la creencia, la reformula. Tampoco anula la existencia de los «lugares diseminados de la comunicación» (De Certeau, 1995), en tanto redes de producción-reproducción-circulación y reconocimiento de sentidos y significados: la familia según aquí se ha visto- la escuela, las relaciones cotidianas en el barrio, los movimientos sociales, que en una unidad conflictiva y contradictoria comparten la tarea de (re)construir el vínculo social a través de la -irrenunciable- tarea de producir relatos articuladores capaces de dotar de sentido a la existencia cotidiana.

Entender esa otra dimensión de la comunicación, como «instauradora de intimidades colectivas y creadora de espacios de intercambios» (De Certeau, 1995; 204) permite penetrar la opacidad de los procesos sociales y hacer salir de su «clandestinidad» los dispositivos a través de los cuales los actores sociales están enfrentando lo que Augé (1995;87) llama el hundimiento de las cosmologías intermediarias y de sus mediaciones constituidas.

El «oráculo» definido por el diccionario simultáneamente como «la respuesta de las pitonisas en nombre de sus ídolos y, como el lugar de estas respuestas» se constituye aquí en una metáfora que pretende nombrar los procesos múltiples que en la ciudad globalizada de fin de milenio buscan reconciliar los cambios, las conquistas tecnológicas, la explosión-implosión informativa con la pérdida de certezas, a través de esa comunicación que codifica la esperanza y el miedo. Una respuesta un lugar, una estrategia y un espacio, con su necesaria mediación.

Históricamente el miedo ha sido un instrumento de control y opresión. La ciudad es hoy habitada por múltiples figuras que nada significarían, si no fuera porque se alimentan de malestar, de la desgracia, del sin sentido. El desafío para la investigación en comunicación es hacer audible y volver visible ese malestar, esa desgracia, esa pérdida de sentido, más allá de su dimensión espectacular.

NOTAS.-

1. Ulises Beltrán y otros: *Los mexicanos de los noventa*. Encuesta Nacional de Valores. Instituto de Investigaciones Sociales. UNAM. México. 1996.
2. Juan Diego es el indígena mexicano al que se le apareció la Virgen morena en 1531, en el cerro de Tepeyac.
3. Ver el diario *La Jornada* del jueves 5 de julio de 1997, pág. 56.
4. Siguiendo la ruta de la emigración económica. el relato del «chupacabras» llegó a México desde los Estados Unidos, proveniente de Puerto Rico. Se trata, según el imaginario, de un animal mutante o de un visitante extraterrestre que extrae las vísceras de sus víctimas mediante dos pequeñas incisiones en el cuello; ataca principalmente animales pequeños. El «Chupacabras» al igual que otros relatos se utiliza como analizador, como pretexto (antes del texto) que permite y confrontar visiones del mundo, producir consensos y disensos en torno a las creencias. Se trata de entender el contexto que hace posible la aparición y circulación de una figura como el chupacabras y lo que revela al dotar de una forma específica unos miedos difusos. Ver, R. Reguillo. «Los lenguajes del miedo», en *Repliegues* N° 35, ITESO, Guadalajara. 1996,
5. Es interesante hacer notar que en el primer reportaje periodístico dedicado a la Virgen del metro, en el diario *La Jornada*, la voz del vocero del Arzobispado aparece en un pequeño recuadro inferior y el reportaje central que ocupa toda la página está dedicado a recoger las impresiones de los viajeros del metro, hoy peregrinos. Igual situación pasa con los noticieros televisivos, el saber oficial está prácticamente ausente.
6. Se ha utilizado los grupos de discusión bajo la premisa metodológica de carácter cualitativo de que «el contexto existencial del discurso del «grupo de discusión » es un proceso de producción. El discurso del grupo es el producto de una producción, no de una recolección: en el discurso queda la memoria de las huellas de ese proceso» (Ibañez, 1994). En este proceso de producción el grupo formula, narra y discute acerca de objetos sociales y despliega en el proceso visiones y valoraciones del mundo. Ver R. Reguillo. «Los lenguajes del miedo».
7. La investigación trabaja con cinco perfiles socioculturales cuya selección obedece a un conjunto de planteamientos teórico-metodológicos: luchadores sociales, jóvenes empresarios, homosexuales y adscritos a cultos religiosos. Para mayor profundidad y detalles, ver Rossana Reguillo: «Los mitos gozan de cabal salud», en *Comunicación y Sociedad* N° 27, Universidad de Guadalajara.
8. En una pequeña investigación comparativa realizada en Puerto Rico (enero-mayo de 1997) se pudo constatar la existencia de estas figuras y la recurrencia a utilizar a los «prófugos de la cárcel» como elementos de amenaza y control, por ejemplo «Tono Bicicleta», «el hombre mono», y «el negro tanco». Este material está aún en su fase de análisis.
9. A manera de ejemplo puede citarse el caso de un joven cuyos miedos más fuertes en la ciudad estaban representados por hombres «pobres y de aspecto rudo» según su propia definición- al explorar con los co-participantes del grupo en miedos similares, «recordó» que su padre, dueño de una bodega en un importante mercado, lo mantenía en el interior de su oficina bajo la amenaza de que los estibadores (pobres y fuertes) podían robárselo y «hacerle cosas».

10. Tomando la elaboración kantiana de «tópica trascendental» (que contrapone a la «tópica lógica» de Aristóteles como la teoría de los lugares comunes), según la cual se determina el lugar y por consiguiente el uso de cada concepto en la sensibilidad o el intelecto. Ver Kant, *Crítica de la razón pura*.

11. A manera de ejemplo puede citarse la explotación del «miedo al migrante» como estrategia asumida por los republicanos de California a cuyo frente visible se colocó el gobernador Pete Wilson, y su impacto en su primer momento en el resultado electoral que no tardó en traducirse en la esfera de las políticas públicas a través de un conjunto de leyes de control migratorio. Wilson se mostró ante la opinión pública como el hombre duro capaz de hacer frente a una «amenaza externa». Ello saca del debate la propia crisis del Estado norteamericano.

BIBLIOGRAFÍA

Auge, Marc (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa, Barcelona.

Barthes, Roland (1981). *Mitologías*. Siglo XXI, México.

Beltrán, Ulises, et.al (1996). *Los mexicanos de los noventa*, Instituto de Investigaciones Sociales. UNAM, México.

De Certeau, Michel (1996). *La invención de lo cotidiano*. Universidad Iberoamericana/ITESO, México.

----- (1995). *La forma de la palabra y otros escritos políticos*. Universidad Iberoamericana/ITESO, México.

Duby, Georges (1992). *El año mil. Una nueva y diferente visión de un momento crucial de la historia*. Gedisa, Barcelona.

Eliade, Mircea (1955) *Imágenes y símbolos*. Taurus, Madrid.

Giddens, Anthony (1995). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Península/ideas, Barcelona.

----- (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Universidad, Madrid.

Ianni, Octavio (1996). *Teorías de la globalización*. Siglo XXI, México.

Ibañez, Jesús (1979). *Más allá de la Sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica*. Siglo XXI. Madrid.

Kant, Emmanuel (1972). *Crítica de la razón pura*. Porrúa, México.

Lechner, Norbert (1990). *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*. FCE, México.

Malinowsky, B., (1974). *Magia, ciencia y religión*. Barcelona.

Martín-Barbero, Jesús (1996). «Comunicación Fin de siglo. ¿Para dónde va nuestra investigación?» en *Telos* N° 47. Cuaderno Central. Setiembre-noviembre. Madrid.

Pérez Alvarez, Marino (comp.) (1993). *La superstición en la ciudad*. Siglo XXI, Madrid.

Reguillo, Rossana (1997). «Los mitos gozan de cabal salud. El horizonte de las creencias colectivas en la modernidad mexicana», en *Comunicación y Sociedad* N° 27, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

----- (1996). *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre, comunicación*. Universidad Iberoamericana; (TESO, Guadalajara).

«Ensayo(s) sobre la(s) violencia(s): breve agenda para la discusión», en *Signo y Pensamiento* N° 29. Segundo semestre. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

----- (1996). «Los lenguajes del miedo», en *Renglones* N° 35. Agosto-noviembre. ITESO. Guadalajara.