

Culturas de la imagen y polos de inercia. Territorios, velocidad y comunicación

Mabel Piccini*

A fines de siglo, la expansión vertiginosa de las ciudades es uno de los signos que definen, de manera radical, las profundas transformaciones antropológicas de nuestras sociedades. La *mancha urbana*, como se suele designar el crecimiento de las poblaciones apelando a una metáfora de inquietante significado, avanza decididamente sobre los espacios deshabitados o apenas habitados del mundo rural anexando pueblos y aldeas que son devorados por este dispositivo que cambia los estilos de vida y el conjunto de las prácticas culturales. Pero esta expansión no consiste solamente en la prolongación de los trazos materiales de la ciudad. Como lo sostienen algunos urbanistas, lo «urbano» también se amplía y gana territorios a través de redes materiales e inmateriales y de un conjunto de objetos técnicos (transportes y comunicaciones) que ponen a circular un mundo de imágenes e informaciones que establecen nuevos vínculos entre los habitantes y modifican las concepciones y usos del tiempo y el espacio.

En relación con este punto, las técnicas y tecnologías de la velocidad y la visibilidad cumplen con parecidas consecuencias ese papel colonizador, urbanizador, de los diferentes espacios y los modos de habitarlos, implantando nuevos territorios imaginarios en los que se reúnen, a distancia, las poblaciones del mundo. La idea de la aldea planetaria no es ajena a este acelerado crecimiento de lo urbano que daría por resultado la aparición de colectividades abstractas en las que se transforman (y desmaterializan) los intercambios entre individuos y grupos.

Las culturas contemporáneas, y sus rituales, no pueden pensarse fuera de estos espacios de concentración de la mayoría de los habitantes del planeta.

*UAM/Xochimilco

¿Qué representan, en la partición y distribución de las energías colectivas, estas grandes aglomeraciones —tanto las materiales como las simbólicas— en las que «conviven» muchedumbres procedentes de diferentes lugares y diferentes culturas? ¿Cómo es la vida en las ciudades de fin de milenio? ¿Cuáles son las transformaciones que se registran en los estilos de sociabilidad y convivencia en estos mundos en los que los espacios del anonimato se extienden en las diversas diagramaciones de la vida social?

La ciudad se erige como una interrogante. Se habla en ocasiones de la muerte de las ciudades como si se tratara de organismos que inician su lenta declinación o su ocaso. Se habla, también, de una crisis de lo que tradicionalmente se ha entendido como vida urbana, crisis de ciertas formas de sociabilidad que instituían modalidades de acción en el espacio público, en los intercambios políticos y en las formas de comunicación de los ciudadanos. Sin duda, es un estilo y una idea de ciudad lo que toca a su fin. Estos son espacios que comienzan a convertirse, de manera creciente, en lugares sin centro. Estas son sociedades de exuberante excentricidad: en casi todas las grandes ciudades del mundo podemos percibir estos rasgos en los que se materializa la dispersión y, en muchos sentidos, la desocialización de la vida colectiva.

Lo vivimos todos los días: a nuestro alrededor crecen las periferias, las localizaciones restringidas, los espacios del anonimato y la comunicación a distancia. En muchos aspectos, las ciudades se convierten en lugar de tránsito en el que el desplazamiento es imperativo. Todo el entorno está concebido para acelerar la circulación de los individuos y, de algún modo, impedir el arraigo. La consecuencia, para diversos autores, es la disgregación de las relaciones en el espacio público en la medida en que éste se convierte en un derivado del movimiento. Para algunos, estos dispositivos tienden a reforzar el narcisismo colectivo y el repliegue de los habitantes hacia los espacios íntimos.

En estas esferas de condensación de fuerzas y elementos heterogéneos se elaboran, como en un laboratorio, parte de las experiencias más importantes de las sociedades de fin de siglo. Y estas experiencias que recorren por igual la vida cotidiana y los micromedios o las altas esferas de las decisiones políticas constituyen la materia de exploración de diferentes disciplinas que tienden a descifrar, en la actualidad, las nuevas modalidades de acción social. Basta con recorrer, al azar, algunos de los títulos más significativos de la literatura sobre el tema para entrever un clima de época: *La era del vacío —ensayos sobre el individualismo contemporáneo—*, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, *Estética de la desaparición*, *El imperio de lo efímero*, *El tiempo de las tribus*,

El declive del hombre público, Los «no lugares» —espacios del anonimato—, Las estrategias fatales, La guerra del golfo no ha tenido lugar. Las metáforas son de por sí indicativas de ciertas atmósferas del pensamiento actual.

Por lo demás, las principales interrogantes de esta literatura giran alrededor de algunos motivos que se desplazan con parecidas resonancias: la pausada declinación de la vida pública y su consecuencia, una suerte de retirada de diferentes grupos sociales a la vida privada; junto a ello, el predominio de ciertas lógicas de supresión del espacio y de aceleración de los tiempos históricos. Una vida que parece desplegarse en un presente continuo en el que las técnicas de la velocidad y de la comunicación a distancia imponen un estilo de consumir el tiempo y de concentrar las relaciones espaciales. Por un lado, la movilidad sin desplazamientos (el viaje de las redes de comunicación), por el otro, los desplazamientos (el viaje de los transportes veloces) que reducen las dimensiones espaciales cambiando de manera vertiginosa la realidad del entorno. En ambos casos se ha producido una transformación de proporciones en la percepción de lo cercano y lo lejano, del adentro y el afuera, del aquí y el ahora. Lo que se pone en cuestión con estas mutaciones que afectan íntimamente una percepción del mundo —y sus representaciones— son los nuevos estilos de habitar el espacio y la propia habitabilidad de los territorios.

Ya todo llega sin que sea necesario partir, se sostiene, porque vivimos una etapa regida por la globalización, término que ocupa todas las planas en sustitución, no muy feliz probablemente, de una metáfora que antaño designaba procesos parecidos: la de la aldea global. Hoy, dicen algunos de los pensadores de este mundo en transición, es imposible concebir el territorio sin situarlo en una red de comunicación y de imágenes transnacionales y transfronterizas. Las autopistas de la comunicación despliegan nuevos horizontes espaciales y a la vez un mundo de espejismos recurrentes en el cual las imágenes sustituyen con efectos de realidad la realidad misma. Sobre estos aspectos intentaré una aproximación desde diversos ángulos, a saber:

Regímenes de visibilidad: la transfiguración del espacio material

Uno de los primeros temas dentro de este panorama: la desmaterialización de los contactos, a partir de las técnicas de la velocidad y del control sobre lo visible, con aquello que hasta hoy era *lo otro, la irreductible exterioridad, lo terrenal de este mundo*. Con la revolución de las telecomunicaciones y los transportes se suprime la distancia, la sensación de extensión territorial y el sentido vivido de lo real. Todo se vuelve accesible, sin esfuerzo y con rapidez.

Esto nos sitúa, en primer lugar y para seguir algunas de las ideas contemporáneas, ante la historia de la mirada y los regímenes de visibilidad a lo largo del tiempo. Se ha dicho que más que los otros sentidos, el ojo objetiva y domina. Coloca las cosas a cierta distancia y las mantiene distanciadas. Y ésta es la forma de percepción privilegiada en nuestra cultura; el predominio de la vista sobre los demás sentidos como el olfato, el gusto, el tacto y el oído han producido, por lo menos para algunos psicoanalistas, un empobrecimiento de las relaciones corporales. De ese modo lo explica Luce Irigaray: «cuando la mirada domina, el cuerpo pierde su materialidad».¹ Es decir se transforma en imagen.

Ahora bien, los mecanismos de estos dispositivos de percepción sólo se realizan con la complicidad inconsciente del que cierra el circuito de la visión y, en esta medida, se podría agregar, como señala Deleuze,² que el sujeto mismo es una función derivada de la visibilidad. «La condición a la que remite la visibilidad no es, sin embargo, la manera de ver de un sujeto: el sujeto que ve es un emplazamiento en la visibilidad, una función derivada de la visibilidad (el emplazamiento del observador)». Por lo tanto, «las visibilidades no se definen por la vista sino que son complejos de acciones y de pasiones, de acciones y de reacciones, complejos multisensoriales que salen a la luz».³ *El sujeto sólo ve, y los objetos sólo son visibles, dentro de un determinado campo de visibilidad que ha sido constituido en un cierto momento histórico.*⁴ En nuestras épocas, estos campos de visibilidad dependen en buena medida de ciertas herramientas —como es el caso de las tecnologías contemporáneas, que al alcanzar un mayor grado de potencia y sofisticación permiten a los individuos tener las cosas a distancia, mantenerlas a raya y actuar sobre ellas desde lejos.

Existe una práctica y un uso del ver, de lo visible, que depende de las épocas y las culturas, una manera de ordenar las visibilidades y organizar la

¹ Citado por Craig Owens, en «El discurso de los otros: las feministas y el posmodernismo», en el libro de Hal Foster, J. Habermas y otros, *La posmodernidad*, Kairós, México, 1988, p. 112.

² G. Deleuze, *Foucault*, Paidós, México, 1987, p. 85.

³ *Ibidem*, p. 87.

⁴ Aquí habría recordar, a modo de ilustración, que el paisaje, como institución estética, nace con el individualismo y el capitalismo que permiten abrir los ojos a los habitantes de la ciudad a los bosques, las montañas y los ríos desde el momento en que se estabiliza un cierto dominio de las distancias y de las fuerzas naturales, un avance del comercio y la navegación, de los diques y los molinos de viento. La desacralización del mundo pasa por esta liberación óptica que no es la del campesino, agobiado por la ruda lucha con la naturaleza. Para él no existe el «paisaje», como anota Régis Debray, recordando a aquel granjero provenzal del que Cezanne decía que iba en su carreta a vender papas al mercado y no había visto nunca la montaña Sainte-Victoire. Régis Debray, *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*, Paidós, España, 1994. Ver en particular el capítulo, «La geografía del arte», pp. 161 y ss.

experiencia que es indisociable del emplazamiento del observador, del lugar que se le adjudica en el dispositivo, sea éste el dispositivo mágico (o ritual), el artístico o el audiovisual. Cada uno de estos dispositivos, se podría agregar, mantiene una relación diferencial con la trascendencia, con lo sagrado, con los rituales y con la memoria histórica de las comunidades. Ahora bien, estas visibilidades que son una organización del mundo sensible o del mundo vivido y, por consiguiente, de las dimensiones del tiempo y el espacio, como lo decía, dependen estrechamente de las revoluciones técnicas y de las máquinas de visión que vienen a «modificar en cada época el formato, los materiales, las cantidades de imágenes de las que una sociedad debe hacerse cargo». Cada cultura, al elegir su verdad, elige su realidad: lo que decide tener por visible y digno de representación.⁵

En la actualidad, la tendencia a la abolición del espacio y, por consiguiente, de las distancias y el movimiento con las técnicas de la velocidad y de las realidades virtuales, nos enfrentan a lo que Baudrillard describe como la satelización de lo real: la conversión del departamento y de los espacios cotidianos en una especie de módulo espacial, con múltiples comandos a partir de los cuales los individuos ya no son actores o dramaturgos sino una terminal de múltiples redes. Estamos ante «la suave superficie operativa de la comunicación» con un centro —una pantalla y una red— que descentra las operaciones cotidianas tradicionales. «Con la imagen televisiva, ya que la televisión es el objeto definitivo y perfecto en esta nueva era, nuestro propio cuerpo y todo el universo circundante se convierten en una pantalla de control.»⁶

Se trataría, si lo vemos desde otro enfoque, de un panóptico al revés.⁷ No se necesita de un dispositivo arquitectónico para emplazar (controlar) las conductas y las miradas; el panóptico es el mismo sujeto sometido al circuito tecnológico que al final se convierte en circuito hipnótico de la pantalla y del placer que la imagen le procura. Ya no se trata de ser mirado/vigilado como ocurre en la cárcel y otras instituciones totales. Ahora se trata de mirar y de mirarse, de proyectar y proyectarse en aquello que devuelve una imagen multiplicada, y en proceso constante de fragmentación, de uno y de la realidad.

En el fondo el mensaje ya no existe dice Baudrillard, como lo había dicho antes McLuhan. El hiperrealismo, la exacerbación de lo real figurado, no consiste sólo en el culto a lo visible y a lo visto, *es también y fundamental-*

⁵ *Ibidem*, p. 38 y p. 164.

⁶ «El éxtasis de la comunicación», en Foster, Habermas, Baudrillard y otros, *La posmodernidad...*, pp. 188.

⁷ A propósito de este tema se puede consultar el conocido texto de Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1980.

mente el lugar que las tecnologías adjudican a los individuos en los circuitos electrónicos, es la prolongación de estas redes en la esfera privada y la complicidad que reclaman de los usuarios para completar los mecanismos del dispositivo. Si los medios de comunicación a distancia son redes de control, lo son precisamente porque requieren de los individuos este autocontrol —ese efecto terminal— en el encierro de la privacidad.

Con la revolución de las telecomunicaciones se gesta como metáfora el ideal de la transparencia: si todo es visible nada escaparía al control de la mirada, es decir, a un cierto saber de lo que acontece bajo esta vigilancia, lo que nos lleva a imaginar la abolición del secreto en las culturas analógicas: *vemos lo que es y la realidad es eso que vemos*. O de otro modo, el mundo aparenta estar a nuestra disposición, la información al instante, a la vez que experimentamos la sensación de una cierta omnipotencia sobre lo que sucede más allá de nuestras fronteras individuales: se experimenta una nueva noción del control y del poder sobre el entorno, contra la desprotección o el no saber. La imagen como prenda de lo verdadero: ver para creer y simultáneamente la conversión de los lazos sociales en estas comunidades imaginarias. La visibilidad de ciertos escenarios, multiplicada por la transmisión directa, tiende a producir un efecto de participación a distancia que purifica los temores esenciales, entre otros, el temor al contacto como fantasía de contaminación; permite, asimismo, quitar el cuerpo en la misma medida en que el Otro se convierte en especie en vías de extinción y la imagen en imagen de sí misma.

«Nuestro ojo ignora cada vez más la carne del mundo. Lee grafismos en vez de *ver* cosas. De la misma manera que con los productos de síntesis, la dependencia de la industria respecto de las materias primas disminuye cada día, así disminuye la dependencia de nuestras imágenes respecto de la realidad exterior.»⁸ Para Debray, las nuestras son culturas en las que prevalecen las miradas sin sujeto en la misma proporción en que nuestras imágenes disminuyen, gradualmente, su dependencia de la realidad exterior. Lo visual procura certidumbres.

Culturas del olvido

En una línea de cierta proximidad, y llevando las cosas al extremo, Paul Virilio⁹ considera que los saberes contemporáneos se transforman en un reflejo: el espejismo siempre renovado de la ilusión cinemática. De este modo, sugiere, la repetición de la información (ya conocida) perturbará cada vez

⁸ Debray, *op. cit.*, p. 170 y ss.

⁹ Paul Virilio, *Estética de la desaparición*, Anagrama, Barcelona, 1988, pp. 60-61.

más los estímulos de la observación extrayéndolos automática y rápidamente no sólo de la memoria (luz interior) sino, ante todo, de la mirada, hasta el punto de que, a partir de entonces, la velocidad de la luz limitará la lectura de la información *y lo más importante en la electrónica informática será lo que se presenta en la pantalla y no lo que se guarda en la memoria.* (Las cursivas son mías).

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

Así parecen sostenerlo algunos autores cuando establecen la distinción (que no es sino una oposición) entre *sociedades con memoria (cuyo referente es la historia lenta como larga duración y densidad cultural)* y *sociedades sin memoria (cuyo referente sería la comunicación, y su paradigma la publicidad, el efecto de realidad construido sobre la corta duración)*.¹⁰ Lo que se cancela es la percepción de la duración y, por consiguiente, la temporalidad histórica. Se trata de culturas efímeras, o, como algunos prefieren llamarlas, culturas frágiles, diseñadas para sustentar su indeclinable caducidad. Sobre estos aspectos ya había alertado F. Jameson, hace varios años, cuando sostenía que la lógica profunda del capitalismo multinacional radicaba en la desaparición de un sentido de la historia en la medida en que todo el sistema social contemporáneo, en sus diversas manifestaciones, ha empezado gradualmente a perder su capacidad de retener su propio pasado, viviendo en un presente constante y en un constante cambio que arrasa tradiciones de clase que todas las anteriores formaciones sociales habían tenido que preservar de un modo u otro.¹¹

Para los habitantes de los extensos dispositivos urbanos y sus zonas adyacentes, nuestro «tiempo real», el que determina nuestros emplazamientos, radica en la visibilidad instantánea de la imagen registrada por la

¹⁰ Estos temas son planteados por Alain Mons en su libro *La metáfora social. Imagen, territorio, comunicación*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1994. Ver en particular el capítulo «El alunizaje del bicentenario», p. 93 y ss.

¹¹ Frederic Jameson, «Posmodernismo y sociedad de consumo», en Foster, Habermas y otros, *La Posmodernidad...*, p. 165 y ss.

televisión. La retransmisión directa de los hechos que acontecen en cualquier lugar del planeta al tiempo que asegura la abolición de las distancias promueve el eclipse de las fronteras territoriales. Se trata de una inmensa promoción de lo inmediato. La revolución telemática conjuga instantaneidad y ubicuidad. *La logística de lo visible gobierna la lógica de lo vivido. Lo real mismo aparece como un gran cuerpo inútil.*

En la conexión vía satélite *ahora todo es ahora*, no se requiere una calificación especial (ninguna competencia o instrucción particular) para la decodificación de las *cosas vistas* en cualquier situación o lugar. Existe una equivalencia temporal en cualquier rincón del mundo ante estos imaginarios; habitantes de México o de Nueva Delhi de pronto están enlazados por un emplazamiento similar ante las cosas para ver, mensajes y señales que rinden culto a lo mismo. Por eso es posible imaginar la aparición de lo que algunos sociólogos urbanos denominan «colectividades abstractas» en las que las implantaciones espaciales ya no se presentan ni coinciden con la estabilidad en la duración.¹²

«Es como si el espacio estuviera atrapado por el tiempo, como si no hubiera otra historia más que las noticias del día o de la víspera, como si cada historia individual agotara sus motivos, sus palabras y sus imágenes en el *stock* inagotable de una inacabable historia del presente».¹³ Esto es lo propio del vértigo de las culturas audiovisuales: la acumulación de acontecimientos sin conexiones ni contexto; la construcción del acontecimiento que simula, como efecto, su historización inmediata, y la invención de la actualidad, como presente efímero. La historia de cada día preanuncia el olvido de mañana, momento en que la maquinaria de producción de lo actual volverá a construir otros acontecimientos igualmente nuevos, igualmente olvidables. La noción de actualidad, tal como la conciben los medios de comunicación, representa, en este sentido, la cancelación de la historia.

Para algunos autores,¹⁴ *los procedimientos metafóricos prevalecen en las culturas audiovisuales, proponiendo constantemente mecanismos de desplazamiento por sobre los de condensación, lo que favorecería la huida del sentido, inevitable, en detrimento de su solidificación, así como la fluidez de lo dicho y lo visible, del imaginario, como contrapartida siempre triunfante ante la acumulación.* «Todo parece jugarse en un *arte de la elusión*, sobre todo en lo que se refiere a las

¹² Citado por Joël Roman en «La ville: chronique d'une mort annoncée?», *Esprit*, junio de 1994, París, p. 6.

¹³ Marc Augé, *Los «no lugares». Espacios del anonimato*, Gedisa, Barcelona, 1993, p. 108.

¹⁴ Mons, *op. cit.*, pp. 82 y ss.

metáforas de la visibilidad social. Se trata de expresar una realidad evitándola frontalmente, tal sería la cultura de la imagen». Lo real es cada vez más próximo a la ficción de tal modo que si existe una «verdad metafórica» es, sin duda, la de la flotación de las significaciones en nuestra sociedad de comunicación.¹⁵

Los efectos de realidad, a la vez que acercan el mundo, son cada vez más indirectos y producen un mayor distanciamiento. Se conjuran por estas vías que es desvío de la realidad e intercambiabilidad de los objetos, las potencias devastadoras del universo, los conflictos a gran escala, la crueldad de la condición humana. Si el arte es una forma de *shock*, como escribe Walter Benjamin,¹⁶ y no puede sino cultivar como propio de su naturaleza profunda una situación de extrañamiento o desarraigo, los relatos efímeros producidos para el olvido, podríamos inferir, hundidos en diversos mecanismos de verosimilitud, tendrían el objetivo opuesto: arraigar la percepción o la visión a estados de cierta continuidad con lo *ya conocido* (es decir, el registro de lo áceptable que induce la creencia en una cierta estabilidad de las cosas y del mundo y, a la vez, confirma las ideologías en curso dentro de vastos segmentos sociales).

Culturas sedentarias y polos de inercia

Este es un punto de inflexión de las culturas contemporáneas que representa, a la vez, nuevas modalidades de manifestación y concentración del poder y el surgimiento, casi en línea paralela, de modernos estilos de vida: una política, pero también una estética y una ética de fines de siglo. Se dice habitualmente que en la actualidad los grandes centros de poder y decisión de las sociedades están estrechamente vinculados al control de la información y de las redes electrónicas. Saber y poder, quizás de una manera inédita en los procesos históricos, están hoy inextricablemente asociados. Y el saber de nuestras sociedades, en la línea que he tratado de esbozar anteriormente, se alía con enclaves que fortalecen de manera creciente lo que Paul Virilio denomina *polos de inercia* en el que todo se juega en un instante privilegiado que sustituye la extensión del espacio o, de otro modo, que contrae el territorio favoreciendo el desplazamiento en un mismo lugar. *Este es el objetivo de los vehículos audiovisuales que instauran la inercia en los espacios privados e instituyen el triunfo de culturas sedentarias y, con ellas,*

¹⁵ *Ibidem*, p. 247.

¹⁶ Entre otros ensayos, hay acercamientos a esta idea en Walter Benjamin, «Sobre algunos temas de Baudelaire», *Ensayos escogidos*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1967, pp. 7-41.

*el predominio del tiempo sobre el espacio: la movilidad sin desplazamiento; ya todo llega sin que sea necesario partir.*¹⁷

Los antiguos regímenes de temporalidad han sufrido una mutación probablemente irreversible, por lo menos en las cúspides de la modernización y el poder que se ligan casi automáticamente con las condiciones intercambiables de gobiernos regidos por las tecnocracias y las formas burocráticas de gestión, *como las nuevas modalidades de mantener a cada cual en su lugar*. Virilio sostiene que hemos pasado del tiempo extensivo de la historia al tiempo intensivo de una instantaneidad sin historia a partir de las tecnologías del momento y las técnicas de la velocidad de los transportes, las redes audiovisuales y la informática. Formula la metáfora de esta tensión del vértigo y la contracción de las duraciones con una simple pregunta: «¿Cómo ir hacia ningún lugar, siempre menos lejos pero siempre más velozmente?».¹⁸

Ampliando estas consideraciones se podría agregar que *el principio de realidad es sustituido por el principio de transparencia que transforma lo real (si lo entendemos, provisoriamente, por lo «exterior», el espacio público) en un lugar de tránsito, un territorio en el que el desplazamiento es imperativo*. Ir a cualquier parte pero moverse traduce esa indiferencia que afecta actualmente a los habitantes de los espacios urbanos.¹⁹ Todo nuestro entorno urbano y tecnológico (estacionamientos subterráneos, galerías comerciales, autopistas, rascacielos, desaparición de las plazas públicas en las ciudades, aviones, coches, etcétera) está dispuesto para acelerar la circulación de los individuos, impedir el arraigo y en consecuencia pulverizar la sociabilidad. «*El espacio público* —escribía hace muchos años Richard Sennett— *se ha convertido en un derivado del movimiento*».

La *distancia-velocidad* de la producción electrónica de imágenes, así como de los transportes que suprimen, aun en los viajes más lejanos, los intervalos de tiempo, es lo contrario a la *distancia-tiempo* de siglos pasados y del tiempo extensivo de la historia. Lo que antes aseguraba la sedimentación de la memoria, un cierto espesor o una densidad de la experiencia que se acumulaba por generaciones y que constituía principios de identidad y permanencia de las comunidades, ahora se contrae en una instantaneidad que hace de lo fugaz y el probable olvido una manera de conexión con el

¹⁷ Sobre estos aspectos se puede consultar su artículo «El último vehículo», en Anceschi, Baudrillard y otros, *Videoculturas de fin de siglo*, Cátedra, Madrid, 1990, pp. 37 y ss.

¹⁸ *Ibidem*, p. 39.

¹⁹ Estas son consideraciones de Gilles Lipovetsky y se pueden consultar en *La era del vacío*. *Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1986. Ver especialmente el capítulo III, «Narciso o la estrategia del vacío».

mundo y con los demás. «La velocidad audiovisual es para la arquitectura interior de nuestras casas, lo que la velocidad automóvil era ya para la arquitectura ciudad», sostiene Virilio.²⁰

Lo que está en cuestión, dirán, por su parte, los sociólogos de los micromedios que miden y evalúan los intervalos que regulan la interacción urbana, es la unidad dialéctica de distancia y proximidad, constitutiva de toda relación social.²¹ Lo que está en cuestión, para decirlo de otra manera, es el repliegue de los ciudadanos a la vida privada, la despolitización progresiva que permite poner una cierta distancia con la esfera de lo público, o, al menos, conectarse, de una manera radicalmente diferente, con los asuntos de la comunidad.

«Ciudad» y «civilidad» tienen una raíz etimológica común (*civitas*). Para Sennett, civilidad significa, por extensión, tratar a los demás como si fuesen extraños y forjar un vínculo social sobre dicha distancia social. Si la noción de intimidad alude, entre otras cosas, a la unión de los cuerpos, la de civilidad expresaría la separación de los mismos. Es un arte de la representación, una forma estrictamente regulada de mostrar la identidad que uno desea ver reconocida por los demás.²² La geografía pública de una ciudad es la civilidad institucionalizada,²³ es decir la exacta distancia que debe mediar —como intervalo político y productivo de comunidad— entre los ciudadanos. Por lo tanto, sostendrá Sennett, lo que se pierde con la multiplicación de los micromedios y el crecimiento de lo privado (rasgos de incivilidad, en sentido estricto) es el mismo espacio público. Porque se trata del encierro del individuo en sociedades íntimas en que grupos selectos (unidos por imágenes colectivas basadas en rasgos étnicos, el barrio o la región) fundan su identidad en el rechazo de aquellos que no se hallan dentro del círculo local. A mayor intimidad de los círculos habría, según esto, menores niveles de sociabilidad puesto que se desvanece una imagen colectiva del «nosotros» y aun de la propia representación de comunidad.

Para algunos filósofos (Lipovetsky en particular y, por extensión, algunas corrientes afiliadas al posmodernismo), la disgregación de los lazos sociales es uno de los síntomas más acentuados de los nuevos estilos del individualismo junto con otros factores que van definiendo cierta tendencia

²⁰ Virilio, *op. cit.*, p. 43.

²¹ A propósito de estos temas, ver el capítulo «Intervalos» del libro de Isaac Joseph, *El transeúnte y el espacio urbano*, Gedisa, Buenos Aires, 1988, pp. 80 y ss.

²² P. Aries y G. Duby, *Histoire de la vie privée*, vol. 3, Seuil, París, 1986, p. 166.

²³ Richard Sennett, *El declive del hombre público*, Península, Barcelona, 1978, p. 327.

a la marginalidad y en sus formas extremas (sobre todo urbanas) a la automarginalidad: la autonomización de las personas y la atomización de la vida pública, el repliegue a la esfera de lo privado y la paulatina despolitización de las fuerzas sociales.²⁴

Desde el momento en que se produce el repliegue del individuo a la vida privada ante la excentricidad de la ciudad y la emergencia de tecnologías del distanciamiento, lo que desaparece es su condición de ciudadano y de hombre público. El espacio público queda inmediatamente segregado y esto es consubstancial a los «tiempos de oscuridad», dirá Hannah Arendt. «Aquellos que vivieron en dichas épocas y fueron formados por ellas se han sentido tal vez siempre inclinados a despreciar el mundo y el reino público, a ignorarlos en la mayor medida posible, a pasarlos por alto, como si el mundo no fuera más que una fachada detrás de la cual la gente pudiera esconderse...»²⁵ Lo que parece haberse cancelado, y a lo que hace expresa referencia H. Arendt, es el modelo de la *polis* griega en el que la creación de un espacio público significa que se ha creado un dominio público que «pertenece a todos»: las decisiones referentes a los asuntos comunes deben ser tomadas por la comunidad. La *polis*, en este sentido, es cada uno de los ciudadanos y su destino depende de la reflexión y el comportamiento colectivos; en otras palabras, *la polis es participación en la vida política*.²⁶

El estrechamiento del espacio público —para los griegos el espacio del diálogo y la amistad porque sólo el intercambio de ideas unía a los ciudadanos en una *polis*— no sólo conduciría a una puesta en crisis del mismo espíritu de lo urbano sino a una suerte de despolitización de las costumbres y de los rituales que alientan la solidaridad comunitaria, a la vez que se tambalean algunas de las claves que aseguran los principios de identidad, por ejemplo aquéllas que definen la comunidad como un grupo social compuesto por miembros que creen compartir algo.

A esto cabría agregar que los medios de comunicación representan en la actualidad el espacio que regula el estado actual de lo político desde las atmósferas íntimas. Las redes audiovisuales son los nuevos operadores que elaboran las imágenes del poder: el universo de la técnica sustituye al

²⁴ La referencia que envía a estas ideas es el artículo de Gilles Lipovetsky, «Espacio privado y espacio público en la era posmoderna», en revista *Sociológica. Lo público y lo privado*, año 8, número 22, mayo-agosto 1993, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.

²⁵ *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Colección Esquinas, Barcelona, 1990, p. 22.

²⁶ Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1988, pp. 122 y 123.

universo simbólico. Como lo explica Balandier²⁷ es preciso apreciar el pasaje de un *arte político teatral a un arte audiovisual* donde se forman las nuevas tecnologías de lo político. El poder ya no está asociado a una figura lejana, modelada por el mito inicial, el imaginario colectivo y la tradición sino que se forja en la inmediatez absoluta.

Tiempos y espacios sociales: de la comunicación a la comunidad

No cabe duda que buena parte de las consideraciones que he desarrollado en este escrito describen los rasgos culturales de mayor relieve en las sociedades posindustriales. Pero, ciertamente, no podemos ignorar que los procesos que se han desatado en nuestros países, los que alguien llamó con notable agudeza, *la modernización del atraso*, siguen por esas vías; es más, las cúspides del poder en las regiones subordinadas y explotadas hacen de estas tendencias un principio de acción política y una modalidad de sometimiento de las mayorías ante las fracturas cada vez más abismales que atraviesan nuestras sociedades.

Por eso quiero finalizar poniendo a prueba algunas de las categorías usadas en este escrito, es decir, confrontarlas con la realidad de países como México, a sabiendás de que vivimos entre fronteras culturales en las que se mezclan diferentes geologías históricas y en las que conviven los arcaísmos de culturas ancestrales casi sin mediaciones con las formas más sofisticadas y excluyentes de gestión política y social.

He hablado de comunidades abstractas nacidas al amparo de las culturas del distanciamiento y la velocidad, de polos de inercia y de una acentuada tendencia hacia formas sedentarias de vida, del reinado de lo efímero y el culto a la actualidad, de la suspensión de la historia y de las lógicas simbólicas atenazadas por la supremacía de lógicas técnicas que parecen diluir en un tiempo relativamente incierto una idea de la trascendencia, de la larga duración y del futuro como proyecto de una comunidad. Y la resonancia de estas descripciones es tanto mayor si invertimos el orden de la exposición y examinamos la otra cara del poder de las tecnocracias y las políticas neoliberales cuando resurge, otra vez en la historia, la resistencia de los explotados, de aquellos que siendo el objeto de todas las marginaciones pueden reivindicar el derecho de decir ¡ya basta!

En tiempos de oscuridad, ese es el ejemplo que nos dan las comunidades indígenas del sudeste mexicano a través de las cuales estallan, en pleno

²⁷ Citado por Mons, *op. cit.*, p. 105.

corazón de los dispositivos tecnológicos, otras dimensiones de la vida y de la muerte, del tiempo y del espacio, otra noción de la democracia y la justicia y la libertad. Sin duda, este alzamiento que cambia con los vientos del sur toda la geografía simbólica de un país, tiene sus raíces precisamente en el hecho de que se trata de comunidades concretas, terrenales, arraigadas a lo poco que han podido conservar a través de centurias de despojos, vasallajes y persecución. Comunidades que, por lo demás, viven otros tiempos, los tiempos lentos, no solamente aquellos que definitivamente marcan a los perseguidos en su propia tierra, a los confinados en su propia patria, sino los que reaparecen cíclicamente con la fuerza de la tradición de culturas ancestrales que conservan un viejo pacto colectivo, el de la democracia sin adjetivos.

Estas son, para seguir con las relaciones de correspondencia, comunidades forjadas en otra polaridad, que no la de la inercia, y por razones históricas, tampoco la de la vida sedentaria que se repliega sobre las fronteras de lo privado. Se puede decir que, por lo contrario, representan los polos de la movilidad y la movilización: culturas nómadas las de los sometidos y los perseguidos que reinician una y otra vez todos los métodos de la resistencia y de la lucha y que hacen del éxodo, la larga marcha hacia la selva, una forma de sobrevivencia.

Son, por ello, por esta larga y lenta persistencia en donde florecen sistemática y perseverantemente los signos reconocidos de una memoria común, los que pueden reivindicar palabras muertas, o palabras vanas: patria, nación, tierra y libertad. Y también una idea de la historia, y llevándolo más lejos, una disputa por la historia. En este caso, son comunidades que reivindicán el tiempo extensivo, el de la trascendencia, el de la larga duración. Y al mismo tiempo pueden reivindicar el espacio social, el mismo que les fue expropiado, desde una perspectiva simbólica y a la vez real: el espacio social como espacio colectivo, el lugar de todos, aun en la diferencia, en la babel de las etnias, en la confrontación de lenguajes que desaparecen como obstáculos ante la experiencia común de la explotación.

Estos son movimientos de resignificación de las identidades comunitarias y su inmensa capacidad de recuperar la potencialidad de la lucha y de la imaginación para luchar. Los olvidados representan también la aparición de lo olvidado (lo reprimido) que subyace en las culturas de la inmovilidad, la inercia y la resignación como la fuerza del inconsciente colectivo: en ellos y con ellos se vislumbra la posibilidad de recuperar la dignidad a través de acciones y pasiones, de la construcción de un cuerpo colectivo que se arma

para construir la paz enfrentando un viejo agravio que no es sólo local o particular sino de todos. La masa que surge del corazón de las tinieblas (donde reinan las oligarquías nativas, los finqueros, los caciques, los guardias blancas) es finalmente masa de comunicación que sin hablar castilla recupera el sentido de las palabras y, como lo quería H. Arendt, la posibilidad de crear un espacio público que pertenezca a todos —el espacio del diálogo y la amistad.

Fuera de los circuitos de la modernidad, estas perseverantes formas de vida —para las fuerzas sociales más oscuras la expresión del atraso que habría que desaparecer— representan la imagen invertida de todos los sistemas de integración, control y destrucción impuestos por los procesos de modernización salvaje. Y, para terminar, se podría decir algo que frecuentemente olvidamos: que éstas que son culturas de la vida brotan precisamente de la propia explotación, del desarraigo y la muerte porque, en este caso, la resistencia de los que nada tienen se fundamenta en la densidad de la memoria, de un pasado que les permite reinventar el presente y el futuro. Es decir que les permite vivir en el tiempo verdadero y hablar con palabras de verdad. Y esto nos lleva a descubrir cómo las marginalidades, o al menos parte del submundo de los desheredados, pueden iluminar los escenarios políticos de un país en momentos de profunda crisis de las instituciones y sus agentes, *en estos tiempos de oscuridad*.