

Los mitos gozan de cabal salud

El horizonte de las creencias colectivas en la “modernidad” mexicana*

Rossana Reguillo**

This article outlines a research proposal in which methodological and theoretical aspects for the study of collective beliefs are discussed. Underlying this paper there is a general argument: representations are constructed from different sources, such that become aids or obstacles for communicative interaction among different (and unequal) social groups in urban settings.

Un lugar es necesario para que haya un comienzo, y el comienzo sólo es posible si hay un lugar de donde proceda: los dos elementos —el lugar y el comienzo— son relativos el uno al otro, pues se trata de un distanciamiento que permite reconocer su fin en la localización inicial, y es sin embargo este campo cerrado el que hace posible una nueva investigación.

Michel de Certeau

* Este artículo forma parte del proyecto de investigación en curso “Mitologías Urbanas”.

** Departamento de Estudios de la Comunicación Social (DECS), Universidad de Guadalajara.

El proyecto que da origen a este artículo tiene un lugar y un comienzo. Es en muchos sentidos la continuación de una búsqueda iniciada hace varios años y, en otros, es un (re)comienzo posible por las preguntas que van surgiendo en los trayectos de investigación.

Al ir concluyendo una investigación (Reguillo 1996) que me ocupó durante cuatro años acerca de los modos en que diversos actores sociales, desde distintas identidades, participan en la construcción del orden simbólico de la ciudad, aparecía de manera recurrente en el discurso de los sujetos de la investigación un conjunto de imágenes, de símbolos, de saberes compartidos que se expresaban con la nitidez de un patrón narrativo. Más que símbolos de carácter puntual, los sujetos desplegaban recursos narrativos que presentaban una historia (Eliade 1985: 14). Una historia que desde su propia lógica y matriz cultural servía simultáneamente como explicación y como guía de acción.

Entidades abstractas como la nación, el deber y la política adquirían mediante estas historias figuras específicas y cercanas, es decir, fáciles de manejar que operaban como certezas que no se cuestionaban y que parecían hundir sus raíces en alguna "verdad" primera revelada a los sujetos portadores.

Muchos de los obstáculos que encontré para la interacción comunicativa y la posibilidad de construir consensos, principalmente entre grupos de ciudadanos y el gobierno, aunque también entre distintos grupos ciudadanos, tenían su causa en esta especie de relatos armados sobre códigos particulares y con base en el propio sistema sociocultural. Por ejemplo, era sorprendente asistir a una reunión de carácter civil y escuchar una serie de argumentaciones críticas sobre las relaciones entre Estado y sociedad civil, y luego constatar que los mismos que habían hecho estos planteamientos se comportaban ante las autoridades como si estuvieran ante dioses del olimpo y algún viejo principio de autoridad cambiara hasta sus actitudes corporales. Al indagar sobre estos cambios o "incongruencias políticas", en situación de confidencialidad, libres de las presiones de la esfera pública, los sujetos elaboraban his-

torias que explicaban el mundo como animado por fuerzas fuera de todo control.

En otras ocasiones pude advertir cómo cuando había dispositivos de soporte ritual tales como mítines, asambleas bien llevadas, convivencia explícita, significaciones innovadoras —que ponían en cuestión las certezas aprendidas—, las “nuevas” representaciones podían sostenerse y convertirse en nuevos esquemas de interpretación (política) del mundo.

Ahí empezó a cobrar forma la preocupación por conocer el trasfondo de estas historias.

Poco después al aplicar una encuesta sobre percepciones y usos del espacio urbano,¹ aparecieron referencias explícitas a los “lugares” y “personajes” peligrosos de la ciudad. Con absoluta honestidad los encuestados contestaban que nunca habían visitado tal o cual parte de la ciudad y que nunca se habían topado con determinados personajes (el narcotraficante, el vendedor de drogas, el cholo, el homosexual, etcétera) pero se pronunciaban con absoluta certeza sobre la peligrosidad. El objetivo de la encuesta era indagar sobre la densidad de significados en la ciudad y elaborar un mapa simbólico de percepciones y usos, pero los resultados también hablaban —y fuerte— de los imaginarios sociales.

Así pues este (re)comienzo tiene dos finales como “localizaciones iniciales” y toma como su objeto las mitologías urbanas, las que perviven y hunden sus raíces en el tiempo, y las nuevas mitologías configuradas por los constantes y acelerados cambios planetarios.

En las páginas siguientes se discute una apretada síntesis de la investigación, cuyo lugar es, otra vez, la ciudad. El interés central que anima este trabajo es el de propiciar y el de invitar a la discusión y al intercambio.

1. La encuesta fue aplicada por los integrantes del Seminario de Cultura Urbana y Comunicación del ITESO. Los resultados están próximos a publicarse. Rossana Reguillo (coord.), *Hoy toca en Guanatos*, ITESO, Guadalajara.

Contextos y tensiones

El desgaste de los discursos, emblemas, símbolos y mitos que han dado sentido y coherencia a la vida social, es hoy día indudable. Las “creencias” aglutinadoras de grandes sectores de la población que se mostraban como verdades universales e incuestionables poco a poco han ido cediendo su paso a múltiples redes de “micro-creencias” de densidad variable que fragmentan (y enfrentan) a la sociedad.

Paradójicamente pese a los intentos del mercado, y desde luego de los estados neoliberales, por homogeneizar y estandarizar aspiraciones y estilos de vida, que efectivamente se ha conseguido en gran medida, se está presentando un fenómeno complejo que algunos autores han denominado como “tribalización” (Maffesoli 1990), para hacer referencia al creciente surgimiento de pequeñas “tribus”, que si bien comparten un sistema político-económico y organizativo, interactúan y negocian con ese sistema de maneras diferenciales, tanto con relación a lo que tiene que ver con condiciones objetivas de vida, como con los sistemas de creencias que dan forma a los colectivos.

Así, puede decirse que el fin de siglo se caracteriza por la tensión entre dos fuerzas que lejos de ser antagónicas son complementarias y se explican la una a la otra: frente a la globalización, la fragmentación.

El creciente contacto entre culturas diversas por vía de las industrias culturales, los medios de comunicación y más recientemente a través de las llamadas autopistas de la información, en la medida en que amplía los horizontes y dominios culturales, pone en crisis los sistemas de representación de las culturas locales, pues el “mundo” no se agota ya en la inmediatez de la experiencia vivida sino que se articula a lo que provisoriamente puede denominarse “conciencia planetaria”, sin que ello signifique necesariamente coherencia o uniformidad, ya que precisamente las mediaciones que intervienen en el proceso de aprehensión de ese mundo globalizado, son desiguales y desniveladas.

Las múltiples imágenes que interpelan a los actores sociales, en tanto “ofertas culturales”, son leídas de manera fragmentada y selectiva. Hasta donde es posible, de los discursos que circulan, los actores tenderán a apropiarse de aquellas partes que armonicen o no entren en conflicto con las representaciones que poseen sobre el mundo; sin embargo, el número y la diversidad de discursos a los que el ciudadano promedio tiene acceso en un sólo día, dificultan esta operación.

La información es un principio organizador de la vida diaria, indispensable para los colectivos y los individuos. Distintos análisis sobre la modernidad han señalado que una de las características de las sociedades modernas es precisamente la “libre” circulación de información (Giddens 1993; Habermas 1981; Murdock 1995) y el que los entornos modernos, a diferencia de los entornos tradicionales, están conectados a múltiples fuentes de las que obtienen los elementos para la reproducción social. Es decir, no basta ya la información que proviene del entorno inmediato, ya que la sobrevivencia depende cada vez más de las decisiones y transacciones en los circuitos internacionalizados.

La cantidad y la extensión de información que hoy día circula a lo ancho y largo del planeta ha eclipsado la atención y poco se ha debatido sobre su acceso diferencial. El asunto es complejo, ya que indudablemente hay que reconocer los grandes avances y logros en materia de democratización de la información, pero simultáneamente no puede perderse de vista que las desigualdades y destiempos entre sociedades distintas y al interior de una misma sociedad constituyen entornos diferenciados que no pueden ser leídos al margen de los mecanismos y dispositivos de poder.

En ese mismo sentido tampoco pueden obviarse las resistencias y aun oposiciones abiertas con las que distintos grupos sociales enfrentan los discursos del ecosistema informativo. Ello quiere decir que la recepción como el espacio de la producción de sentido y elemento desencadenante de la representación-acción, no es un proceso suave y sin fisuras, sino

fundamentalmente el espacio de las tensiones y negociaciones de significados.

Si desde ciertos enfoques, por ejemplo, el de los agentes económicos y los estados neoliberales y sus teóricos, la modernidad se ha querido ver como el tiempo unitario de la uniformidad y homogeneidad, hay una tendencia creciente que ve en la modernidad un tiempo-espacio múltiple, discontinuo. “La modernidad ya no significa dejar atrás las sensibilidades propias, sino conjugar, en un mismo presente, una vasta historia de signos culturales heterogéneos” (Hopenhayn 1994: 114).

Pero, más que un acto voluntarista de lenguaje (nombrar para hacer real), el reconocimiento de las realidades plurales requiere de dispositivos que permitan romper los *ghettos* simbólicos y reales en los que se han recluido o en los que han sido confinados “los unos y los otros” en el afán de preservar la diferencia. Estos dispositivos pasan por la necesidad urgente de “hacer una historia de la lucha entre los discursos y los procesos que intervienen en las dinámicas de la ciudadanía, el consumismo y la clasificación social si queremos seguir la crisis de representación actual en todas sus ramificaciones” (Murdock 1995: 24).

Captar la crisis de representación a través de la lucha entre los discursos y procesos sociales significa entender por dónde pasan hoy día los miedos, los sueños, las renunciadas, las esperanzas que producen y son producidas por la vida social.

Estas dimensiones se conectan con el actual debate en torno a la identidad que cuestiona los modelos de clasificación simplificatoria, de congelaciones y esencialismos que le asignan a la identidad valores fijos e inmutables.

No puede pensarse ya en identidades culturales monolíticas y substancializadas, sino en identidades que se “arman” de identificaciones diversas y muchas veces sin solución de continuidad: por ejemplo, se puede “adoptar” el aspecto, el estilo de una mujer “moderna”, “cosmopolita”, “abierta” y sin embargo vivir profundamente los valores de una sociedad tradicional, provinciana y machista, o se puede ser un católico “moderno” que selectivamente se apropia o desecha, crítica-

mente o no, algunos elementos de la doctrina religiosa oficial; se puede ser conservador y nacionalista en lo que toca a los valores familiares y privados y simultáneamente defensor de la internacionalización, de la apertura de los mercados en el espacio público.

Las “contradicciones” que estos ejemplos señalan se resuelven en la elaboración de discursos, relatos, narraciones que intersubjetivamente son producidos por los actores para dar coherencia y dotar de sentido a ese mundo caótico.

Dotar a la realidad de sentido es una tarea que reposa fundamentalmente en la (re)producción de representaciones que operan simultáneamente como marcos interpretativos y como guías para la acción. Representaciones que se objetivan en los discursos y en las prácticas sociales.

A ese conjunto de imágenes, de símbolos, de explicaciones del mundo, que cristalizan en relatos se le denomina aquí “mitologías”.²

Por mitos se entenderá, entonces, a los patrones narrativos que dan significado a nuestra existencia: “los mitos son la forma de encontrar el sentido. Son como las vigas de una casa: no se exponen al exterior, son las estructuras que aguante el edificio para que la gente pueda vivir en él” (May 1992: 17).

Dejar hablar a los relatos

A la complejidad creciente de la vida en sus diversos órdenes los actores sociales responden de múltiples maneras. Modos diversos que sin embargo tienen en común la búsqueda de una

2. Siguiendo la propuesta de Barthes, que asume que el mito es un habla, un sistema de comunicación, un mensaje. De este autor interesa resaltar el énfasis puesto en el juego entre significantes y significados que opera el mito. Señala Barthes que “el mito reproduce muy exactamente la física de la coartada (se sabe que esta palabra es un término espacial): en la coartada hay también un sitio lleno y un sitio vacío, ligados por una relación de identidad negativa (no estoy donde usted cree que estoy; estoy donde usted cree que no estoy)”. R. Barthes, *Mitologías*, Siglo XXI, México, 1981.

direccionalidad, de un sentido que aminore la perplejidad y el desconcierto ante la velocidad y la fragilidad de la vida social.

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

Puede señalarse como ejemplo la producción de mitos en torno al *cuerpo*, territorio en pugna y sujeto a fuertes regulaciones por parte de diferentes poderes, el Estado, el mercado, la Iglesia.

Las epidemias de fin de siglo, el SIDA principalmente, han introducido cambios importantes en la percepción del cuerpo y han dado lugar al surgimiento de múltiples historias que parecen operar como certezas. Pese a las campañas informativas, a la circulación de datos y estadísticas, el SIDA sigue considerándose por numerosos sectores sociales como una enfermedad "exclusivamente de homosexuales", como un "castigo divino" a la promiscuidad y a las desviaciones sexuales, como una "maldición extranjera" (el mal siempre viene de fuera) que penetra malévolamente las fronteras.

Estas visiones son sostenidas por relatos que fijan en el imaginario modelos del mundo, que producen héroes y villanos, que resuelven la incertidumbre al circunscribir un problema y al mismo tiempo hacen posible perpetuar la dominación y la exclusión.

Lo que aquí está en juego no es una oposición entre verdad y mentira, entre mundo objetivo y mundo subjetivo, entre racionalidad e irracionalidad, entre pensamiento mágico y pensamiento científico, sino la revelación de formas normalizadas que se absorben y naturalizan no sólo como relatos ejemplares sino como "evidencias".

En tal sentido, la perspectiva de la que aquí se parte es el énfasis en la eficacia simbólica de estos relatos compartidos, en su dimensión productiva y fundante para las relaciones sociales.

En términos semióticos interesa destacar las modalidades hacer-creer, hacer-hacer, es decir, creencia y acción.

El mito responde a un modelo del mundo, se ha señalado ya que codifica las creencias y que resuelve las contradicciones de la vida social. Se trata pues de relatos operantes que una vez interiorizados y elevados a la categoría de relatos intersubjetivos, actúan como filtros implícitos a través de los cuales se organizan, se clasifican y se asignan valoraciones a los problemas que enfrenta un grupo social.

De acuerdo con algunos estudiosos de la mitología, la especificidad de los relatos míticos estaría dada por la alteridad, la extrañeza y la distancia con respecto al *logos* (García Gual 1984: 45). Ello de ninguna manera equivale a conceptualizarlos como creencias equivocadas y, por lo tanto, corregibles *a priori* en la medida en que se trata de convicciones legitimadoras en las que resulta improcedente la distinción entre realidad y ficción.

Viene al caso otro ejemplo, se trata del supuesto "tráfico de órganos" para trasplantes clandestinos. Los médicos y especialistas en el tema han proporcionado información y datos contundentes que hacen imposible pensar en oscuros hospitales clandestinos donde un médico más parecido a un camicero, de una sola tajada extrae el riñón de un niño previamente secuestrado para tales fines y que luego es abandonado a su suerte en un oscuro callejón ciudadano. Se ha proporcionado información sobre los extremos cuidados que requiere un órgano para ser extraído y luego trasplantado, el escaso margen de tiempo que existe entre una operación y otra, la complicada y costosa infraestructura médica que se precisa. Pese a ello, en la ciudad circulan infinidad de relatos a propósito del hijo, del sobrino, del primo de un amigo o pariente, o conocido, que fue encontrado sin un ojo o un riñón. A esto han contribuido los llamados "reality shows" (*Ocurrió así, Primer impacto, Hard copy*) que difunden continentalmente éste y otro tipo de historias, reforzando estos imaginarios colectivos.

Como señalaba Malinowsky, el mito "no es únicamente una narración que se cuenta, sino una realidad que se vive"

(1974). En el ejemplo utilizado no importa tanto el relato en sí mismo, como el contexto que hace posible su aparición y circulación, como la verdad que revela al poner en forma un (unos) miedo(s) difuso(s), como el señalamiento de las áreas de vulnerabilidad y fragilidad que experimentan los actores sociales.

Si la modernidad había declarado triunfalmente “la muerte del mito”, es ella misma en su proyecto inconcluso la que ha tenido que reconocer el desgaste de su propio mito iluminista y aceptar la pervivencia camaleónica de los relatos míticos “como un artilugio más de su proteico presentarse en varias formas y en distintos ámbitos” (García Gual 1984). Nunca los mitos estuvieron tan vivos.

Ciudad y mito

Para el año 2000, 75 de cada 100 habitantes en América Latina vivirá en las ciudades del continente.³ De acuerdo con los documentos preparatorios de la Conferencia de Naciones Unidas sobre Asentamientos Humanos Habitat II, en el periodo de 1970 a 1985 se incrementó el número de pobres en zonas urbanas en 73%, mientras que los pobres en zonas rurales aumentaron en 11%. De acuerdo con la misma fuente, la tendencia actual a liberalizar la economía mundial está acelerando la urbanización y la preeminencia económica en las ciudades.

Lo que se quiere señalar con estos datos, es que las ciudades son y seguirán siendo, conforme a las tendencias de crecimiento, los lugares estratégicos para el transcurso de la vida económica, social, política y cultural de las sociedades. Si como ha señalado Touraine (1992), la cuestión no es hoy estar “*up*” o “*down*”, sino “*in*” o “*out*”, es principalmente en las ciudades donde se juegan las categorías de inclusión-exclusión.

3. Ver “Editorial”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm. 125, septiembre, ONU/UNESCO/Centro UNESCO de Catalunya, 1990, pp. 277-280.

Vivir en la ciudad puede representar tanto en términos de imaginarios sociales como de políticas operantes, la pertenencia, el formar parte de un entorno, un lugar, una red que proporciona el efecto ilusorio —no por ello, menos real— de “estar en el lugar adecuado”.

En el caso de México y desde una perspectiva macro, esto puede ejemplificarse a través de las políticas económicas “modernizadoras” que han privilegiado la derrama económica y los esfuerzos desarrollistas en grandes conglomerados urbanos en detrimento del campo o las pequeñas ciudades del “interior”.⁴

La falta de escuelas, de adecuados centros de abasto, de servicios médicos, carreteras y comunicaciones en las comunidades rurales o en las pequeñas ciudades, aunados a los mensajes publicitarios y diferentes productos culturales, han contribuido a conformar un imaginario que concibe a la ciudad si no ya como el “paraíso” de las oportunidades, como única alternativa para la sobrevivencia.

Sin embargo, entre la ciudad concebida de este modo y la ciudad real experimentada cotidianamente hay una enorme distancia. Los problemas de violencia e inseguridad, de desempleo y de saturación de los mercados, de contaminación, de aglomeración, de falta de desarrollos urbanos equilibrados, configuran un paisaje complejo que demanda de los actores sociales aprendizajes intensivos para domesticar el espacio pluridimensional de la ciudad con sus propias jerarquías de inclusión-exclusión, con sus concentraciones de poder, sus luchas y sus conflictos.

Pese a todos estos elementos la ciudad sigue movilizando ilusiones o, visto desde otra perspectiva, tal vez está cerrando las opciones hacia el futuro. Lo que resulta indudable es que

4. La palabra “interior” para referirse a todo lo que en el país no es la capital, tiene múltiples implicaciones de sentido. Es interesante cómo esta definición se cuela en el lenguaje cotidiano y se asume cómo una realidad, como si realmente el único contacto con lo “exterior” fuera la capital. El hacer referencia al “interior de la República” implica asumir una posición de exterioridad.

“el Siglo XXI será el siglo de las ciudades”, como lo ha señalado Pasqual Maragall (1994), el alcalde de Barcelona.

Imaginarse ese siglo de ciudades a la luz del presente no resulta un panorama demasiado alentador. Como un indicador baste revisar solamente los datos sobre el incremento de la violencia en América Latina: en el periodo que va de 1983 a 1992, las tasas de homicidios se triplicaron en Colombia; en el Perú se quintuplicaron entre 1986 y 1991; en México entre 1987 y 1992 se cometieron 17 894 homicidios, lo que indica una tasa de 20 por cada 100 000 habitantes.⁵

La violencia que se experimentaba como un dato lejano, como una estadística, ha pasado a formar parte de la experiencia cotidiana de los ciudadanos. La violencia urbana ha conformado un imaginario que erosiona el vínculo social y que opera hoy sobre la base de la sospecha en el mejor de los casos y, en el peor, sobre la estigmatización de grupos e individuos considerados *a priori* como altamente peligrosos. Lo dramático es que en muchos casos y de acuerdo con este imaginario “lo peligroso” está directamente asociado a “lo pobre”.

América Latina comenzó la década de 1990 con 200 millones de pobres, es decir, con 70 millones más de los que tenía en 1970, principalmente como resultado de la pobreza urbana (Roux 1994). La asociación mecánica entre pobreza y violencia ha dado lugar en varias ciudades del continente a una represión indiscriminada contra los pobres que se ampara en el silencio o asentimiento cómplice de la sociedad. Son tristemente célebres los escuadrones de la muerte surgidos en Río de Janeiro a la sombra de un grupo de comerciantes para acabar con los “delincuentes” infantiles. El miedo difuso que provoca la violencia, cuyas fuentes son variadas, necesita en-

5. Ver *Ciudad y violencias en América Latina*, PGU/Alcaldía de Cali, Quito, 1994; especialmente los trabajos de Fernando Carrión “De la violencia urbana a la convivencia ciudadana”, pp. 5-24, y de Gustavo I. de Roux “Ciudad y violencia en América Latina”, pp. 25-46.

contrar una forma, una figura, un nombre que represente la encarnación de los males que nos aquejan.

La ciudad se ha convertido en fuente potencial de inseguridad, en amenaza constante y esto a su vez repercute en una precarización de la vida pública, en una erosión de la ciudadanía.

Sin embargo, la ciudad es fundamentalmente interacción, roce, convivencia, no necesariamente y casi nunca, armónica. Significa intercambio y contacto entre actores diversos. La heterogeneidad de actores y prácticas que caracteriza a las ciudades se expresa en una tensión no resuelta. De un lado, el desarrollo y el avance, fruto de la circulación de ideas y proyectos de muy distinto cuño; de otro lado, el conflicto, el choque producido por esta diferenciación.

Es precisamente en esta tensión donde cobra relevancia la pregunta acerca de las representaciones y discursos que distintos actores sociales urbanos construyen tanto con relación a sus propias prácticas como con relación al mundo próximo y lejano. Relatos a partir de los cuales los actores ordenan el mundo, construyen héroes y villanos, brujas y santas, dioses y demonios, lugares sagrados y tierras malditas. El relato como punto de intersección entre la creencia y la acción.

Dispositivos metodológicos

Se parte del supuesto de que la ciudad en tanto experiencia cotidiana se alimenta de tres niveles de experiencia: la experiencia de la pluralidad, la de la alteridad y la de la identidad.⁶

El ciudadano promedio no puede abstraerse de la evidencia de que la ciudad (y el mundo) es habitada por actores

6. He tomado esta triada de la propuesta que Marc Augé elabora para discutir las tareas de la antropología y aunque con una perspectiva afín, el uso que aquí se hace de su propuesta no se refiere al observador calificado sino al actor. Ver *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Gedisa, Barcelona, 1995, pp. 81-86.

diversos con los que con-vive diariamente en sus múltiples tránsitos y desplazamientos o de los que tiene noticia a través de los medios de comunicación. Pero esos actores o grupos y sus respectivas prácticas no constituyen propiamente una alteridad, ésta se instaure a partir del momento en que para nuestro ciudadano, “los actores diversos” se ponen con relación a su mismidad, es decir, en la medida en que el ciudadano del ejemplo “piense” a los otros desde la diferencia de su identidad.

Bajo esta perspectiva solamente con fines analíticos, esto significa que “la pluralidad” se experimenta como un dato dado, no problemático *a priori*, mientras que la experiencia de la alteridad requiere de un proceso de reconocimiento por parte de los actores involucrados. Los muchos diversos, los otros o el otro y el mí mismo, como dimensiones de la experiencia del actor, se constituyen en el núcleo metodológico a partir del cual se ordenan los relatos producidos y sostenidos por diferentes colectivos urbanos en tanto portadores de una identidad cultural.

A la manera de un círculo concéntrico, la pregunta que me formulo articula tres niveles: la percepción del actor como parte de un todo con relación a los núcleos de conflictividad y significatividad;⁷ la percepción del actor conforme a los otros como alteridades radicales, y la percepción del actor con relación a su grupo de adscripción.

Se trata entonces de que los colectivos seleccionados para la investigación produzcan discursos analizables a partir de los relatos compartidos intersubjetivamente. Tres son los ejes que orientan esta producción organizada de relatos:⁸

7. Conflictividad y significatividad se usarán aquí como indicadores de aquellos elementos que configuren en el discurso del actor, referencias claras de valoración, en sentido negativo y en sentido positivo. Pese a lo artificial de la separación (lo conflictivo es también significativo) de momento es útil para detectar las diferencias.
8. Esto no invalida recurrir para el análisis a los documentos de los colectivos seleccionados: boletines, revistas, diarios íntimos, etcétera. O, recurrir a la información que sobre estos mismos colectivos circula por los medios de comunicación.

Eje topológico:

casa \longleftrightarrow ciudad vivida \longleftrightarrow ciudad \longleftrightarrow país \longleftrightarrow mundo

Eje temporal:

antes \longleftrightarrow ahora \longleftrightarrow después

Eje cognoscitivo:

experiencia inmediata \longleftrightarrow experiencia mediata

Cada uno de estos ejes y sus posteriores entrecruzamientos buscan penetrar hermenéuticamente los relatos. Lo que se espera se puede esquematizar de la siguiente manera:

El eje topológico permite analizar las relaciones entre lo público y lo privado, hoy día uno de los grandes debates en ciencias sociales. Además posibilita entender el espacio como una red de relaciones entre lo próximo y lo lejano al tiempo que devela sus diferencias o similitudes.

A través del eje temporal pueden reconocerse algunas dimensiones de la relación del actor con la colectividad y con la historia. El tiempo es un mecanismo de identificación y de alteridad, “nosotros los de antes”, “ustedes los de ahora”. Las imágenes que habitan el mundo de ayer y el mundo de mañana, asociados a los símbolos y valores.

Por su parte, el eje cognoscitivo se ocupa del análisis de las fuentes que nutren los imaginarios sociales que van desde la experiencia cara a cara hasta las imágenes del mundo como espectáculo que presentan día a día los medios de comunicación, principalmente la televisión.

Es importante señalar que se asume que los relatos producidos por los colectivos en situación de investigación no constituyen en sí mismos unos mitos. Pero en la medida en que el

relato es el lugar de interpretación⁹ cargado de significación, señala las figuras, los acontecimientos, los símbolos, los personajes que “fundan una suma trabada de creencias que transmite una cierta imagen del mundo” (García Gual 1989: 21). Así pues lo que aquí denomino mitos urbanos no es punto de partida, sino punto de llegada.

Del conjunto de las interesantes posibilidades empíricas para el análisis se hizo una selección de diez colectivos urbanos que responden a cinco perfiles socioculturales:

- a) **Luchadores sociales:** Este perfil se refiere a los actores con alguna tradición en el ámbito de la lucha socio-política. En momentos en que la política formal atraviesa por una fuerte crisis de credibilidad y legitimación, el “punto de vista” de los luchadores sociales (de izquierda y derecha, pese a lo desgastado de esta división) resulta relevante dada la naturaleza de su propia esfera de acción. En contra o a favor de qué se lucha hoy día; quién es el enemigo y cuáles los males a vencer; cuál es la utopía.
- b) **Empresarios:** Bajo este perfil se agrupan dos categorías, los de corte tradicional y los llamados nuevos empresarios, aquellos que están más en sintonía con los cambios en el mercado internacional. El criterio de selección de estos actores está dado básicamente por la relación estrecha de éstos con los circuitos del poder y la influencia directa que pueden tener sobre las decisiones que afectan la vida de una ciudad.
- c) **Homosexuales:** Interesa detectar las diferencias con relación a la percepción del mundo de homosexuales y lesbianas en tanto identidades amenazadas y marginales, que se constituyen en el “demonio” para los otros. La heterosexualidad es una categoría demasiado

9. Al relatar el hablante hace una interpretación de “algo” en el mundo objetivo, “algo” en el mundo social y “algo” en el mundo propio y subjetivo. J. Habermas, *Conciencia Moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, pp. 37.

grande para agrupar a sus “oponentes”. ¿Es más violenta la ciudad si se la habita desde una identidad homosexual?, ¿para estos grupos quiénes son los otros, quiénes los héroes, los villanos?

- d) Jóvenes: De la heterogeneidad de culturas juveniles para el estudio se han seleccionado dos categorías de jóvenes, los que poseen formación universitaria y viven en situación de relativo desahogo económico y aquéllos que ocupan una posición marginal en la sociedad. En muchos casos protagonistas de la violencia urbana,¹⁰ los jóvenes experimentan una crisis de certezas de proporciones considerables. En términos generales sus imágenes del mundo están cargadas de dolor, destrucción y muerte (Reguillo 1995).
- e) Católicos y milenaristas: Este perfil está definido por la adscripción al culto religioso. De un lado, se trata de católicos organizados y vinculados a posiciones conservadoras que se han visto muy activos en la esfera pública¹¹ en el caso de México; de otro lado, se trata de las percepciones del mundo de los adscritos al llamado “*new age*”. En qué medida la matriz religiosa incide en la producción y recreación de mitos sociales.

Estos diez colectivos se conciben como “tipos” que actualizan metodológicamente las cinco categorías socioculturales que aquí interesan. Esto permite trabajar simultáneamente las contrastaciones internas a nivel de las matrices culturales, con un esquema que estudia la pluralidad.

- 10. “Los jóvenes constituyen la mayoría de los muertos en los homicidios que acontecen hoy por hoy en las ciudades, pero son también los principales victimarios. En las estadísticas de homicidios de casi todos los países se comprueba una tendencia al aumento de mortalidad en los grupos etéreos que comprenden a los jóvenes, especialmente varones”. Ver Gustavo I. de Roux, “Ciudad y violencia en América Latina”, *op. cit.*, p. 35.
- 11. Dos investigaciones en curso revelan algunas particularidades de estos grupos, la investigación doctoral de Renée de la Torre y la tesis de Maestría de Margarita Garza, del CIESAS y de la Universidad de Guadalajara, respectivamente.

La investigación se plantea tres etapas metodológicas en lo que toca al registro:

1. Fase de observación de los colectivos seleccionados y familiarización con su entorno y con sus códigos comunicativos.
2. Entrevistas a profundidad con los miembros del colectivo que serán seleccionados en función de la información que arroje la primera fase. En esta etapa se utilizarán también algunos "textos-relatos" claves (escritos o audiovisuales) a manera de reactivos.
3. Grupo de discusión.¹² A partir de los resultados de la segunda fase que proporcionan los temas y los ejes de análisis, se selecciona un miembro de cada colectivo y se integra un grupo de discusión con diez participantes, la investigadora y un observador. Las sesiones grabadas en video (un mínimo de tres y un máximo de cinco) se organizan a partir de los elementos más significativos obtenidos de las entrevistas, pero articulados siempre a la triada pluralidad-alteridad-identidad.

Esta opción metodológica se fundamenta en una concepción del acto comunicativo no como transmisión pasiva de información, sino como un proceso complejo de traducción (de un sistema cultural a otro) donde los significantes son compartidos pero los significados y su codificación obedecen a las formas subjetivas (no individuales) de percibir y concebir el mundo.

Las herramientas utilizadas buscan (re)construir textos analizables bajo el supuesto de que la producción discursiva no, es una entidad separada de los procesos sociales. En tal sentido, la apuesta es que a través del análisis de estos textos-relatos sobre el cuerpo, la ciudad, la política, la violencia, lo bueno, lo malo, lo bello, lo feo, será posible encontrar las huellas de la

12. De acuerdo con la propuesta de Jesús Ibáñez, para quien el grupo de discusión como técnica de indagación compleja se inscribe en un campo de producción de discursos, la actuación del grupo produce un discurso que servirá de materia prima para el análisis. Ver J. Ibáñez, *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica*, Siglo XXI, Madrid, 1979.

interiorización del mundo en sus tensiones —lo global y lo fragmentario, lo mundial y lo local— como expresiones de los mitos que hoy día en su carácter ambiguo y contradictorio nos ayudan a vivir y simultáneamente dificultan la construcción de consensos.

Modernidad (in)conclusa

Para terminar estas notas, falta una explicación del porqué de la modernidad con comillas. Para saldar esta deuda recurro a una película que recientemente pasaron por la televisión.

El argumento básico es la lucha entre la verdad y la simulación. Dos agentes del FBI (honrados) tenían acceso por la mediación de un “pirata” del ciberespacio a unos expedientes “superclasificados” que demostraban la existencia de un plan macabro entre altas autoridades estadounidenses y criminales de guerra nazis. Hay una sola copia de estos archivos en un sofisticado disco de tecnología digital. Como siempre la lucha por el disco entre los malos y los buenos ocasiona múltiples asesinatos —más del lado de los buenos—, los policías terminan refugiándose en una antigua comunidad de indios navajos, donde el más anciano y brujo con poderes curativos reflexiona con ellos sobre el sentido de la historia y la memoria. El disco cae finalmente en manos de los muy malos que se sienten de nuevo a salvo. En la última entrevista entre los agentes y el mensajero del grupo oscuro y poderoso, uno de los policías hace entrar al jefe navajo y dice más o menos lo siguiente: no importa que ustedes tengan el disco, el jefe se ha aprendido su contenido y a la menor provocación lo va a recitar. Si ustedes creen que él es demasiado viejo, es que no han oído hablar de la tradición oral. El ha enseñado a veinte navajos en distintos puntos del país, el contenido de los archivos y ellos a su vez lo enseñarán a sus hijos. Bienvenido al mundo de la verdadera tecnología. La película concluye, obviamente, con un *close up* a la cara de pánico del mensajero de los muy malos.

Esta pequeña reseña sirve para ilustrar la coexistencia de los tiempos múltiples de la modernidad. Frente al gran mito de la tecnología avasalladora y a la lógica implacable del mercado, existen actores que recrean el mundo a través de prácticas que escapan a los controles y al ojo que se presume panóptico de un sistema que pretende la homogeneidad.

El discurso dominante ha querido instaurar una falsa división entre modernos y no modernos, dicotomía excluyente que incorpora para someter, que procesa y refuncionaliza en nombre de la proclama del progreso.

Sin embargo, por todos lados salta la evidencia de los tiempos múltiples y de la rica diversidad cultural de signos heterogéneos que se expresa de distintos modos, a través de códigos diversos, a veces humildemente y otras con luminosidad.

Frente a la urgencia que plantean los grandes temas del México de la transición (reforma política, fin del partido de Estado, proyecto económico, pobreza, inseguridad, violencia), hay que encontrar el tiempo y el espacio para ocuparse de los “saberes menores” de la sociedad.

En esos saberes, en esas maneras de narrar y narrarse, de encontrar explicaciones,¹³ de domesticar los miedos, de ponerle nombres a la esperanza, tal vez habite la fuerza que el país necesita para redefinirse en un proyecto de modernidad inclusiva e incluyente.

Para ello hace falta una comunicación que como “instauradora de intimidades colectivas y creadora de espacios de intercambios” (de Certeau 1995: 204) permita de un lado penetrar la opacidad de las alteridades y de otro lado superar la atomización y la erosión del vínculo social.

Ocurre como si una de las características de nuestra época fuera volver a atribuir a los individuos la responsabilidad de crear los modos de relación con los demás, modos capaces de permitirles vivir y compensar solitariamente el déficit simbólico que

13. Florescano ha dicho que “en el México contemporáneo una gran parte de la memoria colectiva está encapsulada en mitos”. E. Florescano (coord.), *Mitos mexicanos*, Nuevo Siglo, Aguilar, México, p. 10.

acarrea el hundimiento de las cosmologías intermediarias y de sus mediaciones constituidas (Augé 1995: 87).

La urgencia de transitar de una concepción dicotómica y, por tanto excluyente de la modernidad, al reconocimiento de la articulación múltiple de formaciones socioculturales en distintos ámbitos y niveles, pasa en primer lugar hacer avanzar nuestro conocimiento de la vida cotidiana y sus mecanismos de (re)producción. Si se acepta que una de las características de la actualidad es la pérdida o desdibujamiento de las “grandes verdades” o, en términos de Lyotard y Vattimo, de los “grandes relatos”, hay que atender a los modos en que los actores sociales están respondiendo a estas tendencias, sin perder de vista que el vacío social no existe y que en estos momentos se libra una batalla entre diversos campos por la hegemonía en la construcción y circulación de modelos del mundo.

El mapa es complejo y su comprensión exige moverse en sentidos diversos. Aunque parezca una obviedad es necesario insistir en que la comunicación no puede entenderse al margen de la sociedad en la que se produce, de ahí que sea importante el estudio de la comunicación como práctica instituyente, como generadora de los vínculos sociales, como mediación constitutiva de la experiencia individual y colectiva, la comunicación como un sistema de lenguajes que codifican la esperanza, el miedo, la incertidumbre; sin que esto signifique o implique un detrimento de los estudios de la comunicación como institución y producto.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCINA FRANCH, José (comp.) (1984) *El mito ante la antropología y la historia*. Madrid: CIS/Siglo XXI.
- AUGÉ, Marc (1995) *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- BARTHES, Roland (1981) *Mitologías*. México: Siglo XXI.

- CAILLOIS, Roger (1988) *El mito y el hombre*, núm. 444. México: Breviarios del Fondo de Cultura Económica.
- CAMPBELL, Joseph (1988) *The power of myth*. New York: Doubleday Dell Publishing.
- CONCHA, Eastman, Fernando CARRIÓN, Germán COBO (eds.) (1994) *Ciudad y violencias en América Latina*, vol. 2, PGU. Quito: Gestión Urbana.
- DE CERTEAU, Michel (1995) *La toma de la palabra y otros escritos políticos*. México: Universidad Iberoamericana/ITESO.
- DORFLES, Gillo (1969) *Nuevos ritos, nuevos mitos*. Barcelona: Lumen.
- DUBY, Geroges (1992) *El año mil. Una nueva y diferente visión de un momento crucial de la historia*. Barcelona: Gedisa.
- ELIADE, Mircea (1985) *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
- FLORESCANO, Enrique (coord.) (1995) *Mitos mexicanos*, Nuevo Siglo. México: Aguilar.
- FUENTES, Carlos (1994) *Nuevo tiempo mexicano*, Nuevo Siglo. México: Aguilar.
- GARCÍA GUAL, Carlos (1989) *La mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico*. Barcelona: Montesinos.
- (1984) “La interpretación de los mitos antiguos en el Siglo XX” en José Alcina Franch (comp.) *El mito ante la antropología y la historia*. Madrid: Siglo XXI.
- GIDDENS, Anthony (1993) *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Universidad.
- GINZBURG, Carlo (1989) *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- HABERMAS, Jürgen (1981) *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- HOPENHAYN, Martín (1994) *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

- IBÁÑEZ, Jesús (1979) *Más allá de la Sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica*. Madrid: Siglo XXI.
- JACOBI, Jolande (1983) *Complejo, arquetipo y símbolo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1990) *La presencia del mito*. Madrid: Cátedra.
- KRISTEVA, Julia *et al.* (1985) *(El) trabajo de la metáfora. Identificación/interpretación*. Barcelona: Gedisa.
- LEACH, Edmund (comp.) (1972) *Estructuralismo, mito y totemismo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- MAFFESOLI, Michel (1990) *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- MALINOWSKY, B. (1974) *Magia, ciencia y religión*. Barcelona.
- MARAGALL, Pasqual (1994) "Más poder para las ciudades", en *La era urbana*, núm. 2, PGU.
- MARTÍN BARBERO, Jesús (1995) "Secularización, desencanto y rencantamiento massmediático", en *Diálogos de la Comunicación*, núm. 41, marzo. Lima: FELAFACS.
- MAY, Rollo (1992) *La necesidad del mito. La influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- MONSIVAIS, Carlos (1995) *Los rituales del caos*. México: Ediciones Era.
- MURDOCK, Graham (1995) "Las comunicaciones y la constitución de la modernidad", en *Revista de Occidente*, núm. 170-171, julio-agosto. Madrid.
- NUÑO, Juan A. (1985) *Los mitos filosóficos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- REGUILLO, Rossana (1995) "Las bandas juveniles. Resistencia y marginación", en *Revista Universidad de Guadalajara*, núm. 1, octubre-noviembre. Guadalajara: Nueva época. Universidad de Guadalajara.

- (1996) *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre y comunicación*. México: Universidad Iberoamericana/ ITESO.
- ROUX, Gustavo I. de (1994) “Ciudad y violencia en América Latina”, *Ciudad y violencias en América Latina*, vol. 2, PGU. Quito: Gestión Urbana.
- TODOROV, Tzvetan (1991) *Teorías del símbolo*. Caracas: Monte Avila Editores.
- TOURAINE, Alain (1992) “Frente a la exclusión”, en *Sociológica*, núm. 18, enero-abril. México: UAM-A, pp. 201-210.