

Nota de advertencia:

Este estudio ha sido realizado en el marco del programa Mercurio, programa bilateral hispano-francés que promueve la estancia de investigadores franceses y españoles en el país vecino, acogidos por un Centro en este país, en mi caso la Universidad Complutense de Madrid (Facultad de Sociología).

Mis agradecimientos a los promotores de este programa de intercambio, a las instituciones y a los colegas españoles que siempre me han dado el mejor trato, en especial a Jesús Ibáñez, Director del Departamento de Sociología IV, que me ha acogido durante el curso 1989-90.

INDICE

Introducción	9
I. De la violencia vivida a la violencia visualizada	11
1. La violencia sagrada	24
2. Conductas anómicas y desorden social	31
3. El orden, el miedo y la inseguridad social	41
II. Las representaciones de la violencia en los medios de comunicación	45
1. La violencia y sus efectos	45
2. <i>Corpus delicti</i>	52
3. La construcción de la realidad	61
4. La objetividad como coartada: droga, delincuencia y conflicto	74
Conclusión: El ritual de la violencia	88
III. La in-formación de la violencia o la violencia del medio	99
1. La prensa y el Orden: la información como proceso formal	99
2. La prensa y el Poder	109
3. Violencias simbólicas: la intimidación como espectáculo	116
4. La tentación de la violencia	133
Conclusión: La lógica <i>escópica</i>	147

IV. La cultura de la violencia	159
1. Violencia cotidiana y <i>habitus</i> de violencia	159
2. Las conductas de riesgo	171
3. El juego, el desafío	175
4. Violencia simbólica: el juego con la ley	179
5. Conductas paroxísticas y <i>potlatch</i>	185
6. Los ritos de posesión/desposesión	189
7. Los ritos de muerte	194
8. Entre el arcaísmo y la postmodernidad	196
Conclusión: El imaginario de la muerte	203
V. Conclusión	213

La mirada transversal

Este estudio no pretende ser un libro mas sobre la violencia –sobre sus contenidos–, sino una reflexion sobre los discursos sociales producidos por la violencia en sus manifestaciones cotidianas. Hemos querido destacar aqui la constitucion, a traves de los medios de comunicacion de un *discurso sobre la violencia*, situandonos en un nivel simbolico, sin olvidar por ello la existencia de una violencia real: la violencia social.

El enfoque de tipo socio-semiótico se enmarca dentro de una reflexion antropologica que, huyendo de cualquier planteamiento positivista, se interroga sobre la función profunda de la violencia en la sociedad moderna, partiendo del cariz sagrado de la violencia en las sociedades primitivas. La primera parte refleja el paso de nuestras sociedades de una violencia ritual a una violencia visualizada. La segunda analiza la construccion del discurso elaborado en el ambito *mass mediatico*. En la tercera parte se hace hincapie en la in-formacion de la violencia, es decir la creacion de unos *escenarios de la violencia* que, de acuerdo con una lógica escópica van conformando y alimentando el imaginario social sobre la violencia. En la ultima parte se plasma la interaccion entre las practicas cotidianas y el imaginario colectivo es decir entre discurso y practica.

ISBN 84-7426-188-0



9 788474 261882

GERARD
IMBERT LOS ESCENARIOS
DE LA VIOLENCIA

Gerard Imbert es doctor por la Universidad de París Sorbonne donde ha sido profesor de 1983 a 1989 y profesor invitado en la Universidad Complutense de Madrid (Facultad de sociología) y en la Universidad Carlos III. Durante diez años ha residido en Madrid donde ha colaborado en varias revistas y en la Editorial Ruedo Ibérico. Es especialista de semiótica social, tema sobre el cual ha publicado numerosos artículos y desde septiembre de 1990 es Director del Instituto Francés de Madrid.

Entre los libros publicados en España y Francia sobre temas sociales y de comunicación destacamos: *Los discursos de la calle - Semiología de una campaña electoral* (Ruedo Ibérico), *Elena Francis, un consultorio para la Transición - Contribución al estudio de los simulacros de masas* (Península), *El País o la referencia dominante* (Mitre), *Le discours du journal - A propos de El País. Pour une approche sociosémiotique du discours de la presse* (CNRS) y *Los discursos del Cambio - Imágenes e imaginarios sociales en la España de la Transición (1976-1982)* (Akal/Comunicación).

Los escenarios de la violencia

La mirada transversal

sujetos / discursos / prácticas sociales

Colección dirigida por Alberto Hernando y Gérard Imbert

Esta colección pretende reunir diversas reflexiones sociales, tanto teóricas como prácticas, sobre nuestra cotidianeidad. En las coincidencias o confrontaciones de los temas y planteamientos se buscará siempre un punto de vista crítico capaz de trascender los compartimientos metodológicos y los cánones de cualquier índole —moral, política, estética.

Nuestro interés es aprehender las mutaciones en el sentir colectivo y la emergencia de nuevos discursos y prácticas sociales sobre los que se funda la *socialidad*: cómo viven y discurren los sujetos sociales, su contribución a la renovación del tejido social, su capacidad de resistir las agresiones del sistema, sus tránsitos en el espacio urbano, el encuentro con el otro, la relación con el ecosistema, la producción y uso de nuevos modelos de comunicación y saber...

Gérard Imbert

LOS ESCENARIOS DE LA VIOLENCIA

Conductas anómicas y orden social
en la España actual



A Jesús Ibáñez, maestro, amigo, vecino

© Gérard Imbert

© de esta edición:

ICARIA EDITORIAL, S.A.
Comte d'Urgell, 53, pral. 1.^a
08011 Barcelona

Primera edición: Mayo 1992

ISBN: 84-7426-188-0

Depósito Legal: B. 15652-1992

Impresión y encuadernación: Tesys, S.A.
Manso, 17-19 - 08015 Barcelona

Impreso en España

Prohibida la reproducción total o parcial

Introducción

Hoy la sociedad toda está bajo el signo de lo excesivo. La violencia es un signo de los tiempos...

Este estudio no pretende ser un libro más sobre la violencia (sobre sus contenidos) sino una reflexión (vuelta en sí) sobre los discursos sociales producidos por la violencia en sus manifestaciones cotidianas.

Fiel a nuestra metodología iniciada en 1977 con un trabajo sobre «los discursos de la calle» —los efectos pragmáticos e imaginarios de la campaña electoral del 15/6/77— hemos querido destacar aquí la constitución a través de los medios de comunicación de un *discurso sobre la violencia*, situándonos en un nivel simbólico, sin olvidar por ello la existencia de una violencia real —violencia social— patente en varias manifestaciones, que hemos analizado en la sociedad española entre los años 87 y 90.

El enfoque, de tipo socio-semiótico, se enmarca dentro de una reflexión antropológica (sobre el modo de existencia social de la violencia) que, huyendo de cualquier planteamiento positivista, se interroga sobre la función profunda de la violencia en la sociedad moderna, partiendo del cariz sagrado de la violencia en las sociedades primitivas.

Este es el objeto de la primera parte: el paso en nuestras sociedades de una violencia ritual —integrada a las prácticas sociales que

tradicionalmente producía fenómenos de adhesión— a una violencia visualizada, que produce rechazo y al mismo tiempo fascinación.

La segunda parte, partiendo de los efectos pragmáticos que puede tener el espectáculo de la violencia escenificado por las mass media, analiza la construcción de un discurso sobre la violencia elaborado en el ámbito mass mediático y que contribuye a crear/reforzar un ritual moderno de la violencia.

En la tercera parte, a través de una serie de análisis aplicados a la prensa española, se hace hincapié en la *in-formación* de la violencia: o sea los procesos formales, de tipo discursivo, que instauran unos *escenarios* de la violencia (la violencia como espectáculo mass mediático), responden a una lógica escópica y van conformando y alimentando el imaginario social sobre la violencia.

En la última parte, se analiza como esta lógica se plasma en las prácticas cotidianas y en el imaginario colectivo, quedando clara la interacción entre discurso y práctica: si los medios de comunicación «generan» violencia —hasta hemos hablado de violencia del medio— hay también una «demanda» de violencia, una tendencia a encaminarse hacia conductas de riesgo, patente en la sociedad española, que pueden desembocar en conductas paroxísticas.

Ahora bien, estas *formas* de violencia no se pueden considerar en sí, sino que tienen su reverso (o su anverso) «positivo», que refleja una socialidad muy fuerte. El estudio, que se refiere a menudo a la situación española —a una cierta propensión a la violencia— va sin embargo más allá del caso español; se interroga sobre la ambivalencia de muchos fenómenos sociales, su valor simbólico —la dialéctica orden/desorden, racionalidad/irracionalidad— y la emergencia, en la sociedad occidental, de un imaginario de la muerte que explica, en gran parte, este «retorno» de la violencia.

I

De la violencia vivida a la violencia visualizada

Hablar de violencia es hablar del «contrato social contemporáneo» (Yves Michaud)¹: su vigencia; su disolución. Tras todo contrato social hay un modelo político o más bien la política como modelo. Hoy este modelo se ve cuestionado, negado y, en ocasiones, rechazado. Hablar de contrato social implica pues hablar de cohesión, solidaridad, pero también de rupturas, infracciones, manifestaciones de disconformidad, violencia política, institucional y social...

La violencia como concepto aparece bastante tarde en el discurso social. Conceptualizada por la filosofía clásica, escenificada en sus formas simbólicas en la tragedia griega, la violencia es eludida hasta finales del siglo XVIII para, de nuevo, aparecer en la filosofía, de la mano de Hegel, reivindicada como valor y teorizada por Sorel, luego por Marx y Engels; puesta en práctica bajo la forma de violencia revolucionaria a principios del siglo XX, teorizada de nuevo en la década de los 60, aparece hoy como una categoría difusa de la que todos hablan sin que nadie se la plantee como valor. La violencia como valor político parece haberse diluido para reaparecer como epifenómeno para algunos, fenómeno central, metacategoría social pa

1. Yves Michaud: *Violence et politique*, Gallimard, 1978. Edición española: Ruedo Ibérico, 1980.

ra otros. La violencia parece estar por doquier; se la escenifica continuamente, ocupa los proscenios de la actualidad, de la producción mass mediática; proliferan tanto las imágenes violentas como los discursos de rechazo a la violencia.

Abordar el tema no es nada fácil, menos si se intenta evitar los tópicos al uso. Violencia hay más de una; casi se podría decir que hay tantas *formas* de violencia como formas de relacionarse en sociedad.

La violencia —o las violencias— no pueden ser tomadas aisladamente. La violencia no es un hecho puntual, aislado (de ahí el falseamiento de los enfoques centrados en la violencia política —véase el terrorismo— o la violencia socioeconómica-la delincuencia). La violencia, estamos tentados de decir, retomando la fórmula de Marcel Mauss, es un hecho social global («un phénomène social total»). No se puede desvincular el análisis de los fenómenos de violencia (pongamos la delincuencia juvenil) de las condiciones económicas pero tampoco de las representaciones colectivas y del imaginario social (la llamada inseguridad ciudadana es antes que nada *sentimiento, sensación* de inseguridad y aunque tenga una base real, el *discurso* sobre la seguridad está influido por el imaginario de la inseguridad). Una mirada transversal como la que pretendemos aplicar a la realidad social no puede eludir los contextos tanto pragmáticos como discursivos en que emerge el discurso sobre la violencia. Es más, los discursos sociales mediante su escenificación mass mediática instauran una cierta realidad que se ve a su vez reproducida. Tras muchos fenómenos hay estructuras (más o menos visibles), razones (más o menos razonables —valga la paradoja), motivaciones (más o menos fundadas). Tras las manifestaciones aparentemente más irracionales, se oculta muchas veces una lógica comportamental; la antropología moderna nos enseñó a ver una forma de lógica hasta en las conductas primitivas. Una sociología despojada del hábito positivista y de los pruritos funcionalistas (ya sean liberales, ya sean marxistas) debe enseñarnos a entender los fenómenos sociales como parte de un entramado de relaciones, representaciones, códigos y lenguajes.

Por eso es por lo que distinguiré aquí varias *formas* de violencia: una violencia «real», una violencia representada, una violencia formal.

1. La violencia «real», polimorfa, puede ser física o simbólica, de índole política, social, económica, ecológica, «comportamental» o ambiental (agresiones sonoras, visuales, etc.) con grados variables de gravedad: violencia corporal (que puede acarrear la muerte), violencia sexual (violación física pero también violación del pudor y del honor), violencia mortal (homicidios voluntarios). Las grandes tipologías distinguen también entre violencia criminal contra terceros y violencia contra sí (suicidio), violencia accidental (debida al azar o al error humano y tecnológico: «catástrofes») y violencia histórica, violencia individual y violencia colectiva (conflictos sociales, atentados terroristas, guerras, dictaduras...)².

Algunos analistas, sin embargo, consideran abusiva la calificación criminal de «violencia contra los bienes» mientras ésta no incluya amenaza para la integridad corporal de los individuos (por eso hablaré siempre de delitos contra los bienes para no confundir esta violencia menor con otra de tipo criminal, en la que se puede incluir el homicidio involuntario)³.

La violencia real no está siempre donde más se puede uno esperar encontrarla (el tabaco, el alcohol, los accidentes de tráfico y laborales están entre las cuatro primeras causas de muerte en España...)

En cuanto a las manifestaciones sociales, el fenómeno de la violencia puede abarcar diferentes tipos de violencia. Jean Clau- de Chesnais⁴ propone la tipología siguiente:

2. Tanto la criminología anglosajona como las normas sanitarias de la OMS califican como violencia toda muerte brutal ligada a un proceso exógeno, extra-orgánico. «Dicho de otra manera, escribe J.C. Chesnais, la característica principal de la violencia es la gravedad del riesgo que le hace correr a la víctima».

3. En su «Dictionnaire critique de la sociologie», R. Boudon y F. Bourricaud (PUF, 1982) citan, entre las diferentes formas de violencia:

- «la violencia dirigida contra las personas y la que apunta a sus propiedades,
- la que ejerce un individuo y la que ejerce un conjunto de individuos aislados que actúan cada uno por su cuenta,
- y la que ejercen de manera colectiva, es decir disciplinada y que recae en todos los miembros del grupo».

4. J.C. Chesnais: Histoire de la violence, Robert Laffont, 1981.

I. *La violencia privada*

1. La violencia criminal.

- a) Mortal: crímenes, asesinatos, envenenamientos (incluyendo parricidios e infanticidios), ejecuciones capitales, etc.
- b) Corporal: golpes y heridas voluntarias.
- c) Sexual: violaciones.

2. La violencia no criminal.

- a) Suicida (suicidios y tentativas de suicidio).
- b) Accidental (entre otros, accidentes de tráfico).

II. *La violencia colectiva*

1. La violencia de poder contra los ciudadanos.

- a) El terrorismo de Estado.
- b) La violencia industrial.

2. La violencia paroxística: la guerra.

Me centraré aquí en la violencia social, es decir una forma de violencia transversal, que atraviesa toda la sociedad y se plasma en manifestaciones tanto privadas (e individuales) como colectivas, privilegiando las manifestaciones públicas de violencia (la violencia desarrollada en el ámbito social) tal como la reflejan los medios de comunicación, dejando de lado la violencia estrictamente política (terrorismo y terrorismo de Estado), aunque estarán presentes en el planteamiento teórico. En estas formas transversales de violencia, incluiré manifestaciones paroxísticas que no son exclusivamente colectivas: conductas de tipo anómico, por ejemplo, que son protagonizadas por individuos aislados pero que, mediante su refracción mediática, pueden inducir a otros individuos a la violencia, fomentando así un cierto mimetismo social.

- 2. Al margen de esta violencia sociológica, hay una violencia «representada» que puede ser tan *real* como la otra e incluso incidir en los comportamientos colectivos (así se conforma una opinión «pública»). Es la violencia tal y como la representan los medios de comunicación en sus discursos tanto referenciales (la informa-

ción) como creativos (las obras de ficción: cine, televisión e incluso publicidad, entre otros). Es un hecho discursivo y, como tal, tiene sus propias leyes, crea su propia realidad («escenifica» siempre, en mayor o menor grado, la realidad objetiva, el «referente» social). La representación de la violencia provoca respuestas, forma parte de un juego de interacción social y puede, incluso, en casos límites, inducir a su vez a la violencia: éste es el caso de los suicidios infantiles que se producen casi siempre en cadena, como consecuencia de la publicación de un primer caso en los medios de comunicación. También puede producir fenómenos miméticos, algunas conductas anómicas, como ocurrió en España recientemente con los envenenamientos de botellas de agua mineral o el caso episódico de los conductores suicidas... Violencia real y violencia representada no siempre coinciden. Pueden variar de acuerdo con el tratamiento formal que dan los medios de comunicación de la realidad (su grado de sensacionalismo), lo que plantea el problema de los efectos (directos y subliminales) de los mass media y la parte del imaginario colectivo que interviene en ello.

- 3. Hay por fin una violencia formal que estriba en el propio medio, en su poder simbólico (su poder de representar la realidad) que plantearé en términos de competencia semiótica, como *poder ver* y *hacer ver* (lo mismo que en términos cognoscitivos, hay un saber y un hacer saber manifiesto en el hacer periodístico) y que puede producir «efectos perversos», no totalmente controlados por el emisor (ni a veces conscientes), dentro de unos procesos de visibilización que pueden producir saturación e incluso llegar a una cierta obscenidad. Hay una violencia del medio, intrínseca a los modos de construcción- representación- imposición de la realidad, que es la que más me interesa aquí. La violencia tal y como aparece en el régimen moderno de visibilidad es, para mí, un objeto construido —no dado como tal de antemano— que se impone mediante la construcción de un referente (de enunciados violentos: los «contenidos» de la información) pero también y sobre todo mediante la construcción de un discurso, es decir, un

modo de referenciación (enunciación) que es un trabajo, antes que nada, formal. De ahí la atención que les dedicaré a los procesos de formalización de la realidad en los medios de comunicación.

Si tomamos el caso de la violencia social, la proliferación de una violencia que calificaré, en términos cualitativos, como menor (aunque cada día más extendida: la delincuencia), tiene su antecedente en el contexto ideológico de crisis de los valores colectivos y cuestionamiento del modelo capitalista que se desarrolla en la década de los 60 con la emergencia de una ideología «contestaria». Se amplía con la aparición de la crisis económica ligada a la crisis energética en los años 70 y la extensión del fenómeno terrorista y estalla en la década de los 80 en algunos países europeos —entre otros España— con lo que podríamos llamar la crisis de los modelos políticos. La imposición de un nuevo orden económico con la sustitución de la lógica de la subsistencia (el paro) a la lógica del trabajo exacerba el problema acentuando la anomía social, es decir la pérdida de la cohesión que mediante una crisis de identidad colectiva genera conductas de disconformidad y es un factor de desorden. Es interesante a este respecto el análisis de Merton que presenta la anomía como una no correspondencia entre la espera (individual) y la oferta colectiva, que se puede acentuar en períodos de cambio rápido (en los que la sociedad tiende a dualizarse) o períodos de «decadencia» histórica o percibida como tal por algunas clases o grupos sociales (el fenómeno «ultra» en la España del posfranquismo, por ejemplo). La violencia no puede ser considerada como un hecho puntual, aislado. El contexto predispone, puede incluso fomentar un clima de violencia mediante una «cultura de la exclusión» (A. Touraine): el sistema genera periferias (económicas, sociales, culturales) y, hasta cierto punto, las institucionaliza, acepta su existencia e incluso se hace cargo de ella. En una sociedad dominada por la racionalidad económica, todo lo que se sitúa al margen de esta racionalidad queda de facto excluido, pero tolerado. Lo mismo que se desarrolla un mercado ligado a la economía sumergida, se desarrollan culturas sumergidas, marginales por necesidad (y ya no por vocación como en los 60).

Ahora bien, si los hechos sociales no pueden ser desvinculados de los hechos económicos, políticos y culturales, tampoco se puede desligar los hechos económicos de los procesos simbólicos. M. Mauss ha mostrado en su «Essai sur le don» que el derroche de riquezas —el llamado «potlatch» de los indios de la costa del Pacífico Norte— podía ser una forma de intercambio simbólico, en el que un don apela un contradon. Georges Bataille siguió esta línea aplicándola al análisis de la sociedad moderna. Nos podemos preguntar, a modo de hipótesis si no se está produciendo algo parecido en el tema de la violencia: a una violencia «real» (social, económica, política) contesta una violencia «representada» (proyectada en el escenario mass mediático) que a su vez puede estimular otra violencia. Esto nos llevaría a considerar la violencia como un hecho de civilización que, como tal, debe ser considerado como hecho hipersocial o supranacional (es así como M. Mauss entiende la civilización); hecho que podemos considerar en vías de ritualización mediante su escenificación permanente en los medios de comunicación. El rito, como práctica social, es un intento de domesticar lo irreductible (lo telúrico, lo divino, la parte maldita de lo humano...); de alguna manera el rito acerca la divinidad a los hombres, la integra al universo cotidiano (en el sacrificio, por ejemplo, se establece un puente entre lo humano y lo divino). ¿Da tanto miedo la violencia porque tiene que ver con lo sagrado? ¿Porque recuerda algún hecho fundacional, como sostiene René Girard? En la tragedia clásica se nos ofrece, como para curarnos de nuestras propias violencias, el espectáculo de la violencia de los dioses (violencia sagrada, si las hay...), lo que es una manera de expresar y, al mismo tiempo, transgredir lo divino.

Hoy se han producido desplazamientos en el contrato social contemporáneo. Han desaparecido algunas formas de violencia: la violencia de dominación, la violencia que podríamos calificar como feudal, fundada en la fuerza (violencia interpersonal dentro de una relación rígidamente jerárquica). Aparecen en cambio nuevas formas de violencia: una violencia impersonal (violencia institucional, violencia técnica) difícil de delimitar, no siempre visible (Claude Lefort habla al respecto de «ideología invisible»); y también una violencia anómica, incontrolada, hasta cierto punto gratuita (que no se inscri-

be dentro de un intercambio económico *stricto sensu*), violencia sobre bienes y personas, como pueden ser los actos de vandalismo o las actuaciones de los francotiradores, como conductas límites... Ahora bien, estas manifestaciones puntuales, de tipo individual y aparentemente irracionales han sido precedidas por formas «razonadas» de violencia (una violencia orientada hacia la destrucción sistemática, el genocidio organizado): fueron el nazismo, la escalada nuclear, la expansión económica incontrolada con su balance de degradación ecológica y destrucción de las especies... ¿Qué justificación moral tienen los que denuncian hoy «la ola de violencia que nos invade» cuando son los mismos que ayer legitimaban el franquismo o afirman hoy que no hubo campos de concentración? Pero cierro este interrogante porque no quiero entrar en valoraciones de tipo ético. No se trata de justificar nada ni de legitimar ninguna postura ideológica, sino más bien de entender (aprehender para ser más exacto, pero no aprobar) un fenómeno y un discurso que atraviesan nuestra sociedad y cristalizan reacciones pasionales, que remiten a la sensibilidad colectiva, al *pathos* social.

Si la violencia es relativa en el tiempo, lo es también en el espacio, y lo es además en su planteamiento. La violencia es un objeto que varía en función del sujeto de enunciación. Como escribe Y. Michaud, tratando de la subjetividad en lo social: «Cabría decir que la noción de violencia funciona en el discurso político de una manera bastante análoga a lo que en lingüística se denomina *embrague* o un *deíctico*. Este (por ejemplo, «aquí», «yo», «nosotros») posee una significación general propia y al mismo tiempo cambia de sentido según la situación. Su significación es siempre la misma y nunca igual: depende de la pertinencia pragmática del acto de lenguaje (R. Jakobson). En cierto modo, la palabra «violencia» también remite al lugar de los sujetos políticos en el campo social cambiando de sentido según el locutor.

Mi propósito en este libro es analizar *el discurso sobre la violencia* tal y como aparece en los medios de comunicación españoles. Esto entraña dos aspectos: analizar los procesos de *legitimación/deslegitimación de la violencia* en el discurso social (todo discurso implica una toma de posición, aunque sea implícita) y las

operaciones que intervienen en la *representación de la violencia*.

El contrato social contemporáneo al que aludía antes implica la imposición de normas sociales y modelos culturales. Pero ésta se hace cada vez menos mediante la coacción y más mediante procesos de mediación (social y simbólica) que permiten la transmisión de modelos de comportamiento. Esta mediación pasa hoy por lo que llamaré la mediatización (la creación de universos simbólicos a través de los medios de comunicación). Hoy día la mediatización es tanto más importante cuanto que han entrado en crisis los tradicionales aparatos de legitimación (los grandes relatos o metarrelatos como los llama J.F. Lyotard: religiosos, políticos, económicos...).

La mediatización consiste cada vez menos en una relación de dominación (fundada en la fuerza) o de adhesión (fundada en la ideología), para asemejarse a una relación de seducción (fundada en la fascinación). Los «aparatos de Estado» dejan, a menudo, paso a los *aparatos de representación* (las mass media), que instauran un régimen de *imaginería*⁵ que afecta tanto a las imágenes positivas (juventud, «look», armonía...), como a las imágenes negativas (violencia, muerte, conflicto), y produce una *iconización del discurso social*. La violencia está envuelta en esta estrategia de visibilización: se espectaculariza hasta el punto de que puede resultar difícil desligar la violencia real de la violencia representada. Cuando la policía detiene en Barcelona a «El Vaquilla» en 1986, la Televisión Española ofrece la noticia en su informativo del mediodía enseñando imágenes de la película «Perros callejeros» (que tuvo un enorme impacto entre una parte del público juvenil), película que él mismo había protagonizado...

Como escribe J.C. Chesnais «hemos pasado de la era de la violencia vivida a la era de la violencia vista»; violencia permanentemente visualizada y consagrada culturalmente como género en las películas del oeste, en la novela negra, en la ciencia-ficción... Sin contar con la celebración ritual de la violencia bélica en los aniversarios históricos que santifica una cierta violencia fundadora (un mito

5. Utilizo a propósito este neologismo porque encierra lo que me parece que son las dos vertientes de este nuevo régimen de visibilidad social: la imagen, lo imaginario.

fundador). «Nuestras sociedades —dice Chesnais— tienen con respecto a la violencia, una actitud paradójica. Intentan excluirla, erradicarla de los comportamientos humanos; refuerzan su negatividad presente, a la par que celebran periódicamente su positividad pasada. ¿Qué son esas grandes conmemoraciones nacionales sino el recuerdo de masacres, la exaltación de actos liberadores? La violencia es la gran partera de la historia».

La violencia es relativa porque es más o menos visible según los sujetos, y también según es tomada en cuenta por los medios de comunicación. Hay formas de violencia perfectamente «admitidas» (los accidentes de tráfico, el cáncer), hay otras rotundamente rechazadas (la droga, el SIDA); las hay, en fin, prácticamente ignoradas (accidentes laborales, violencia doméstica), lo que puede llevar a algunos actores sociales a asumirlas como hechos naturales⁶. Según declaración de la Organización Mundial de la Salud («Los accidentes de tráfico», Salud del Mundo, Octubre de 1975): «El automóvil es una calamidad peor que las grandes pestes de la Edad Media... La gran novedad es que la opinión pública acepta esas hecatombes, como si se tratara de una plaga natural, ciclón o seísmo»⁷.

Y cuanto más retrocede la violencia mayor (es un hecho comprobado que ha remitido la violencia criminal en relación con el siglo pasado)⁸, más insoportable resulta la violencia residual porque es más

6. En Francia, por ejemplo, se muere muchísimo más por accidentes de tráfico o domésticos que por agresiones físicas. He aquí algunas cifras relativas al año 84:

— Homicidios o tentativas:	2.712 (alrededor de 60 muertos)
— Accidentes laborales:	1.283 muertos
— Accidentes de tráfico:	11.030 muertos
— Accidentes domésticos:	15.000 muertos
— Suicidios:	12.000 muertos

(Maurice Lemoine: Rapport Lambda in «Le fait divers», *Autrement*, avril 1988).

7. Hay un aspecto litúrgico en las caravanas de fin de semana, en las grandes congregaciones estivales, que a menudo se resuelve en una «celebración trágica de la carretera» (Pierre Sansot) como un tributo entregado al dios Tecnos: «El accidente es entonces el alea, un coeficiente de incertidumbre con el que hay que contar, sobre el que se ejerce, de alguna manera, un cierto dominio, una mezcla de suerte y de control, o sea una dimensión lúdica dentro de la función vacacional: P. Sansot: «L'accident de la route, une forme de notre imaginaire quotidien», *Cahiers de l'imaginaire*, n.º 4, 1989, Privat.

8. J.C. Chesnais escribe al respecto en «Histoire de la violence: «No dejaremos de repetirlo: la violencia mortal ha disminuido de manera notable en toda Europa. En Italia, tierra tradicional

visible. En España, por ejemplo, la llamada violencia social no es tanta en cifras absolutas ya que, a pesar de la evolución muy rápida de los últimos veinte años, este país tiene uno de los índices de criminalidad más bajo de Europa; lo mismo ocurre con la tasa de suicidios. Jesús M. de Miguel lo dejó muy claro en su trabajo sobre la población española⁹: «Tenemos la tasa de homicidios más baja del mundo (en 1967), en contra del estereotipo de la sangre caliente ibérica». Lo que no impide una frustración social: «No quiere decir esto que España sea un país muy “feliz”, e incluso sospechamos que sea más bien lo contrario. Todas las veces que hemos aplicado preguntas sobre felicidad, frustración anómica, alienación, síntomas psicósomáticos, etc., nos ha resultado la imagen de un pueblo relativamente poco feliz».

Estos datos deben ser matizados en el contexto político y la presión moral que caracterizan España en los años de dictadura franquista. Si es cierto que las cifras relativas a la delictividad han subido de manera espectacular desde entonces¹⁰, es de notar, sin embargo, que lo que ha subido son antes que nada los delitos contra los bienes, manteniéndose el índice de criminalidad en un nivel que, todavía hoy día, está entre los más bajos de Europa:

del bandolerismo, la tasa de homicidios es hoy cinco veces menor a la de finales del siglo XIX. En Inglaterra y en Alemania, dos veces. En Francia, donde el aparato de Estado lleva un siglo implantado, el retroceso —a largo plazo— del homicidio ha tenido lugar mucho antes; entre 1830 y 1980, la violencia mortal se ha mantenido, sobre los períodos de guerra, más o menos constante. Estas constataciones tienen valor general: en los países occidentales la tasa de muertes por homicidios son hoy día, muy bajas, igualan a la mortalidad por incendio y son entre cinco y diez veces menos frecuentes que los accidentes domésticos (caídas, intoxicaciones, electrocuciones, etc.). Esta mortalidad también es evitable, pero ¿a quién se le ocurriría hacer una campaña llamativa sobre esas muertes domésticas, tan discretas?».

9. Jesús M. de Miguel: El ritmo de la vida social, Tecnos, 1973. Ocurre lo mismo con el suicidio. En 1967 se cometieron solamente 4,5 suicidios por cada 100.000 españoles; frente a 9,1 en Portugal; 5,4 en Italia, 3,6 en Grecia y 15,3 en Francia, lo que representa 3 veces más que en España. La cifra ha subido sin embargo pero sorprendentemente lo ha hecho en los últimos diez años pasando de 1.037 suicidios en 1981 a 1.827 en 1987, con predominio de los varones, lo que confirma la tesis de Durkheim sobre el tema.

10. Las muertes violentas (crímenes, suicidios, accidentes) arrojaban en 1975 una tasa por cada 100.000 habitantes de menos de 50 en España (las más bajas con Italia, Inglaterra y Grecia) cuando en Francia, Alemania y muchos países del Este era superior a los 80 (fuente: J.C. Chesnais: op. cit.)

España:	tasa por cada 100.000 habitantes		3.347
Alemania:	" " " " "		7.154
Francia:	" " " " "		5.956
Italia:	" " " " "		2.452
Inglaterra:	" " " " "		6.557
(1983)			

(Cifras de Interpol para el año 1986, facilitadas por la Dirección de la Policía Judicial. Ministerio de Interior).

Aunque clarísimas, estas cifras son de matizar ya que los baremos varían según los países (en Francia, por ejemplo, se computan infracciones —como las de tráfico— que en España son consideradas como civiles) y que los niveles de denuncia son mucho más bajos en España (22 %) comparados con los de otros países: Alemania (45 %); Francia (40 %); Italia (25,4 %).

La violencia está localizada en determinados segmentos de población y en ciertas áreas geográficas (preferentemente urbanas). En cuanto a sus formas hay violencia ahí donde menos se espera: el alcohol, por ejemplo, produce muchas más muertes que la droga (alrededor de 1.500 al año según evaluaciones fiables, en cuanto que la droga mata unas 500...). Hay, por otra parte, violencias invisibles: mujeres, niños maltratados, agresiones ambientales (destrucción del entorno natural, contaminación visual y sonora), ecológicas, económicas... J.C. Chesnais, en su estudio histórico, ha mostrado que los incrementos recientes afectaban básicamente a la «criminalidad de lucro» (que opone a la «criminalidad de conducta») ligada a la agudización de la crisis económica en los diez últimos años; y concluye así: «La violencia voluntaria de las sociedades rurales y patriarcales ha dejado paso, en las sociedades industriales a una violencia involuntaria; la violencia instrumental y tecnológica».

Lo mismo que hay que distinguir entre violencia objetiva (violencia numérica, socialmente delimitable) y violencia subjetiva (violencia difusa: sensación de inseguridad que podríamos calificar como violencia geométrica: que define vectores, sentimientos colectivos difíciles de delimitar), se puede diferenciar una violencia fundadora

(primitiva, arcaica) y una violencia residual, de índole anómica, no orientada hacia una meta concreta y que se desarrolla contra el conjunto de la sociedad: violencia asocial y, a menudo, antisocial.

La violencia es polimorfa como lo son las manifestaciones de socialidad y así hay que tomarla en muchas ocasiones: como la otra cara —una entre tantas— de la socialidad, del querer-vivir en sociedad; pero a menudo como parte de la misma figura que habría que plantear en términos de Orden/desorden en vez de Norma/desviación o como respuesta anómica ante la imposibilidad de racionalizar la relación con lo social. Pero la gratuidad absoluta es poco frecuente en la vida social. Hasta las conductas aparentemente más anómicas (los actos vandálicos o los suicidios) «dicen algo», expresan un sentimiento, aunque sea de impotencia, remiten a un lenguaje, aunque sea secreto o inarticulado (hay silencios activos lo mismo que hay resistencias pasivas).

Aceptar que la conducta anómica pueda constituir un lenguaje —aunque sea un lenguaje fallido— permite plantearse la violencia en términos dialécticos: la violencia es una respuesta de urgencia a una situación de emergencia. En todo caso, implica una relación difícil con la ley y con *el otro* (la alteridad); de ahí la necesidad de abandonar un esquema normativo (con todas sus connotaciones morales, funcionalistas...) y adscribirse a un esquema dialéctico de tipo: identidad *versus* alteridad (en lo que se refiere a los sujetos) y Orden *versus* desorden (en lo que respecta a los objetos). En esta perspectiva está claro que la violencia expresa una dificultad de concebir/aceptar la Ley y los límites que impone (volveremos sobre este aspecto en el análisis de los medios de comunicación). La violencia es, en última instancia, un juego con los límites (violencia festiva), una no aceptación de los límites (violencia destructiva).

Es fundamental, a este respecto, además de la violencia física —la que se ejerce directamente, mediante la fuerza física, sobre bienes y personas— la existencia de una violencia simbólica, mediante la imposición de una situación arbitraria, al margen de la Ley. Violencia simbólica sería la que hace prevalecer el hecho (una situación de hecho) sobre el derecho. En el campo educativo Bourdieu y Passe-

ron propusieron llamar en 1970 «violencia simbólica»¹¹ la capacidad para imponer significados, como algo legítimo.

1. La violencia sagrada

En el comienzo era la Violencia...

La mayoría de las conmemoraciones rituales, tanto en las sociedades primitivas como en las modernas ceremonias civiles y religiosas, remiten a un crimen originario: celebran una muerte fundamental en la que la comunidad encuentra su origen, funda su vida colectiva.

Al ritualizar esta muerte se le da un carácter sagrado. De ahí la afinidad existente entre la violencia y lo sagrado. Es la tesis de René Girard para quién, en el orden del edificio cultural y social¹², estaría lo que llama una *violencia fundadora* de origen sagrado (muerte, sacrificio) que las diversas celebraciones sociales no harían más que repetir de manera simbólica para conjurarla, para evitar su retorno, siendo la violencia fundadora la matriz de todas las significaciones míticas y rituales:

«Si es así, la violencia fundadora constituye realmente el origen de todo lo que los hombres aprecian más e intentan a toda costa preservar. Es lo que afirman, aunque de manera velada, transfigurada, todos los *mitos de origen* que remiten al sacrificio de una criatura mítica por otras criaturas míticas. Este acontecimiento es percibido como fundador del orden cultural. De la divinidad muerta proceden no sólo los ritos sino también las reglas matrimoniales, las prohibiciones de todas las formas culturales que le confieren al hombre su humanidad. Emile Durkheim había mostrado ya que la presencia de

11. Violencia simbólica es la que ejerce un poder simbólico que, como lo definió Pierre Bourdieu, es «poder de constituer el dato mediante la enunciación, de hacer ver y hacer creer, de confirmar o transformar la visión del mundo y, por ende, la actuación sobre el mundo, o sea del mundo, poder casi mágico que permite obtener lo equivalente a lo que se obtiene mediante la fuerza (física o económica) gracias al efecto específico de movilización, sólo se ejerce si es reconocido, es decir si se desconoce su arbitrariedad». («Sur le pouvoir symbolique» *Annales — Economies, Sociétés, Civilisations*, n.º 3, mai juin 1977).

12. René Girard: *La violence et le sacré*, Grasset, 1972. Edición española: Anagrama.

lo religioso está en el origen de todas las sociedades, de ahí el carácter sagrado de esta violencia primitiva, etimológica, que funda lo social. Hay una «violencia esencial» (R. Girard) que permite a las sociedades primitivas librarse de la violencia difusa o por lo menos canalizarla en unas organizaciones sociales que carecen de sistema judicial y se ven amenazadas por la escalada de venganza.

En estas sociedades el sacrificio, ya sea simbólico (polarizado en objetos, animales), ya sea físico (sacrificio humano) tiene una función inmunológica: evitar —mediante una violencia puntual, selectiva y representada— una violencia generalizada basada en la violencia recíproca (la violencia *ad libitum*). El sacrificio produce una ritualización de la violencia y, si es humano, una sacralización de la muerte. La muerte del sacrificado es *buena* de por sí porque de alguna manera redime a la comunidad de otra muerte, de la venganza de los dioses; de ahí el papel preventivo que cumple en los ritos primitivos el sacrificio. No hay remedio decisivo contra la violencia en las sociedades primitivas, nos dice Girard; no hay curación infalible cuando se rompe el equilibrio. En cambio, lo que prevalece en las sociedades modernas, basadas en un sistema penal, es el castigo de la violencia, que puede ser a su vez violento (pena de muerte). De hecho las sociedades primitivas son menos violentas de lo que parece y más tolerantes a pesar de la dureza y, en ocasiones, la crueldad de sus códigos: una vez cometida la falta, no hay remedio; de ahí la inutilidad del castigo. La venganza es un concepto moderno, de origen igualitario, que se basa en la Ley del Talión, dentro de un sistema de equivalencias aritméticas; nada que ver con la gestión de la violencia en las sociedades primitivas que, basándose en la diferencia, proceden mediante sustituciones, desplazamientos: un objeto, un animal (un totem) pueden representar un principio de metonimia (por contigüidad) y mediar entre los hombres y la divinidad (las fuerzas del bien o del mal, las que controlan la vida y la muerte, las que tienen el monopolio de la violencia). El sacrificio permite «desviar» la violencia hacia una víctima (un objeto puntual) que hace de «chivo expiatorio» (R. Girard): la «civilización» (que, desde luego, arranca con las sociedades primitivas) empieza cuando se domestica la violencia humana, cuando se la canaliza y el desorden pasional se convierte en orden

cultural. Lo que hacen las sociedades primitivas cuando recurren al sacrificio es ritualizar la violencia, codificarla (convertirla en código cultural); de esta manera protegen a la comunidad de su propia violencia; desvían la violencia hacia víctimas exteriores, cuya muerte (como hecho individual) no importa, ya que así se restaura la unidad social y se restablece la armonía. En ello estriba la religiosidad social: como mostró Durkheim, la sociedad es unidad y su unidad es religiosa. Los hombres son lo que son culturalmente gracias a un principio educativo que tiene sus raíces en lo religioso.

Como vemos, la unidad del grupo prima aquí sobre la unidad individual. De ahí lo moralmente chocante que resulta para una conciencia moderna pasada por el molde del individualismo. La víctima del sacrificio transfigura la violencia, permite pasar de (o evitar) una violencia recíproca (destruktiva) a una violencia ritual (creadora y protectora) que funciona como mecanismo regulador. La violencia, pues, no tuvo siempre ese cariz destructivo (antisocial) que tiene para una conciencia moderna; pudo ser estructurante por tener un cariz sagrado: «Acabamos de decir, escribe Girard: La violencia y lo sagrado. Podríamos igualmente decir: la violencia o lo sagrado. El juego de lo sagrado y el de la violencia son uno solo». Es obvio aquí que lo sagrado no se refiere sólo al mundo de los dioses sino que está presente (y permanece hasta hoy día) en el mundo social, y de múltiples maneras. Cabría distinguir además, como lo hacía Durkheim, entre lo sagrado puro (garante del Orden, del Bien, del Valor) y lo sagrado impuro (asociado al desorden, al mal, a la transgresión) que, socialmente, siempre coexisten. A lo que podríamos añadir lo sagrado salvaje (irreductible, anómico, gratuito) que se plasma en conductas paroxísticas. De esta duplicidad de lo sagrado se deriva la ambivalencia de la violencia que ilustra, por ejemplo, el carácter doble de toda deidad primitiva (Zeus, nos dice Girard, es al mismo tiempo el que fulmina y el que es «dulce como la miel»; lo propio pasa con Xipe-Totec, en el panteón azteca, que es sucesivamente sacrificador y sacrificado). Esta ambivalencia también se manifiesta en la actitud frente a la muerte (la muerte es la violencia máxima que se le puede infringir a uno) y se refleja en los ritos funerarios, en ese miedo sagrado hacia la muerte, que implica una actitud reverencial

que hemos perdido en la modernidad (nuestra civilización elude la muerte; la medicaliza, la convierte en hecho científico, porque no quiere *verla*, enfrentarse con ella).

En los ritos funerarios, se aísla al muerto (a la muerte), porque hay que purificarlo, para evitar una contagión posible (con la vida), para expulsar mágicamente su violencia maléfica, para —al fin y al cabo— que el muerto se junte con los que ordenan la vida y la muerte y que de la muerte pueda resurgir la vida. Así pues, dice Girard, en la muerte puede haber vida y la muerte puede aparecer como la verdadera divinidad, el lugar en el que se reúnen los contrarios, en que lo benéfico y lo maléfico coexisten. Este es el sentido del sacrificio: «La víctima propiciatoria muere, sin duda, para que la comunidad, amenazada en su conjunto con morir con ella, renazca a la fecundidad de un orden cultural nuevo o renovado. Después de haber sembrado por doquier los gérmenes de la muerte, el dios, el antepasado, o el héroe mítico, al morir ellos mismos, o al hacer morir a la víctima que han escogido, aportan a los hombres una nueva vida. ¿Cómo asombrarse de que la muerte, en última instancia, sea percibida como una hermana mayor, e inclusive como fuente y madre de toda la vida?»¹³.

Por eso es por lo que se admite —y a veces fomenta— la violencia en las sociedades primitivas, aunque nunca una violencia indiscriminada. El sacrificio será la transgresión ritualizada de la prohibición (la muerte originaria); una manera de engañar a la violencia mediante la violencia (volveremos sobre este tratamiento homeopático cuando analicemos la violencia en los medios de comunicación). De ahí la necesidad de contextualizar la violencia, de enfocarla como hecho social total, de abandonar en todo caso una visión funcionalista (que busca relaciones de causa a efectos), e intentar ver los usos derivados y las lecturas simbólicas.

La interpretación que ofrece R. Girard de la tragedia clásica es interesante a este respecto. La tragedia aparece como el espectáculo de la fuerza del destino que es, al fin y al cabo, la fuerza de la fuerza, o sea la violencia objetiva (la de los dioses). De ahí la función religio-

13. R. Girard, op. cit.

sa que cumple la tragedia; como los ritos en las sociedades primitivas, la tragedia es la representación de la violencia fundadora, es decir —en términos simbólicos— de la ambivalencia fundamental de la vida social (el Orden/el desorden) y de la vida a secas (la vida/la muerte); que invalida toda visión maniquea (un mundo en que ya no hay nada intrínsecamente puro: en el que no hay «buenos» ni «malos» exclusivos...). La tragedia mantiene lo sagrado en el espíritu de los hombres (el Orden mágico) es decir la relación también ambivalente con los orígenes (Sacrificio, Falta...) y lo proyecta en una figura humana: Edipo constituye como un prototipo del héroe clásico; sucesivamente sacrificador (héroe violento) y sacrificado por la comunidad (objeto de violencia); como chivo expiatorio, endosa los males de la colectividad, se sacrifica por ella o, más bien, es sacrificado por ella: «A la violencia recíproca presente en todas partes, el mito constituye la transgresión formidable de un individuo único. Edipo no es culpable en el sentido moderno pero es responsable de las desventuras de la ciudad. Su papel es el de un verdadero chivo expiatorio humano». Sófocles ha sabido transcribir esta asunción individual de lo colectivo en una de las últimas declaraciones de Edipo a los ediles de Tebas: «Ay, creedme; no temáis: mis pesares, no hay otro mortal más que yo para cargar con ellos».

La violencia preocupa y al mismo tiempo fascina porque remite a los orígenes. Sólo el rito en el orden cotidiano (como lo hace la tragedia en la representación) es capaz de domesticar (aunque para eliminarla) esta ambivalencia:

«La comunidad es a la vez atraída y repelida por su propio origen, experimenta una necesidad constante de revivirlo bajo una forma velada y transfigurada; el rito apacigua y engaña las fuerzas maléficas porque no deja de rozarlas; su naturaleza verdadera y su realidad se le escapan y deben escapársele ya que esas fuerzas maléficas proceden de la comunidad misma» (R. Girard).

Lo sagrado aflora tanto en el mito (véase las cosmogonías primitivas, la tragedia clásica) como en el rito que constituye su traducción como chivo expiatorio, endosa los males de la colectividad cotidiana.

Lo sagrado significa «el vínculo que liga al hombre con la naturaleza cosmovital. De esta forma, celebrada por más de un mito, lo

sagrado apacigua, suscita o disuelve las preguntas acuciantes ante las cuales la inteligencia razonable se queda casi sin respuesta: el origen y el fin, el amor y la diferencia entre sexos, el mal y el sufrimiento, el nacer y el morir. El ciclo cosmovital arroja al hombre fuera de toda diferencia entre lo exterior y lo interior (...). Sentirse, aceptarse o reconocerse en el todo da alguna respuesta a estos interrogantes o por lo menos los transforma, tal vez en beneficio de la vida»¹⁴.

Si el mito proyecta al hombre fuera de sí mismo (anhistoricidad del mito), si lo sume en el Todo, lo trasciende, el rito en cambio trivializa lo divino y proyecta lo sagrado en la cotidianidad, lo vuelve inmanente...

Hoy nos podemos preguntar, al cabo de un largo proceso de «desmitificación» (de dismantelamiento sistemático e implacable de lo sagrado cosmovital, de degradación de los grandes relatos explicativos): ¿qué queda de lo sagrado? Si los grandes mitos han desaparecido (o se han degradado en «Mitologías» como las calificara Barthes), los ritos, en cambio, permanecen e incluso podríamos ver una vuelta de lo sagrado —una sacralidad pagana, sin deidades— en aquello que Michel Maffesoli llama una trascendencia inmanente; es decir, la existencia de un vínculo que asegura la permanencia del «querer-vivir-juntos» y que, sin ser de procedencia divina, trasciende sin embargo a todos y cada uno de los miembros de la comunidad, asegura la «religancia» (religión viene de *religarse*) del grupo¹⁵.

Son los nuevos ritos tribales de la cultura de masas, aquellas aglomeraciones cuasi religiosas de gente en grandes almacenes, centros culturales, hipermercados del arte y de la comida, palacio de los deportes, estadios olímpicos..., llevados por una furia consumidora y «consumitiva»: verdadero *potlatch* moderno. Centros de producción de objetos de consumo tanto materiales como simbólicos que también «producen» socialidad: dan la impresión de participar en una especie común, consagran un espacio tópico. Lo sagrado se ha incorporado a la cotidianidad; se ha trivializado y, al mismo tiempo

14. Encyclopaedia Universalis, 1980, Vol. 8, P. 509.

15. Véase al respecto lo que dice M. Maffesoli de lo divino social en «Le temps des tribus», pages 56-65, Méridiens Klincksieck, 1988. Edición española: Icaria, 1990.

se ha fragmentado, se ha hecho más móvil, a imagen de esta cultura de la ubicuidad y de la velocidad. Se producen fenómenos de sacralización tanto en los sujetos (*star systems*, *marketing* político...) como en los objetos (tecnificación de la vida cotidiana). ¿No han hablado a menudo los comentaristas de las «nuevas religiones»: la Técnica, el Psicoanálisis, la Comunicación, el Dinero (el éxito), las sectas, etc., etc.

A diferencia de las prácticas primitivas, el rito en la sociedad moderna pasa menos por la práctica ceremonial, por la identificación directa (la adhesión, la fe) y se manifiesta más mediante identificación secundaria: a las imágenes (a las representaciones), a las «maneras de ser» (al *look*) más que al hacer mismo. El «espectáculo» de la actualidad, el carnaval de las imágenes (televisivas, video, publicitarias), las imágenes de Epinal de la historia (docudramas, series televisivas) sólo nos ofrecen episodios puntuales, produciendo cortes («des tranches de vie») en la historia; refleja una narratividad fragmentada, serial, dentro de un tiempo efímero y un espacio indefinido (ubícuo). Ya no hay relatos unificadores: mitos colectivos, metarrelatos que concilien los contrarios en el imaginario social...

La cultura moderna produce antes bien una acumulación de interrogantes, de cuestionamientos (véase el desarrollo de la epistemología): lo real ya no tiene un «status» tan definido (ni siquiera la vida, con las técnicas de prolongación artificial), el Saber ya no es un instrumento unificador; en cambio proliferan los saberes prácticos (en lo audiovisual, en informática) como una especie de revancha contra la pérdida de la trascendencia. La «posmodernidad» acentúa esta puntualidad, este reino de lo efímero, de la superficie, frente a la profundidad de la Historia, al peso de la Ideología... No quiere saber nada ya de sus orígenes, ni tampoco del futuro. La inseguridad moderna es también todo eso, no es sólo inseguridad en las calles, «miedo a salir de noche» como rezaba el título de una película española de finales de la década de los 70...¹⁶. ¿No sería la delincuencia calle-

16. En unos trabajos de campo sobre este tema se apunta el ensanchamiento del campo semántico del término seguridad y la emergencia entre la juventud de una preocupación por la degradación del entorno, por los problemas de contaminación, amenaza nuclear, etc., planteados como inseguridad, esto es como hecho total (de civilización). María Jesús Miranda: «Confianza en la justicia y seguridad ciudadana». Madrid, noviembre de 1986 (inédito).

jera —como puede ser en el ámbito político el terrorismo— el chivo expiatorio de nuestro tiempo? Hoy el rito se ha incorporado a la información y abarca a la violencia. Lejos de domesticar, mediante su conversión simbólica, la violencia, la práctica moderna del rito la *establece*: la escenifica, la pone en imagen, la almacena permanentemente. Vivimos ante un desfile de imágenes de violencia. A la *economía de la violencia* de las sociedades premodernas que generaban una violencia «parsimoniosa» (codificada, selectiva) con fuerte carga simbólica, es decir con un efecto en el imaginario colectivo y una función catárquica¹⁷, ha sucedido hoy una *proliferación de la violencia* (del régimen de visibilidad de la violencia): una violencia serializada, desimbolizada. Al trivializarse, la violencia se desacraliza. Es esta pérdida de lo sagrado lo que es problemático. Por lo menos en lo que respecta a lo sagrado puro. Hoy no queda más que lo sagrado impuro: una violencia exclusivamente negativa, destructiva. La adhesión, o por lo menos el consenso tácito, se hacen en torno a ese sagrado impuro. El terrorismo, las modernas formas de violencia (en particular la violencia menor pero de impacto inmediato) podrían funcionar como *ersatz*, sustitutos de lo sagrado y suscitar cohesión *a contrario*... Volveremos sobre estos mecanismos pero no sobre el fenómeno específico del terrorismo ya que el objeto de este libro es tratar de la violencia social y no de la violencia estrictamente política (o de origen político ya que el terrorismo se está convirtiendo en violencia sobre la sociedad civil). Así que le dedicaré aquí unas líneas.

2. Conductas anómicas y desorden social

Nos podemos preguntar, con Georges Balandier¹⁸, si el terrorismo como fenómeno de comunicación (y efectos de la comunicación)

17. «Cuando se deja que la violencia estalle, es el azar, al fin y al cabo, el que rige el conflicto. El rito pretende hacer intervenir el azar antes de que la violencia pueda desencadenarse. Se pretende forzar la muerte, presiona lo sagrado para obligarle a que se pronuncie sin más demora; el rito apunta directamente a la meta final para realizar una cierta economía de violencia». R. Girard: *La violence et le sacré*, op. cit.

18. Georges Balandier: *Le Désordre*, Fayard, 1988. Edición española: Gedisa.

no contribuye también a una resurgencia de lo arcaico. La lógica terrorista recrea lo que R. Girard llama «la scène artificielle», un escenario de la violencia magnificada, que juega con la amenaza latente (el azar maléfico) y «hace de la acción un drama demostrativo, una simbolización trágica, una manipulación colectiva» (Balandier) que no deja de recordar la tragedia clásica, con la diferencia insalvable de que la violencia en este caso es efectiva.

Pero aquí la función del sacrificio se invierte: «Ya no contribuye, escribe Balandier, a la domesticación de la violencia, manifiesta al contrario su liberación en estado salvaje. Esta lógica hace del cuerpo, inmolado, mutilado, desmembrado el soporte de su mensaje: lleva el sello siniestro en carne de las víctimas; no inscribe más que atrocidad. Por fin difumina las fronteras entre lo real y lo imaginario, debilita la gestión de los fantasmas, es presa de una doble confusión: una, atemorizada, la de los hombres que se sienten cautivos del terrorismo como lo serían de las potencias invisibles; la de los actores que están encerrados en la clandestinidad, unidos mediante la comunión de la violencia compartida, poseídos por una pasión destructiva y exclusiva de lo que no les pertenece. El imaginario del terrorismo a otro nivel, cultiva el ensueño de la guerra civil, no engendra más, sin embargo, que su realización bajo la forma de un ritual trágico y espectacular. No hace surgir una violencia más auténtica y fundadora, su juego de muerte no libera más que un desorden contagioso, y su coste resulta por ello cuanto más odioso».

Es conocida, en las sociedades primitivas, la práctica consistente en *localizar* el mal mediante un objeto sustitutivo que cristaliza la violencia de la comunidad (la brujería procede de esta manera).

Luego, mediante su *mostración* dramatizada, el «responsable» (objeto real, representado o simbólico) genera una emoción colectiva que lo designa como víctima propiciatoria; eliminando el responsable (física o simbólicamente, es decir, por ejemplo, excluyéndolo moral o socialmente, mediante el destierro) la comunidad recobra fuerza, reencuentra su unidad; la culpabilidad concentrada en la víctima redime al resto de los miembros de la comunidad de toda mala conciencia: «Las sociedades de la modernidad, escribe Balandier, no han borrado esos recursos, aunque sí han cambiado las formas. Los irre-

ductibles, por necesidad o vocación o convicción, son considerados como agentes nefastos o enemigos interiores, como lo eran los brujos del pasado o de otros contextos. Si una crisis grave ocurre, convertible en una especie de crisis de brujo, son públicamente designados, sacrificados, para que la colectividad pueda recobrar su cohesión, y el poder su autoridad». El racismo —la fobia de *lo otro*— puede también producir este tipo de reacciones de exclusión, con vistas a mantener la «integridad» del *cuerpo* social, para evitar cualquier riesgo de contagio (el SIDA desencadena tanto miedo en el imaginario social porque, como contagio incontrolable, tiene afinidades en el desorden: el desorden es la proliferación incontrolada, es contagioso). La violencia, en este sentido, es un revelador social, genera discursos sociales que escenifican, dramatizan el imaginario colectivo, con mayor fuerza en periodos de transición o de inestabilidad social, política en los que se manifiesta una crisis de la identidad colectiva. Para una identidad frágil, la alteridad puede representar un peligro y se puede encarnar en diversas figuras: el extranjero (enemigo exterior) pero también el drogadicto, el delincuente juvenil, etc. (el enemigo interior).

A diferencia de las sociedades primitivas, la violencia sacrificatoria (sagrada) no es engendrada, en las sociedades modernas, por los centros de poder (ya sean religiosos, militares o civiles) —lo que no impide que exista una violencia institucional, pero es menos visible— procede cada vez más de la periferia; es una violencia disidente, asocial y, a menudo, antisocial. A partir del momento en que el poder ya no previene la violencia (no «purga» el sistema), la violencia se vuelve difusa, desborda por doquier; el sacrificio ya no funciona como válvula de escape. A una violencia fundadora (basada en restablecimiento del Orden), ha sucedido una *violencia anómica* (basada en conductas de desorden). La primera era de índole simbólica (era estructurante regida por una norma unificadora), la segunda es desestructurante, se sitúa fuera de la norma (la anomía es precisamente ausencia de norma). ¿Es la anomía el lenguaje de la modernidad en crisis, es decir el reconocimiento del fracaso de un cierto lenguaje (el de la racionalidad heredada de las Luces)?

El concepto de anomía, introducido por Jean Marie Guyau, fue teorizado por Emile Durkheim¹⁹. La anomía, que es literalmente ausencia de reglas, de normas, falta de ley, aparece en períodos de cambios históricos, en contextos de crisis nacional y se expresa mediante manifestaciones de desorden que reflejan una crisis de valores: el sistema normativo del que se ha heredado es caduco sin que el sujeto colectivo haya todavía asumido un nuevo sistema de valores. De ahí la aparición de nuevos modelos de comportamiento que cuestionan la legitimidad de las reglas sociales y pueden traducirse por manifestaciones violentas. La anomía indica una ruptura de la solidaridad, una dilución de los puntos de referencia que expresa una pérdida de la identidad social. Constituye una respuesta desesperada a una situación de ruptura, mutación, cambio que puede desembocar en prácticas de auto-exclusión, simbólica o física. Tal es el caso de suicidio que ha estudiado Durkheim («la anomía da lugar a un estado de exasperación y de cansancio irritado que puede, según las circunstancias, volcarse contra el sujeto mismo o contra otro; en el primer caso se produce suicidio, en el segundo, homicidio»). La anomía procede, pues, de una carencia de las «fuerzas colectivas» (Durkheim, más allá de su aparente pesimismo y conformismo, tiene una visión vitalista, dinámica de la vida social) es decir de grupos constituidos para organizar la vida social. Traduce una desagregación que genera conductas egoístas (para retomar un término de Durkheim) que hoy calificaríamos de «marginales» (auto-exclusión). Ahora bien, incluso en la visión moral que tiene Durkheim de la vida social, se admite que la anomía es, hasta cierto punto, constitutiva del estado de sociedad:

Escribe Durkheim en el «Suicidio»: «No hay ideal moral que no combine, en proporciones variables según las sociedades, el egoísmo, el altruismo y una cierta anomía. Porque la vida social supone al mismo tiempo que el individuo tiene una cierta personalidad, que está dispuesto, si la comunidad lo exige, a abandonarla, por fin que está abierto, en una cierta medida, a las ideas de progreso. Por eso es por lo que no hay pueblo en el que no coexistan esas tres corrientes de

19. E. Durkheim: De la division du travail social.

opinión, que inclinan al hombre en tres direcciones divergentes e incluso contradictorias. Ahí donde se atemperan mutuamente, el agente moral está en un estado de equilibrio, que lo protege contra cualquier idea de suicidio. Pero si uno de ellos llega a sobrepasar un cierto grado de intensidad en detrimento de los otros, por las razones expuestas, se vuelve suicidógeno al individualizarse». Robert K. Merton ha retomado en una perspectiva funcionalista la teoría de la anomía como conducta desviada fruto de la incongruencia entre los fines culturales reconocidos como válidos y los medios legítimos a disposición del individuo para alcanzarlos. La anomía nacería, para Merton, de una contradicción entre estructura social y cultural, de una incapacidad (o imposibilidad) de adaptación individual al sistema por inadecuación entre demanda (o carencia) individual y oferta (o exigencia) social que produce *tensión* y genera conflictos²⁰. Una sociedad como la nuestra en que surgen por doquier «ofertas» culturales, mensajes de incitación al consumo y al disfrute de bienes materiales e imaginarios produce frustración en aquellos que no tienen los medios —ni objetivos (económicos), ni subjetivos (simbólicos)— para alcanzar estos bienes, y puede suscitar respuestas anómicas en estado de penuria. Los actos de vandalismo, todo lo que expresa una violencia presuntamente gratuita (en realidad dirigida total e indiscriminadamente contra *la* sociedad), podría ser explicado así, y desarrollar una «subcultura» ligada a la delincuencia²¹.

20. «En España y en todas las sociedades conocidas, un objetivo/meta cultural básico es el logro de un puesto de trabajo como medio tanto de conseguir los medios de subsistencia económica, como de integrarse en la sociedad. Se da por supuesto que el empleo es el medio/norma que permite lograr el objetivo cultural del éxito o, de la obtención de medios económicos. De aquí que la imposibilidad o improbabilidad de lograr un empleo produzca un estado anómico que conduce a la delincuencia».

Francisco Alvira Martín, Andrés Canteras Murillo: Delincuencia y marginación juvenil, Ministerio de Cultura. Instituto de la Juventud, 1986.

21. Esta subcultura es a su vez determinante en la reproducción de la delincuencia y surge de un desfase entre una cultura de clase media, generadora de valores y pautas de comportamiento, y las aspiraciones de los miembros de la clase baja a competir con los de la clase media. Es la tesis de A. Cohen en «Delinquent boys: The culture of the gang», Free Press, Chicago, 1965. Para un acercamiento criminológico véase César Herrero Herrero: «Perspectivas criminológicas del menor marginado» en *Ciencia Policial*, 5 agosto 1989, Revista del Instituto de Estudios de Policía.

Pero, al margen del funcionalismo, cabe también otra interpretación en la que la anomía no expresa forzosamente una violencia impura (lo sagrado impuro al que aludía antes). La obra de Bataille está centrada en aquellas actuaciones precisamente «improductivas» pero que expresan un cierto vitalismo aunque, en su visión, los extremos se reúnen y el placer de vida puede rozar el de muerte. Jean Duvignaud, por su parte, ha retomado el concepto de anomía apelando a una sociología de las mutaciones. La anomía se refiere para él a manifestaciones «inencasillables», que marcan el paso de un sistema social que se degrada a otro que todavía no tiene forma: «Los períodos de ruptura o paso de una sociedad a otra acarrearán manifestaciones de conducta desviada y de desorden que no pueden ser integradas o entendidas ni por el sistema cultural de la sociedad antigua ni, a menudo, por el sistema de valores de la sociedad naciente»²², lo que produce disfunciones y crisis (tanto negativas como positivas) en las que la coherencia social se debilita. El mérito de Duvignaud fue despojar el concepto de sus connotaciones negativas. La anomía, en la visión de Duvignaud, puede volverse creativa y convertirse en herejía, subversión o irrisión, según los propios términos del autor. Es un indicio de ruptura o mutación en los comportamientos que pueden incluso tener valor precursor (se puede anticipar al cambio) cuando el nuevo sistema de valores todavía no se ha definido: «Ahí es precisamente donde aparece la relación que proponemos establecer entre *mutación* y *anomía*. Ahí es donde se encuentra ese estado de *crisis*, inseparable del paso de un tipo de sociedad a otro y la intuición sorprendente de J. Burckhardt que observa que sólo los períodos de cambio pueden interesar al analista, ya que en él ya no se pueden explicar los comportamientos de los hombres a través de una referencia a los valores o normas establecidos en una cultura coherente sino mediante la invocación de lo desconocido, la «espontaneidad» inventiva de la acción, aquel «infinito sin límites» que caracteriza un comportamiento que ninguna definición conocida de los valores establecidos y estables viene a delimitar».

22. Jean Duvignaud: *Hérésie et subversion - Essais sur l'anomie*. La Découverte, 1986. Edición española: Icaria, 1990.

Hoy nos podemos preguntar, sin embargo, si no se están extendiendo las conductas anómicas, expresión de un sagrado impuro, de una violencia que ha perdido su carácter sagrado, para caer en la tentación de una violencia íntegramente negativa. ¿Es posible una violencia pura? Como escribe Girard, no hay violencia verdaderamente pura sólo hay violencia purificadora, mediante el sacrificio primitivo. ¿Estamos asistiendo a una auto-asunción del sacrificio, mediante conductas que juegan con los límites, con la Ley (social y ley de vida, es decir vida/muerte)? La droga sería el prototipo de este tipo de conductas que, sin reconocerse como tales, son suicidas; pero también los accidentes de tráfico de manera más bien inconsciente. Y no hablemos a nivel colectivo —institucional— de la escalada nuclear, la expansión industrial, las guerras nacionalistas o religiosas... El vandalismo (o gamberrismo) del que tanto se habla últimamente también se puede interpretar así: como sacrificio de objetos en una sociedad que celebra hasta la saciedad el culto al objeto, la incitación al consumo. A. Cohen habla al respecto de «vandalismo lúdico», como ocurre también en los estadios de fútbol. El destruir objetos y hacerlo «sin sentido» (en una lógica capitalista consumista: sin sacar provecho ni siquiera placer de ello) tiene mucho que ver con el *potlatch* primitivo tal como lo analizara hace años Georges Bataille en «La parte maldita»²³. Equivale (simbólicamente hablando) a destruir el excedente de riqueza que produce la sociedad de consumo (que, para ser más exacto, habría que llamar sociedad de producción o de incitación al consumo ya que el consumo propiamente dicho está desigualmente repartido). Porque hasta en buena lógica capitalista, no hay acumulación posible sin destrucción periódica del excedente.

23. Georges Bataille: «La part maudite, précédé de la notion de dépense», - Editions de Minuit, 1967 (publicado originalmente en 1933 y 1949, respectivamente). Edición española: Icaria.

Bataille ha mostrado, mejor que nadie, como toda sociedad, al producir más de lo que consume, se ve llevada a «gastar» e incluso derrochar el excedente de energía que no sirve directamente para la reproducción del sistema. Varias civilizaciones dan testigo de prácticas suntuarias o derroches (mediante «pérdidas»): sacrificios humanos entre los aztecas, *potlatch* de los indios del Noroeste de Estados Unidos, conquistas del Islam, guerras de las sociedades industriales. El *potlatch* es un don que apela un contra-don mayor; corresponde a un derroche deliberado de riquezas que desobedece al principio de conservación, constituyendo así una forma de intercambio simbólico.

Hasta en las manifestaciones aparentemente más irracionales, gratuitas, se esconde un sentido profundo, latente. El vandalismo traduce la manifestación de un «sagrado salvaje» (Balandier) por oposición a lo sagrado domesticado que aparece en las ritualizaciones cotidianas (en las rutinas diarias). Es una manera perversa (mediante rodeo) de cuestionar la eficacia del control social (el poder ver total), de celebrar a contrario (mediante su consumición) la omnipresencia del consumo; no por nada el coche es un objeto predilecto, el rayar «gratuitamente» su superficie y más cuando el coche es nuevo (cosa que por cierto ¡le ocurrió al que aquí escribe!) es como un tatuaje simbólico sobre el cuerpo del objeto.

Esta violencia menor tiene, a menudo, más impacto emocional que la violencia criminal porque afecta simbólicamente a la integridad del sujeto. Escribe P. Sansot al respecto: «Una puerta rayada, un golpe apenas perceptible en un parachoques, un roce en la carrocería, despiertan a menudo la rabia del propietario. Cuando el vehículo está nuevo, se produce un cambio radical de *status*; en cuanto estaba impecable, el coche tenía la belleza de una imagen; inmaculado, poseía un aspecto mágico. El menor desperfecto lo reintegra en nuestro universo y nuestra finitud, también él está llamado a desaparecer un día, a averiarse, a caer en la lista de segunda mano con el peso de los años».

Conductas destructivas (de negación del otro) pero, no del todo gratuitas y de las que cabe una interpretación simbólica: «El acto vandálico sobre sistemas y objetos técnicos, lejos de ser puramente gratuito ¿no traduce un modo de interpelación al *orden simbólico*? Gesto irrisorio, gesto de impotencia, señal de una imposible re-apropiación... Ira y placer de dañar una red, un circuito, objetos que parecen posibilitar la comunicación, el intercambio, el desplazamiento... El vandalismo es lo contrario que el mito, es un acto inmediato que conlleva la inmolación de la función del objeto o de lo que representa». (W. Ackermann, R. Dulong, H.P. Jeudy. «Imaginaires de l'Insécurité», Librairie des Méridiens, 1983).

Como el *graffiti* en el cuerpo de la ciudad (sus paredes) y sus apéndices (vagones de metro), es una huella (firma, huella dactilar) que se inscribe en el espacio público, especie de palimpsesto urbano

que funciona como espejo, cuasi señal de identidad²⁴. Huella a contrario (*en creux*), señal destructiva (anidentidad: anomía), pero pertinente: semiológica (un signo siempre se manifiesta con respecto a su contrario). El saqueo, las defecaciones en camas matrimoniales o delante de la puerta como hacen algunos ladrones son la expresión exacerbada de esa anomía que se convierte aquí en negación de lo simbólico (de lo otro). Al negar el valor simbólico de los objetos del otro (recuerdos de familia, por ejemplo, o alhajas), al manchar su espacio íntimo, el ladrón profana su intimidad, inscribe su propia presencia sobre la historia del otro, deposita su firma sobre el adorno familiar²⁵. Son conductas abyectas (abyección: el que está en posición de inferioridad) que sancionan la desaparición de todo vínculo, la desagregación del tejido social, de lo que sirve de pantalla (al intercambio, a la prohibición) y permite la representación; pantalla en el doble sentido de la palabra: el lienzo en el que uno se ve y puede contemplar al otro, y lo que obstaculiza, pone límite y permite estructurarse, construir una identidad...

Estaríamos aquí ante una violencia excedentaria que manifiesta la necesidad (¿objetiva?, ¿subjettiva?) de un mínimo desorden social que es constitutivo de toda vida social (aunque sus *formas* pueden variar y no ser, por supuesto, forzosamente vandálica). Esta violencia excedentaria es objeto de un potlatch: «derrochada», gratuitamente consumada y socialmente consumida, es a veces celebrada e incluso santificada por el discurso social. Llama la atención, por ejemplo, la violencia de algunos anuncios publicitarios para coches que coinciden con una vuelta de los valores «agresivos», pero esta vez asumidos por categorías sociales que hasta entonces eran sus víctimas propiciatorias; de ahí surgió el mito mass mediático de la juventud rebelde, en

24. Escribe al respecto Nic Deville en «Imaginaires: Pochoirs, Tribus, Utopies». *Sociétés*, sept. 86, Masson: «Si la utopía no tiene espacio, tiene en cambio una forma y ésta se manifiesta mediante la fuerza de los lenguajes (verbal, gráfico, sonoro) para evocar otros espacios.»

25. Existe una relación de simpatía entre el oro y el excremento. No por nada los romanos instituyeron un impuesto sobre los excrementos, de ahí la expresión «El dinero no tiene olor», respuesta de Tito a su padre Vespasiano que había establecido un impuesto sobre la orina... Véase al respecto el erudito estudio de Dominique Laporte: *Histoire de la merde*. Christian Bourgois Editeur, 1978 y también lo que dice Bataille en «la noción de derroche» acerca del valor excremental del diamante y de las alhajas en general.

la década de los 70; está desarrollando últimamente el de la mujer rebelde, no ya del orden económico sino más bien de lo que podríamos llamar el orden imaginario: el derecho a fantasear, a disfrutar de los valores estéticos e incluso el derecho a cierta gratuidad (el disfrutar de un status y, al mismo tiempo, de la negación de este status). Es reveladora a este respecto la última publicidad para el Renault 21 en que la mujer que es excluida del disfrute del objeto de consumo-placer, el coche (plantado en cuasi placer solitario: ¡a vueltas con el individualismo!), disfruta del placer de destruir (primer plano de su mano rayando con la propia llave del coche la carrocería del flamante último modelo de la marca nacional francesa).

La publicidad que tiene fama de ser un mensaje ideológicamente conformista está captando algunas mutaciones en el imaginario colectivo: la asunción de una dosis de desorden dentro del orden imperante. Están surgiendo, por otra parte, no sólo en ciencias sociales sino en ciencias exactas, en cibernética, corrientes de pensamiento que intentan asumir el desorden (las manifestaciones del azar)²⁶ como constitutivos del orden, e inscribirlo en lo que define el orden:

«Estamos asistiendo, de hecho, al nacimiento de una nueva ontología cuyos principios se pueden resumir, de manera harto simplificada, de la siguiente manera: todo ser es una organización; está en tanto que lugar en el que orden y desorden se entremezclan de manera inextricable, se vinculan en unas jerarquías entreveradas, es generadora de nuevas formas de ser. Es esa turbulencia incesante del mundo, en esa historia a la vez destructora y creadora, donde los teóricos del caos ponen toda su atención». (G. Balandier).

Sin embargo no es de confundir integración —o admisión— del desorden con apología del desorden. «La caología, dice también Balandier, no puede ser transformada en una apología del desorden, propone otra representación del desorden, lo pone en su lugar».

Todas las sociedades dejan un espacio para el desorden, a la par

26. «Teoría de las catástrofes» de René Thom, «caología», «cindynique» (del griego *kindunos*: peligro) presentada en París en 1987 como exploración del «archipiélago del peligro», de todos los aspectos del «riesgo» (económico, ecológico, informativo...).

que lo temen e intentan reducirlo o transformando, sublimando los instintos negativos. Ahora bien hay una violencia irreductible, íntegramente anómica, ante la cual la Ley es impotente. Es esta violencia la que hay que consumir (inmolar) de una manera u otra. El *potlatch* traduce esta impotencia de la Ley para canalizar la violencia; expresa una dilución de los límites, la inutilidad de los parapetos sociales ante la violencia consumada, y genera una inseguridad difusa.

3. El orden, el miedo y la inseguridad social

La anomía traduce, aunque sea indirectamente, un fracaso de la Ley, de ahí la tentación por parte de algunos colectivos de ciudadanos de erigirse en agentes del orden y el desarrollo de los discursos de orden, a menudo discursos de exclusión que pueden desembocar en formas de auto-destrucción.

Como escribe Henri-Pierre Jeudy. «La obsesión por el miedo suscita un refuerzo de los mecanismos de defensa y de su legitimidad psíquica hasta el punto de que «protegerse» implica una organización masiva de las pulsaciones de muerte. La lucha contra las amenazas de destrucción se invierte siempre en una construcción sistemática e hiperdesarrollada de la autodestrucción».²⁷

La paradoja es que las conductas violentas de tipo anómico generan, a su vez, mediante un efecto perverso, otros vínculos: creación de asociaciones de vecinos, movimientos de autodefensa, patrullas callejeras que hacen resurgir el consenso, a veces lo crean *ex-nihilo* frente a las manifestaciones del *otro*; haciendo resurgir en este caso una solidaridad defensiva, una forma negativa (excluyente) y caricaturesca de cohesión social, que genera otra paradoja: la violencia fomentada por el imaginario de la violencia²⁸.

27. H.P. Jeudy: «Le symbolique apeuré», en *La Peur, Traverses/25*. Véase también del mismo autor: «La peur et les médias», PUF, 1979 y «La panique», Galilée, 1981.

28. Han surgido, en los últimos años en España, algunas asociaciones de autodefensa con constitución de «patrullas ciudadanas» en San Cosme (Barcelona), Malvarosa (Valencia), Torrejón (Madrid), por ejemplo.

En todo caso, están en quiebra los grandes discursos de legitimación que sustentaban, en las sociedades tradicionales, el orden social: las morales, las ideologías y la idea de progreso (el sentido de Historia) como superación del desorden. Si en las sociedades de la tradición, los mitos de creación decían el orden (Balandier) a través de los ritos de iniciación, funcionando como instrumento de conservación religioso y social asegurando así la continuidad del Orden, con la modernidad y más aún la «posmodernidad», el desorden se ha trivializado, generalizando el sentimiento de seguridad, socializándolo de alguna manera. Ya no hay objetos ni objetivos (la finalidad histórica) posibles, ya no hay violencia «orientada» (fundadora) como tampoco hay ideologías que orienten las conductas colectivas, ni proyecto histórico que canalice las energías. En cambio surgen reacciones *anti-* que no se reconocen como tales y se disfrazan de discurso nacional. El *status* mismo de la violencia ha evolucionado: los conflictos endémicos, las guerras intestinas (civiles y religiosas) han sustituido a los enfrentamientos puntuales. Los conflictos han degenerado en *estado* de guerra y no sólo en Oriente Medio; las movilizaciones contra el terrorismo han creado una verdadera militarización de la sociedad y del pensamiento en algunas regiones de Europa²⁹. El Estado de Derecho deja paso al *Estado de suspensión*, de amenaza virtual, de peligro de desintegración representado por los nuevos enemigos interiores; el enfrentamiento deja paso a la tensión.

El único elemento generador de orden, proveniente del Centro, lo podría constituir el dinero, el mundo de la Banca (véase la fascinación que ejercen sus protagonistas en la prensa española últimamente); aunque también este mundo se ve amenazado por el accidente (muertes, separaciones matrimoniales...), por la catástrofe (el krach...).

El miedo, hoy, ya no está localizado, ya no tiene objeto determi-

29. Paul Virilio en «La Stratégie de la tension» (La Peur, *Traverses*/25, Paris 1982) habla de la multiplicación de conflictos restringidos que produce un estado de guerra endémico en muchas partes del mundo. Este razonamiento que aplica a los conflictos políticos se podría generalizar a los conflictos sociales (la huelga, de instrumento de presión se ha vuelto lenguaje de reinvindicación, se ha banalizado su uso).

nado (real o simbólico) en el que se pueda cristalizar la violencia como se producía en las sociedades primitivas o, en las nuestras, hasta los grandes conflictos mundiales (el enemigo exterior) o las grandes fobias de las últimas décadas («peligro amarillo», «peligro rojo»...). Hoy el miedo es difuso: es miedo ante lo imprevisible a pesar de los progresos de las técnicas de simulación estadística y previsión... El miedo tiene, desde luego, su reverso: pasotismo, neoindividualismo, «yuppismo», conductas que traducen un cierto puntualismo, el rechazo a las visiones de largo alcance. El miedo a la violencia imprevisible (que al fin y al cabo es la violencia banalizada, la que puede surgir en cualquier momento) apela a su vez unas políticas imprevisibles (véanse la moda de las operaciones «coup de poing» en la Francia de Giscard d'Estaing, o de las diversas operaciones —primaverales, otoñales— del anterior ministro del Interior, José Barrionuevo) y la implantación de una política disuasiva también en materia de orden público (la «presencia» policial en las calles y puntos potencialmente conflictivos), que visibilizan el miedo *a posteriori* (si hay policía es que hay riesgo...)³⁰. Los medios de comunicación, por su potencial de irradiación, refuerzan la sensación de inseguridad. El miedo se acentúa cuando la realidad se vuelve imprevisible (insegura) y el peligro inminente (muy cerca aunque sea en el imaginario), lo que genera un sentimiento de impotencia.

«La inseguridad, escribe Y. Michaud, no es el terror; es la probabilidad de lo imprevisible». Sea como sea, no pretendo aquí decir que el deseo de seguridad es ilegítimo; lo cuestionable son las formas

30. Jean Delumeau cita en «Rassurer et protéger», Fayard, 1989, los ritos tranquilizadores (benedicciones, oraciones preventivas, procesiones, invocaciones de santos, escapularios y rosarios...) que permitían conjurar el miedo, cristalizándose a veces de manera totalmente primitiva en animales, objetos (ratas y hasta gusanillos; ¡citados ante los tribunales eclesiásticos!) y que suscitaban prácticas de exorcismo y conjuración. Hoy la industria generada por la inseguridad (empresas de seguridad con sus variadas parafernalias) así como el poder conjuratorio de la omnipresencia policial en calle, grandes empresas, no deja de recordar los ritos tranquilizadores de antaño. Lo mismo se podría decir de los mecanismos de asistencia social (seguridad social, seguros...) y las profesiones tendentes a proteger la circulación de bienes y personas; sin hablar de la abundancia de signos e insignias (logotipos, pegatinas, chapas) con valor emblemático que invaden la cultura actual y del poder mágico de la marca, de la palabra en la comunicación de masas.

que cobran las políticas de seguridad y las ideologías que las sostienen. En uno de sus granders libros (*El intercambio simbólico y la muerte*), Jean Baudrillard denunciaba, en la década de los años 70, la «mística de la solicitud», consistente en la generalización de las políticas de prevención, tanto en el orden material (legítimo por otra parte) como en el orden imaginario (prevenir las necesidades, es decir, al fin y al cabo, fomentarlas: véase la incitación al consumo, prevenir las angustias, los deseos, etc.). Vivimos en una sociedad tutelar, pero en la que han desaparecido los dioses, donde mandan fantasmas, hablan voces difusas sin que se pueda percibir bien el centro emisor. Una cultura sin Centro (cultura de masas, de voces múltiples y público heterogéneo: cultura mediana y mediada). Sociedad ortopédica en que hay asistencia para todo, dentro de una ascesis colectiva que es una anticipación de la muerte en la vida misma: «Le ponen a uno en un sarcófago para evitar que se muera», dice gráficamente Baudrillard. Sociedad que procede mediante el chantaje a la seguridad en el que «la seguridad es la prolongación individual de la muerte al igual que la ecología es la prolongación de la contaminación».

II

Las representaciones de la violencia en los medios de comunicación

1. La violencia y sus efectos

La relación entre la representación de la violencia y las conductas violentas o la predisposición a la violencia no se deja reducir fácilmente.

La mayoría de los estudios empíricos fiables llevados a cabo desde que se iniciaron en la década de los 30 los estudios en comunicación en Estados Unidos, relativizan los efectos directos de los medios sobre el receptor: desde la teoría del «two step flow» (flujo de comunicación en dos fases) que determina la importancia de los procesos de mediación y la existencia de «líderes de opinión» que actúan como agentes de transmisión entre los centros de producción de la información y el público hasta las propuestas de E. Morín (mimesis y catharsis) pasando por las teorías del «escapismo» («scapist material» de Joseph Kappler) que apuntan hacia un consumo imaginario de los productos informativos, las teorías de los efectos derivados (la influencia que, a su vez, puede ejercer el público sobre el medio) o la de los «efectos perversos» (Boudon, Baudrillard), todos admiten que no hay relación de causa a efectos entre el consumo de mensajes y los comportamientos sociales y que intervienen procesos de identifi-

cación/desidentificación bastante complejos, acentuados por el bombardeo de mensajes —con la subsiguiente saturación del medio— al que se ve sometido el público moderno.

Si nos situamos a un nivel pragmático no hay relación directa (de causalidad) entre consumo de escenas de violencia (el espectáculo de la violencia) y delincuencia, excepto en los niños que tienen problemas de adaptación psicológica y social y/o sienten predisposiciones agresivas. Por ejemplo, comparando una ciudad que no capta la televisión (Radiotown) y otra que ve la televisión (Teletown), W. Cochram, J. Lyle y E.B. Parlser no constataron en los años 60, ninguna diferencia en los comportamientos agresivos.

Incluso el programa de Surgeon General de los Estados Unidos de América que constituye el trabajo más amplio y más caro sobre la violencia en televisión¹ y que se cita a menudo para denunciar la existencia de un vínculo causal entre violencia en los medios de comunicación y conducta violenta, es prudente en sus conclusiones hablando sólo de «indicación preliminar y provisional..., que actúa sólo en algunos niños que están predispuestos a ser agresivos y sólo en algunas circunstancias».

Los trabajos posteriores de James D. Halloran apuntan en esta misma dirección, puntualizando que «las modalidades de contemplación de televisión de los delincuentes no diferían de modo apreciable de sus iguales no delincuentes procedentes del mismo medio socio-económico», y llegando a la siguiente conclusión:

«De hecho, todas las investigaciones y las teorías en esta esfera parecen sugerir que los medios de comunicación, salvo quizá en el caso de un pequeño número de personas patológicas, *nunca son la única causa de la conducta de este tipo*. A lo sumo, desempeñan un papel subordinado y de poca importancia».

Cabría en todo caso distinguir aquí entre efectos inmediatos, de

1. Hay un análisis de este informe, encargado por el Ministerio de Sanidad estadounidense en 1972, en James D. Halloran: «Los medios de comunicación social: síntomas o causas de la violencia». *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. UNESCO, Vol. XXX, n.º 4, 1978. París.

Halloran, Director del Center for Mass Communication Research de la Universidad de Leicester (Reino Unido) ha sido consultor de la UNESCO y del Consejo de Europa. Me apoyaré a menudo en esta introducción en sus conclusiones.

tipo puntual, que pueden llevar a una relación negativa de tipo mimético (peligro de ver reproducido en el comportamiento social la violencia contemplada en la pantalla²), y efectos a largo plazo («sleep effects») en los que puede intervenir una función catárquica (la agresividad se libera y sublima en lo imaginario). Lo mismo podríamos distinguir entre efectos pragmáticos, efectos imaginarios (función de evasión que puede ser tanto positiva como negativa) y efectos simbólicos (sobre la manera de percibir el mundo: las representaciones individuales y colectivas³), sin contar con los usos derivados («uses and gratifications», Katz), teoría según la cual los individuos adaptan las mass media a sus propias necesidades y que llevó a algunos investigadores a preguntarse, por ejemplo, no sobre el efecto que puede tener la televisión sobre los niños, sino sobre lo que los niños hacen con el mensaje televisivo (lo mismo se podría decir de la publicidad).

Algunas encuestas recientes llevadas a cabo en Francia mostraban incluso que el uso indiscriminado de la televisión, lejos de fomentar la pasividad o la evasión, podría desarrollar cierta agilidad mental.

También habría que distinguir qué tipo de violencia puede incidir con mayor fuerza en los comportamientos. Es, por ejemplo, notable que los niños son más sensibles a un cierto clima de terror (psicológico), de incertidumbre, angustia o culpabilidad que a la violencia en sí. Existe, por otra parte, un acostumbamiento al medio que vuelve pre-

2. Por ejemplo, en 1979, una niña de ocho años se arrojó en Madrid por el hueco de una escalera queriendo volar como «Superman», a quien había visto en la televisión, y murió inmediatamente. «En los Estados Unidos se ha calculado que una persona de 17 años tiene tras de sí un mínimo de 15.000 horas de TV, con 18.000 muertos. Material suficiente para considerar el asesinato una acción habitual», escribe Harry Pross en «La violencia de los símbolos sociales», *Anthropos*, 1983, quien afirma, por otra parte, que la violencia hace mella en aquellos grupos que presentan un déficit de *autopresentación* en sus propias comunicaciones (y —podríamos añadir— un déficit de representación social): «Se trata, en primer lugar de los jóvenes; en segundo lugar, de los excluidos del rito del trabajo; en tercer lugar, de los condenados a la monotonía en el rito del trabajo, o sea, de los comunicativamente deformados en el trabajo industrial; en cuarto lugar, de los viejos y enfermos, siempre que no sean demasiado viejos y demasiado débiles para las impresiones compensadoras».

3. Existe un análisis pormenorizado de las diferentes teorías en Paul Béaud: «La société de connivence— Media, médiations et classes sociales». Aubier, 1984.

cisamente a la violencia consuetudinaria y que, tal vez, constituye el peligro más grave del espectáculo de la violencia.

Como escribe H. Pross⁴: «Lo ordinario es la paz, lo extraordinario es el escándalo, pero al *acumularse lo extraordinario* en la pantalla, se invierte la relación; lo extraordinario, a saber, *la acción y el escándalo*, se convierte en lo ordinario y el orden pacífico queda fuera de consideración. En apariencia «el mundo» consta únicamente de actos violentos y accionismo manifiesto. La información transmite la *validez mundial de la violencia*. Junto a esto no vale nada una vida humana».

De todo ello se deduce que no se pueden asimilar efectos «reales» (empíricos) y efectos simbólicos (más o menos imaginarios). Hay una espectacularización de la violencia, más o menos dramatizada, según los medios (a veces más, paradójicamente, en la prensa de élite que en la prensa popular...), que no tiene forzosamente efectos pragmáticos pero que, en cambio, puede tener efectos simbólicos bastante profundos. Es en estos efectos en los que quisiera insistir en este capítulo, que pueden ser efectos directos, pero también efectos perversos.

En el estudio citado, Halloran distingue claramente entre representación de la violencia que, desde luego, es criticable («la inserción gratuita de la violencia para conseguir sensaciones o dividendos es algo deplorable») y conducta violenta. Pero deplorar la representación de la violencia es una cosa; vincularla con la conducta violenta es otra completamente distinta.

Decir que no existe relación de causalidad directa no impide, sin embargo, hablar de *influencia* que es un proceso mucho más complejo y probablemente, como dice Halloran, de más alcance de lo que se comprende comúnmente.

Hay influencia, primero, en la medida en que puede haber desproporción entre violencia real y violencia representada; es notable en el tratamiento formal que dan los medios a la violencia (y aquí entramos en una perspectiva cualitativa, dando deliberadamente la espalda a un planteamiento funcionalista). Este tratamiento, en todo

4. Harry Pross: La violencia en los símbolos sociales, Anthropolos, 1983.

caso, refleja una orientación general de la información en torno a la noción de delito y de ley. Como escribía hace unos años el sociólogo norteamericano Marshall Clinard: «Se ha acusado a la prensa de promover y ensalzar la delincuencia en general con la atención que le dedica en sus secciones de noticias... La cantidad y la importancia del espacio concedido a la delincuencia en los periódicos, y la cantidad de conversaciones basadas en estos artículos, dan una visión de la inmoralidad en nuestra sociedad que produce estupor. Al prestar tanta atención a los actos delictivos, es probable que los periódicos sean un factor importante en nuestra transformación en *una sociedad centrada en el delito*. Como consecuencia, muchas veces parece que hay más delitos que los que hay en realidad».

Lo que sí es cierto es que, en una sociedad cada día más fragmentada, en que los valores tradicionales son cuestionados, en la que los conflictos parecen multiplicarse mediante el «efecto media», tiene uno la impresión de llevar una vida «accidentada», sensación que pueden reforzar los medios e incluso desarrollar (es obvio en la prensa sensacionalista: la que juega precisamente con las sensaciones difusas, las reacciones más o menos irracionales); los medios de comunicación desempeñan entonces una función de confirmación y refuerzo, contribuyendo a construir/reforzar un temario centrado en la violencia delictiva que incide directamente en la «visión del mundo» del ciudadano de a pie y puede tener incluso consecuencias sociales. Halloran habla de la interferencia de los medios de comunicación en los conflictos sociales que pueden llegar a imponer versiones, interpretaciones; esto es, a conformar universos simbólicos entre aquellos que carecían de opiniones; en particular en los conflictos raciales: «Aquí tenemos un ejemplo claro de cómo los medios de comunicación social pueden exacerbar un conflicto y *agravar, por no decir crear, problemas sociales*. Nuestra investigación reveló también que la forma en que los medios de comunicación social británicos informaron de las hostilidades en Irlanda del Norte es otro ejemplo de *exacerbación de un conflicto*».

Está claro, por otra parte, que la naturaleza del propio medio predispone a dar la preferencia a los hechos «relevantes»: accidentes, muertes, catástrofes, lo que, sin embargo, no es motivo suficiente pa-

ra privilegiar siempre lo negativo, lo aberrante, lo violento, lo monstruoso... La producción de la noticia está determinada por el sistema de selección propio de los medios de comunicación de masas, donde impera lo que podríamos llamar la ley de lo inmediato (o imperativo de actualidad): el centrarse en la incidencia directa del hecho en la actualidad, en su aspecto impactante, como se dice ahora, que define un universo temático regido por las tres categorías siguientes: lo accidental, lo efímero, lo visible (es decir, tres condiciones para producir espectacularidad).

La fascinación por la violencia en los medios de comunicación entronca por fin con la naturaleza misma de la violencia: el acto violento es la expresión de una inmediatez, de un acto irreflexivo, sin salida, sin por-venir, podríamos decir, al límite de lo tolerable; y el hacer violento un hacer sin visión de futuro. La dramatización, procedimiento patente en la constitución del relato sensacionalista no es más que la visualización de lo inmediato, mediante su temporalización (su puesta en secuencia), donde se da prioridad al tiempo corto (al *tempo*) sobre el tiempo histórico. Se crea así un «marco de violencia» determinante en la constitución de un *escenario de la violencia*. A este tratamiento gráfico se añade un imperativo cronológico (determinante, incluso coercitivo, en la información diaria): la longevidad dada a cada información limitada por la necesidad de renovar constantemente la agenda informativa.

Como escribe Halloran: «Hay más probabilidad de que los medios de comunicación que trabajan con un ciclo diario recojan un acontecimiento si éste ocurre en el espacio de un día. Por ejemplo, una manifestación es una posible noticia, mientras que la evolución de un movimiento político a lo largo de varios años no tiene la 'frecuencia' apropiada».

Otro nivel de influencia, dentro de la función de refuerzo a la que aludía antes, es el reforzar los estereotipos sociales que puede modificar o incluso crear conductas conformes a estas imágenes tópicas (lo veremos a continuación en el tema de la droga). «Se dice que las imágenes del uso de *drogas* que se obtienen por conducto de los medios de comunicación social han influido en la conducta de los tribunales y de la policía, y a su vez esto ha influido en la conducta de

tal modo que la ha llevado a adaptarse a los estereotipos. Los estereotipos se cumplen: la conducta —antes marginal— se hace cada vez más central y más frecuente, y a esto sigue una nueva reacción social (reforzada). El problema se confirma a un nivel que se vuelve a definir, y todas las partes se comportan *como era 'previsible' que lo hicieran*». (Halloran)

Nos topamos aquí con lo que llamaré el poder *performativo* de los medios de comunicación: su capacidad para crear «permisibilidad» y conformidad (conductas conformes al modelo o al estereotipo: o su representación). Esta es la vertiente ideológica de la función de refuerzo: la de confirmar e incluso defender el *statu quo* y reforzar, por consiguiente, el sistema de control social:

«Los medios de comunicación pueden reforzar el *statu quo* al mantener un 'consenso cultural'. Es posible que el tratamiento de la violencia por los medios de comunicación *refuerce el consenso normativo y la integración de la comunidad*. Cuando la gente tiene pocos conocimientos directos de los delitos violentos es probable que dependa de los medios de comunicación para obtener la mayor parte de su información. Los medios de comunicación informan, sacan a la luz, crean una conciencia, vuelven a definir *los límites de lo que es aceptable y lo que no lo es, y estructuran las percepciones de la índole y la magnitud de la violencia*. Al hacer esto agrupan a la gente en oposición al desorden, refuerzan la creencia en valores comunes, facilitan la imposición de sanciones y refuerzan el control social. *Pero para hacerlo, la violencia tiene que ser algo que pueda ver toda la sociedad*; de ahí la importancia de los medios de comunicación social».

Volveré a menudo sobre este aspecto que podemos definir, en términos de *visibilidad social*, en su doble vertiente: los medios de comunicación como instrumento de visibilización del conflicto, la visibilidad social como forma indirecta (no directamente coercitiva) de control social, lo que podemos plantear como los «efectos perversos» de la transparencia comunicativa.

Quien dice conformidad, dice referencia a la Ley. Tras el discurso sobre el desorden se oculta un discurso de Orden, con su reverso —el sentimiento de inseguridad— que puede convertirse en defensa

de la Ley. Gerbner, que cita Halloran, considera la violencia en la televisión como el instrumento dramático más sencillo y barato disponible para demostrar las reglas de juego del *poder* y reforzar el *control social* y mantener el *orden social* existente. Apoya esta opinión con datos de sus investigaciones, los cuales sugieren que el mecanismo de mantenimiento parece funcionar mediante el *fomento de una sensación de peligro, riesgo e inseguridad*. «Esto lleva, especialmente por lo que respecta a los grupos de la sociedad con menos poder, a la aquiescencia y a la dependencia de la autoridad establecida. Facilita también la legitimación del uso de la fuerza por parte de las autoridades a fin de mantener sus posiciones».

Esta defensa del sistema y de sus reglas de juego procede «mediante relatos dramáticos de sus violaciones simbólicas» y en ello estriba su carácter fundamentalmente ambivalente. La escenificación de la violencia, del desorden, de la infracción de la ley puede también ejercer una cierta fascinación: la fascinación ante lo anómico, lo que está fuera de la ley. •

Diremos, para terminar con esta presentación, que los medios de comunicación constituyen *escenarios* que pueden coincidir con problemas reales, pero que también los puede *exacerbar o desvirtuar*, que actúan, por consiguiente, sobre nuestra aprehensión del mundo. De ahí la necesidad de un análisis formal: de las *formas* en que los medios de comunicación representan los hechos sociales y de los procesos simbólicos que intervienen en la conformación del imaginario colectivo. Tal vez sea ésta la influencia de más largo alcance: la creación de *universos simbólicos de representación*. La pregunta final será determinar en qué medida esta escenificación no forma parte de una gran ceremonia social, de un rito de conjura colectiva.

2. Corpus delicti

En el seguimiento de la prensa que he hecho durante el año 1987 es notoria una cristalización en torno a la violencia y la existencia de lo que podríamos llamar un discurso de la violencia, que procede mediante una espectacularización de la violencia y que, sorprendente-

mente, no es privativo de la prensa sensacionalista ni exclusivo de los medios conservadores.

¿Por qué haber escogido el año 1987? El año 1987 ha sido, sin duda, un año fértil en acontecimientos que han podido generar conflictividad y motivar actuaciones violentas. Coincide, por otra parte, con una cierta crispación política y una extensión de las manifestaciones de descontento social. Sin embargo, la llamada inseguridad ciudadana está en una fase de evolución: han bajado notablemente los índices de criminalidad; suben, en cambio, los robos con violencia o intimidación (152.000 hechos denunciados) pero bajaron de manera espectacular al año siguiente, para situarse en 109.688 (cifra inferior a la de 1985); disminuye, en todo caso, la inseguridad en muchas provincias, entre otras Madrid, y la delincuencia juvenil tiende a remitir (disminuye en un 33 % la cifra de detenidos de menos de 16 años en 1987, con relación al año anterior). Se puede considerar —y me apoyo aquí en evaluaciones de los propios medios policiales (Policía Judicial)— que los años 84-85-86 representan el «tope», según expresión de un dirigente policial, de la delincuencia general, pudiéndose notar luego un «pequeño descenso», los últimos datos (Informe del Fiscal General del Estado y el de la Delegación del Gobierno en Madrid de 1989) apuntan en esta dirección. ¿Por qué entonces esta polarización de la prensa en torno a la violencia? Parece ser que los medios de comunicación siguen con el tono alarmista de los años anteriores y que incluso éste se ha transmitido a la prensa diaria.

Pero probablemente intervienen factores de orden contextual y de índole socio-política. Se inicia la segunda legislatura socialista con el tercer gobierno socialista, en julio de 1986, después de muchas movilizaciones sociales, ideológicas en torno a la reconversión industrial y al *referéndum* sobre la OTAN (marzo de 1986), y dentro de un clima de «contestación social» (es el término utilizado por José Aumente en un balance bastante negativo que hace del año político 1987, presentado como crisis del «felipismo»⁵).

5. «Valoración política de 1987». Anuario *El País*, PRISA, 1988.

Coincide, por otra parte, con el alza del coste de la vida derivado, en gran parte, del ingreso en el Mercado Común, el 1 de enero de 1986, y con una política de rigor (antisocial, para algunos) del partido en el Gobierno. De ahí la crisis de imagen (crisis ideológica, para otros) que atraviesa el partido socialista. No son ajenas a esta crisis la política de algunos ministerios (y ministros) como Interior, Economía, Educación y algunos «affaires» escabrosos de los que se han hecho eco los medios de comunicación: la «mafia policial» —es el término utilizado por la prensa en 1986— que pone al descubierto las conexiones o connivencias entre algunos dirigentes policiales y los medios delincuentes, en particular, en torno al narcotráfico (affaire de Entrevías en marzo de 1987), y que contrasta con las diversas actuaciones policiales (operación «Otoño», redadas, etc.) que levantan bastantes protestas, y las frecuentes declaraciones del ministro del Interior, José-Barrionuevo, en defensa del cuerpo policial, corroboradas por una serie de nombramientos dudosos en los cuerpos de seguridad. En este clima, se producen las manifestaciones estudiantiles de febrero de 1987, los duros enfrentamientos entre Guardia Civil y trabajadores en Reinosa en marzo, las numerosas huelgas de transportes, en Sanidad, en la enseñanza, las protestas en Sagunto en mayo. Sigue fuerte la violencia terrorista (culmina con los atentados de Hipercor, en julio y Zaragoza, en diciembre), estalla el affaire del GAL (el caso Amedo) en noviembre, a lo que podemos añadir sucesos bastante llamativos: el secuestro de la «niña Melody» en noviembre, varios casos de «conductores suicidas», en diciembre y también catástrofes naturales (parques acuáticos, en agosto, incendio de los Almacenes Arias, en noviembre), varios accidentes de tren y tráfico, el embarrancamiento del buque Casón, en diciembre.

En los diferentes estudios realizados me ha llamado la atención la emergencia en la prensa de referencia (tanto progresista, tipo *El País*; como conservadora: tipo ABC) de un discurso tendente a espectacularizar la violencia que alcanza, en muchas ocasiones, un tono alarmista con toques apocalípticos. Este fenómeno me ha parecido interesante de analizar, en particular dentro de la prensa progresista, de ahí que me haya centrado en el estudio de las estrategias informativas de *El País*. ¿Por qué *El País*? Primero, porque

constituye un fiel barómetro de la temperatura del país. Por el papel cívico que ha podido desempeñar en la formación de una opinión pública democrática desde el año 1976, y por la función especular⁶ que ejerce al ser también reflejo del sentir colectivo, del imaginario social, en un juego de interacción en el que el periódico puede, a la vez, reproducir (un estado de opinión, por ejemplo) y producir (construir) una cierta realidad que, a su vez, influye en la opinión y también en las clases dirigentes.

El periódico se impone así como referencia dominante⁷: se instala, a la vez, como *decir* (mediante enunciados) y como *poder decir* (mediante la enunciación), tanto verbal como espacial, a través de lo que he llamado el *aparato formal de (re) presentación* (la manera cómo representa la realidad, sus «ofertas de realidad»). El discurso periodístico manifiesta así un *poder simbólico* (que como tal puede ejercer violencia) que es *poder de decir* (visibilización de discursos ajenos) y de *hacer ver* (visibilización de la realidad y de la opinión mediante la «puesta en espacio»). El periódico crea su propia referencia de realidad, aunque sea formalmente.

En la construcción de este aparato propio de representación, que produce una visibilización de la violencia, no hay siempre relación entre discurso referencial (el discurso directamente informativo) y discurso espectacular (el discurso con visos sensacionalistas). De ahí la ambivalencia de esta visibilización. *El País*, por ejemplo, puede desarrollar en sus artículos editoriales, un discurso racional, objetivo, pero ofrecer en sus primeras planas o en sus titulares una visión dramatizada, polémica, partidaria de la actualidad. La voz de la Razón coexiste con la de la Pasión y es esta última la que prevalece en las estrategias visuales.

El *corpus* analizado consta, por otra parte, de análisis comparativos que contemplan los diferentes discursos desarrollados por los grandes diarios nacionales y autonómicos en acontecimientos claves

6. Este punto lo he profundizado en mis artículos: «La presse d'influence dominante et la production de la réalité», *Papers*. Revista de Sociología. Universidad Autónoma de Barcelona, número 18, oct., 1982.

7. Así lo hemos analizado en «*El País* o la referencia dominante». G. Imbert, J. Vidal-Beneyto, coordinadores, Mitre, Barcelona, 1986.

en los que aflora la violencia como manifestación social: las manifestaciones estudiantiles, la huelga del 14-D. He completado el *corpus* con varios análisis puntuales donde comparo dos discursos que me parecen modélicos: el de *El País*, como prototipo de la prensa de referencia y el de *Diario 16*, como representante de la prensa popular; esto permite contrastar puntos de vista en torno a temas polémicos e incluso asuntos aparentemente triviales como pueden ser temas de sucesos. Ahí sale a la luz un doble discurso: lo que llamaré, por una parte, el discurso de la Ley (discurso de Orden), defensor de la racionalidad política y, por otra, un discurso dramático, discurso de acción, que refleja una fascinación por lo anómico, la violencia, la muerte. En *El País* coexisten a menudo estos dos discursos y se acentúa, incluso últimamente, sobre todo desde 1982, la presencia de un discurso hiperbólico sobre la violencia. ¿Cómo dar cuenta de esta evolución en un diario que, durante años, ha tenido fama de periódico serio, que ha criticado él mismo, en muchas ocasiones, el amarillismo de la prensa española y que, hoy día, cae en esta tentación (popular, populista, sensacionalista)?⁸.

El País, que he analizado hace unos años como institución (aparato formal de poder), ha llegado a un grado tal de hegemonía (que equivale a un cuasi monopolio informativo, por lo menos en el período analizado), que puede permitirse «el lujo» de no informar sobre ciertos aspectos (son los famosos «silencios» de *El País*), de dar opiniones y, a veces, puntos de vista abiertamente polémicos (hasta en sus editoriales), o de informar *de otra manera*, con el riesgo de caer, en algunos casos, en los defectos denunciados en sus rivales.

El País se ve llevado por la propia lógica institucional, el peso del aparato (el grado de despersonalización alcanzado por el trabajo redaccional), que puede, en ocasiones, imponerse sobre la lógica de los sujetos (la intención —individual— de los que hacen/dirigen el periódico), pudiendo hasta contradecir la vocación crítica («*El País*

8. Desde su creación, han coexistido en *El País* dos líneas: una que analicé hace diez años, como línea *central* (periódico de élite) y otra, que calificué como *periférica* (un cierto interés por los temas marginales, la contestación que, desde hace unos años se ha trivializado y raya a veces en el cotilleo). Remito a mi artículo publicado en 1982 en *Papers*.

es un contrapoder» gustaba de pregonar Juan Luis Cebrián) del colectivo (*El País*, como sujeto colectivo).⁹

Esta lógica institucional tiene su traducción ideológica (hemos aludido al cambio de contenido de la periferia informativa del periódico), pero también económica: llevado a ampliar su base de lectores, *El País* ha ido cambiando también su agenda informativa, ampliándola a temas que hasta entonces no habían tenido cabida en la prensa seria. Pero estos cambios no afectan sólo a los contenidos (nivel semántico), sino que conciernen también y fundamentalmente al tratamiento formal de la información con una irreverencia cada vez mayor hacia los cánones de la prensa seria¹⁰, y unas licencias enunciativas y narrativas que manifiestan una competencia firmemente establecida en el mercado informativo y que se traducen —para hablar en términos modales— en la manifestación abierta de un *poder ver* que se ejerce lo mismo sobre asuntos públicos como sobre la «otra cara» del discurso político: los aspectos privados e incluso las personas privadas (véase más adelante el análisis de la prensa frente al poder). Estamos aquí ante una *perversión modal*, donde el *poder ver* se desvía hacia otros objetos.

Ni qué decir tiene que esta reorientación formal se corresponde con una reorientación económica: la constitución de un grupo multimedia dentro de una diversificación de la oferta, con la posible contaminación de otros lenguajes (visuales, en particular) en el lenguaje de la prensa escrita (es perceptible en el tratamiento gráfico en *El País*).

Aunque «grosso modo» coinciden con el cambio político operado en 1982, estos cambios formales se han hecho mediante deslizamientos progresivos (con algún que otro «derrape» ocasional...) que asientan un discurso «postransicional»: si hasta 1982, *El País* trabaja por la consolidación del Estado de derecho (gravemente amenazado

9. J.L. Aranguren advertía hace ya años de este peligro en una tribuna de opinión publicada en *El País*.

10. Esto fue patente en la cobertura informativa de la campaña electoral de 1986 con la publicación de entrevistas y reportajes sobre líderes políticos de tono totalmente insolente (aunque siempre dentro de los límites de respeto y al amparo de la ironía), tono que se había reservado, hasta entonces, para otro tipo de entrevistas al estilo del nuevo periodismo.

por el 23-F)¹¹, desarrollando un discurso de la ciudadanía (discurso cívico, de los deberes del ciudadano), basado en el consenso, pasa — una vez consolidada la democracia — a un discurso sobre los derechos de la persona que puede desembocar en un discurso contra las injerencias del Estado o sus abusos. Este discurso, que había calificado como discurso de la opinión pública¹² se «individualiza» y convierte, a menudo, en el discurso editorial, en discurso de defensa de los derechos individuales: desde el derecho (individualista) de los no fumadores frente a las campañas de sanidad pública, hasta el derecho a la libertad individual en la denuncia de un nuevo carnet de identidad (véanse al respecto, la campaña de opinión en torno al tabaco, en marzo de 1988, y los editoriales «Con el documento en la boca», 30/9/87, «Ciudadanos de cristal», 27/6/88 o «Regístrate, por favor», 11/3/88). Se manifiesta una postura idéntica —aunque con un envite económico claro en este caso— en la defensa de la televisión privada frente a las del Estado. Los deslizamientos a los que aludía se manifiestan en el discurso de defensa de la ley (con su reverso: la denuncia de sus abusos) —discurso sobre el Orden— y también su otra cara, discurso de infracción de la ley —discurso sobre el desorden.

En el primero se pasa de un discurso de los deberes (con respecto al Estado democrático) a un discurso de los derechos (individuales). En el segundo, de un discurso de los derechos (sociales) a un discurso de los deberes (con respecto al Estado). Este último discurso es patente en los numerosos editoriales publicados a lo largo del año 1987, denunciando los abusos (entiéndase abusos de derechos sociales) por parte de los sindicatos en el uso del derecho de huelga; el tono de los editoriales sobre el tema nos ahorra los comentarios: «La ofensiva de las mil huelgas» (11/4/88), «Una huelga insoportable» (29/4/87), «La huelga insana» (sic: se trata de una huelga en Sanidad,

11. He analizado esta crisis de identidad colectiva que se refleja en el discurso social de la Transición en mi libro: «Los discursos del Cambio. Imágenes/imaginarios sociales en la España de la Transición (1976-1982)». Akal, Madrid, 1990.

12. G. Imbert: «Le discours du journal. Pour une approche socio-sémiotique du discours de la presse». CNRS. París, 1988.

16/5/87), «Huelgas salvajes» (24/12/87), «Perder el futuro» (enseñanza, 27/5/88).

¿Se *derechiza* el discurso de *El País* en aquellos años? Dejaré al lector que saque sus conclusiones ideológicas... Lo que sí se puede afirmar es que se desarrolla un discurso legalista (sobre el Derecho, y juego aquí con las palabras)¹³ que puede coincidir con planteamientos puntuales de derechas y que, en todo caso, es un discurso de poder. Cada vez más asentado como discurso de autoridad, que ha contribuido notablemente a la implantación de un espíritu democrático en España, *El País* vive de su reputación (sus mitos fundadores) y se instala en un rol tutelar de guardián del Templo (la Democracia) y garante de la Ley frente a un poder político con el que comparte muchas afinidades ideológicas, pero con el que diverge en cuanto a las *formas* de gobernar. Este discurso de defensa de la Ley, que denuncia a menudo la «prepotencia» de los gobernantes, corre el riesgo de caer él mismo en el vicio que denuncia para convertirse en discurso de poder (discurso prepotente) que denuncia los abusos de poder pero, al mismo tiempo, sus deficiencias e incluso su carencia (lo veremos en la visión que se nos da de la clase política) desde una postura omnisciente como si el «ojo» del periódico pudiera penetrar en las intimidades de los dirigentes políticos, sindicales... Es reveladora, a este respecto, la apelación al psicoanálisis en los editoriales: «Del conflicto al psicoanálisis» (12/3/87), «Totem y tabú de UGT» (30/3/88).

Esta actitud (acentuada por la actitud arrogante de algunos dirigentes socialistas) producirá enfrentamientos directos con el poder político (con José Barrionuevo, en particular) en una relación de *tú*

13. «En la prensa de Madrid se observa también una relación directa entre el grado de conservadurismo y el peso de lo delictivo, como lo demuestra la presencia de este campo temático en *Diario 16* (45 %), *YA* (46,5 %), *ABC* (55 %) y *El Alcázar* (67,5 %), diario este último que se sitúa a la cabeza del tratamiento delictivo del problema de la droga con un comportamiento exactamente opuesto al señalado para *Egin*. *El País* constituye una excepción a esta tendencia puesto que en él convergen una postura ideológica claramente liberal y progresista con un peso de lo delictivo en sus informaciones sobre droga (48,9 %) propio de diarios más conservadores». Begoña García Nebreda, Juan Menor Sendra, Alejandro Perales Albert: «La imagen de la droga en la prensa española». *Comunidad y droga*, Cuadernos técnicos de Estudios y Documentación. Ministerio de Sanidad y Consumo, n.º 2, diciembre 1987.

a *tú*, en la que un Poder (periodístico) acusa a otro Poder (político) de igual a igual.

Al margen del discurso de fondo fiel a la denuncia de los abusos de poder (véanse los numerosos editoriales criticando la política de Orden Público de Barrionuevo y el abuso de la «violencia legítima» a raíz de las espectaculares operaciones especiales¹⁴ llevadas a cabo por la policía en la periferia de Madrid), discurso que advierte contra el peligro de una política «securitaria», emerge un discurso sobre la violencia, centrado en la violencia social que invade las páginas de información (y de manera espectacular la primera plana) y hasta los editoriales¹⁵ y que cultiva una *imagería del miedo y de la inseguridad*, con imágenes que hacen hincapié en el hacer vindicativo de los actores sociales (sindicales principalmente) y en las manifestaciones agresivas, violentas de los mismos (hacer destructivo). Esta visión que también se aplica al suceso puede caer en el tópico de la denuncia de «la ola de violencia que nos invade» (sic: 7/11/87), con todas las connotaciones ideológicas que acarrea la expresión (recuérdese la campaña de la prensa de derechas en los primeros años de la Transición contra la «ola de pornografía que nos invade»), llega, por otra parte, a contaminar otros tipos de violencia, ya no social, sino natural, con una atención desmesurada dada a las catástrofes de origen natural o tecnológico¹⁶. Introduce, por fin, la muerte como tema recurrente, incluso a nivel de lexicalización como en los titulares siguientes sobre accidentes de tráfico (que, por cierto, se incrementan, pero sin llegar a constituir la principal causa de mortandad): «Muertes en fiestas» (29/3/86), «Muertes estadísticas» (21/9/86),

14. «La policía, al loro». (19/6/87); «Nadie da la cara» (25/5/88); «Regístrate, por favor» (11/3/88).

15. «Crímenes callejeros» (7/6/87) sobre la «inseguridad ciudadana»; «Un clamor en la calle» (18/2/88), que trata del «impacto emocional» de los asaltos callejeros; «La muerte anunciada» (17/3/88).

16. Incendios, accidentes de avión, catástrofes climatológicas... todo cuanto figura como «Sucesos» en el índice 1987 de *El País*, donde los sucesos, que funcionan como metasección, ocupan más de 13 páginas, abarcando hechos tan variados como accidentes de transporte, delitos contra la propiedad y las personas, económicas, incendios, protección civil, seguridad ciudadana y suicidios.

«Muertes en las carreteras» (7/9/87), «Muertes en el paso a nivel» (23/3/88), «Homicidas al volante» (5/4/88).

Pero donde más se revela esta espectacularización de la violencia es en el tratamiento formal de la información mediante una serie de recursos que enfatizan los hechos, que no dejan de producir «derrapes» en la representación de la realidad.

Estos «derrapes» formales revelan la *violencia del medio*, seguramente más fehaciente en los medios audiovisuales (es escalofriante, a este respecto, el tratamiento que se dio al tema de la serie producida por Televisión Española «Brigada Central»), pero también perceptible en los medios escritos. Por eso es por lo que insistiré en la prensa, por ser la violencia que en ella se representa más solapada pero no por ello menos agresiva. Hay en los medios de comunicación un «efecto boomerang» en el que el espectáculo de la violencia también puede ser una *forma* de violencia (una violencia formal): es la violencia de la violencia (del espectáculo de la violencia y del medio que la espectaculariza). Son los efectos perversos de la información.¹⁷ Los medios, pues, construyen su propia realidad que es, antes que nada, formal.

3. La construcción de la realidad

En los primeros trabajos que realicé sobre la construcción de la realidad en el discurso periodístico¹⁸ analicé la función de la prensa como «espacio constitutivo del discurso social», intentando mostrar que las operaciones que intervienen en la representación de la reali-

17. También es reveladora la utilización de elementos subliminales en la representación de la violencia, como se hizo en la banda sonora de *El Exorcista* donde, con vistas a producir angustia en el espectador, se utilizó unos efectos sonoros deliberadamente agresivos, que combinaban grabaciones de zumbidos de avispas enfurecidas en 16 frecuencias diferentes, chillidos de cerdos al ser sacrificados, rugidos de grandes felinos y gemidos de orgasmos masculinos y femeninos...

18. G. Imbert: «Stratégies discursives et non-dit dans le discours de la presse. A propos de *El País*». *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Tome XVIII/1/1982], Paris-Madrid.

Estas hipótesis han sido posteriormente verificadas en una serie de estudios sobre el discurso periodístico recogidos en mi libro «Le discours du journal», op. cit.

dad responden a un hacer antes que nada formal. A través de la prensa, es lo social lo que se expresa globalmente en tanto en cuanto la prensa es el punto de convergencia de una multitud de discursos. En la representación de la realidad, trabajo eminentemente formal, el discurso periodístico, a la vez que informa sobre el mundo, informa sobre cómo hay que percibirlo: in-forma, formaliza lo real, introduce orden ahí donde no hay sino caos, "construye el acontecimiento" (E. Verón) y, por ende, produce realidad o por lo menos la reconstruye a través de "efectos de realidad".

Hay pues una realidad mass mediática que se puede definir como sigue:

1. El discurso de las medias responde a un modo de existencia semiótico en el que hay una *realidad representada* que, hasta cierto punto, es una convención (tal y como lo es la figura del narrador en el relato literario como «enunciación enunciada», según Greimas). Esta realidad tiene existencia a nivel tanto discursivo (proceso de enunciación), como narrativo (producción de relatos) y semántico (producción de sentido); se plasma en la construcción de *textos*: hay un «discurso periodístico», lo mismo que hay un discurso político o publicitario.

2. El discurso periodístico produce efectos en la medida en que publicita objetos y consagra sujetos (actores que intervienen en el debate público) contribuyendo así a la imposición de un «discurso público».

Hay, pues, un modo de «institución de la realidad» propio del discurso periodístico que refleja un hacer más amplio dentro de lo que la sociología del conocimiento ha dado en llamar la *construcción social de la realidad*.

3. Cualquier práctica socio-discursiva contribuye a instituir simbólicamente la realidad y va más allá de la siempre reproducción de un referente presuntamente objetivo.

La noticia es una producción periodística y responde a una serie de estrategias informativas que pueden ser más o menos conscientes, más o menos controladas, pero que están ahí, que están contenidas en los «textos». Hay un sentido dado, pero también un *sentido deri-*

vado que, las más de las veces, se le escapa al propio productor del texto. Una producción textual, por otra parte, tampoco se puede desvincular de su entorno social: cualquier enunciador (ya sea individual o colectivo: un periódico, por ejemplo), no se puede evadir de las formaciones ideológicas e imaginarias de la sociedad a la que pertenece. En el otro polo de la comunicación también hay efectos intencionados y «*efectos perversos*» pero siempre derivados de la estructura misma del texto, lo mismo que hay un sujeto intencional (psicológico, ideológico) y un sujeto «objetivo» (un sujeto textual) que está ahí, *a pesar de todo*, que opera a nivel formal.

Es este sujeto, planteado aquí en términos modales (de Saber y de poder hacer), el que me interesa, con sus estrategias informativas y los efectos que producen sobre el receptor mediante las representaciones de la violencia que construyen y que varían según los medios.

Hay, de hecho, un *discurso del periódico* tras toda información que remite a una competencia formal: un poder de institución de la realidad, de crear su propia realidad referencial mediante el cual el periódico se instituye él mismo como referente para el público, la clase política y los demás medios de comunicación, que llega incluso a veces a desalojar el referente objetivo (esa «realidad» que sirve de pantalla a la representación).

El papel de los periódicos que hemos calificado en el marco de una investigación colectiva como «periódicos de referencia dominante» es fundamental a este respecto¹⁹. Partiré aquí de dos presupuestos metodológicos que han sido ampliamente comprobados en los análisis de semiótica aplicada llevados a cabo con anterioridad a este trabajo:

- a) La realidad que ofrece el diario (la información) es un *objeto construido*, construcción en la que intervienen diferentes subcódigos propios del lenguaje periodístico, que pertenecen tanto a lo

19. Se trata de una investigación internacional sobre «La prensa de referencia dominante y la producción de la realidad», desarrollada en el marco del Comité 14 «Sociología de la Comunicación, del Conocimiento y de la Cultura» de la Asociación Internacional de Sociología (I.S.A.) en colaboración con la UNESCO (1980-1983), investigación coordinada por José Vidal Beneyto.

verbal como a lo no verbal, pero cuyo componente visual es innegable (hasta lo verbal, en la titulación, por ejemplo, puede ser objeto de una lectura icónica). Hay, por otra parte, dentro de lo verbal, diferentes tipos de discurso que pertenecen a diversos géneros (argumentativo para el editorial, narrativo en el reportaje, dialógico en la entrevista, etc.).

b) Tras toda información hasta la más «objetiva», hay un *sujeto manipulador* (en el sentido semiótico de la palabra): un sujeto modal dotado de una cierta competencia especialmente sensible en las estrategias visuales (espacialización, titulación, ilustraciones) de los grandes diarios, sobre todo cuando utilizan la fotografía, caso de *El País*, sobre el que me he centrado aquí.

Semejante perspectiva sólo se puede desarrollar si se tienen en cuenta los diferentes «modelos» a los que remiten los discursos periodísticos, modelos ideales, virtuales, que cada diario realizaría de manera gradual. Esto implica plantear la posibilidad de una tipología de la prensa sin caer en una visión dicotómica harto frecuente en los manuales de «Ciencias de la Información». Distinguiré aquí dos grandes modelos que funcionan como polos, extremos que no siempre se realizan de manera integral: prensa de referencia (la llamada prensa seria, o prensa de élite o periódicos de prestigio) y, la prensa popular (que puede caer en el «amarillismo»). Pero esto sólo se puede hacer de manera gradual, de ahí que prefiera hablar de «grado de objetividad», de «polemicidad», de populismo, o de sensacionalismo, como otros tantos componentes que encontraremos de manera más o menos mezclada (proporcional) y raras veces en estado químicamente puro.

Conviene, por otra parte, distinguir en cada medio la coexistencia de una pluralidad de discursos con sus respectivas variantes ideológicas (el periódico funciona como espacio polifónico), que responden a diferentes estrategias (enunciativas, argumentativas, persuasivas...).

Así es como en el discurso de *El País* cabe diferenciar un discurso escrito, discurso fundamentalmente argumentativo, racional y un discurso icónico, que responde a estrategias visuales (a otra lógica), discurso que busca el efecto, el impacto sobre el lector y puede ase-

mejarse a la prensa popular. Esta tendencia queda clara en *El País* (y corresponde, por otra parte, a una voluntad de ampliar el lectorado) como si lo que el periódico no se pudiera permitir en el discurso escrito volviera a la carga en el discurso icónico y en lo que he calificado como espacios periféricos, manifestando, de esta manera, como una vuelta de lo reprimido periodístico. Hablaremos a este respecto de desdoblamiento del discurso, como ocurre también desde 1983 en ABC cuyas primeras planas se han vuelto deliberadamente polémicas y proceden más de la prensa sensacionalista que del periódico de élite.

En los estudios comparativos sobre las manifestaciones estudiantiles francesas de noviembre de 1986, vistas por la prensa española, había detectado la presencia de un verdadero *iconotexto* (discurso regido por estrategias visuales que subtienden representaciones ideológicas del *otro*, encarnado aquí por la juventud universitaria); este iconotexto remite a un *imaginario del miedo* (la presunta violencia estudiantil) que despierta en la conciencia colectiva española el recuerdo mediado del mayo del 68 (el mayo francés, en este caso). Este imaginario se funda en un presupuesto (manifestaciones estudiantiles igual a violencia), que, hasta cierto punto, invalida la realidad del acontecimiento presente (noviembre de 1986). Refleja a su vez un imaginario histórico en el que la historia es percibida como fantasma: proyección de un escenario, vuelta de un «déjà vu» que aparece como una imagen obsesiva («el fantasma», «la sombra del mayo del 68», para *Diario 16*; «doscientos mil estudiantes franceses emularon el mayo del 68», escribe ABC). Unas semanas más tarde la muerte del estudiante Malik Oussekkine hará aflorar otro imaginario, el de la seguridad cuyo reverso represivo (la violencia policial) aparece a todas luces en los hechos. Sólo *El País*, fiel a lo que he definido como discurso institucional se desmarcará de esta visión al hacer hincapié, en un discurso icónico, en la «no violencia policial». Frente a un discurso que quiere reconstruir el acontecimiento contextualizándolo en términos políticos como lo hace *El País*, *Diario 16*, al contrario, intentará dar cuenta de la dimensión vivencial de la actualidad y del impacto emocional de la muerte de Malik Oussekkine sobre la opinión pública, mediante diversos recursos narrativos.

Estas estrategias, que he analizado como una «visibilización/invisibilización» de la actualidad en el discurso mostrativo del periódico revelan una fascinación de la prensa por las imágenes de la violencia, mayor de la prensa popular, aunque la prensa de referencia puede incurrir en la tentación de una visualización excesiva y, en ocasiones, abusiva (como es a menudo el caso en *El País*).

Estamos, pues, ante dos opciones discursivas, dos *a priori* periodísticos: uno que opta por una actualidad ordenada de acuerdo con un esquema racional, centrado en el decir político, el otro que se inclina hacia una teatralización del hacer social, hacia una visibilización de lo invisible, del *pathos* colectivo. El primero intenta sobrepasar la violencia, para eventualmente, evacuarla o desplazarla, lo que equivale a no ver la violencia ahí donde se manifiesta socialmente (aquí mediante la brutalidad de la represión policial); el otro, en cambio, la escenifica, la narrativiza, instaurando un escenario, construyendo un discurso de acción. Pero los dos se sitúan de cara a la Ley, casi se podría decir, de cada lado: uno del lado del Poder político, el otro del lado del actante colectivo.

Podríamos ensanchar esta relación con la Ley al conjunto de la prensa, como lo hemos hecho en otros estudios, y distinguiremos dos tendencias:

a) Una prensa de élite que refleja un discurso de la Ley con una vocación consensual, que se esfuerza en reducir el grado de imprevisibilidad de la realidad: prensa de orden y de razón, que instituye un universo de referencias de tipo lógico.

b) Una prensa popular que persigue el efecto más que la referenciación, que juega con el miedo, el desorden, el desafío a la lógica (y que puede caer en el sensacionalismo), atraída por el escándalo pero no la ruptura del orden, que se queda más acá del cambio, que apunta a la polémica, está fascinada por el conflicto y juega con el imaginario colectivo.

El País se situaría entre esos dos modelos. Por eso es por lo que lo calificaba hace unos diez años como «diario de élite con pretensiones populistas», a mitad de camino entre el modelo argumentativo y el modelo narrativo, a caballo entre un discurso lógico-deductivo y un modelo actancializado, que encarna mejor, por ejemplo, *Diario 16*.

Hay, en efecto, una cierta narratividad en la «mirada» aunque sea estática, puramente fotográfica, que el diario echa sobre la realidad. Más allá de los objetos —y de lo que representan— el periódico intenta visibilizar un «fuera de campo», un espacio fuera de representación, las competencias más que las *performances* en sí. La prensa es esa pantalla donde se forman las representaciones colectivas; participa de un poder de constitución simbólica de la realidad, constituye un dispositivo donde se condensan imágenes, que producen efectos de realidad, *escenarios* que tienen una incidencia directa en la percepción de la realidad.

La prensa y más genéricamente los mass media, producen *escenarios*, una realidad representada que es obvia en el discurso sobre la violencia. Estos escenarios reflejan, pues, el discurso producido por los medios *acerca* de la violencia: discurso sobre la violencia (discurso referencial que produce hechos) y discurso performativo (que produce noticias, más o menos sensacionalistas), que instaure una realidad propia de cada medio, con un grado de *visibilización* que varía en función del enunciador. Una semiótica figurativa (de los modos de representación social: de la visibilización de los objetos y sujetos en el discurso público), tal como la he definido en otros trabajos²⁰, me parece que es susceptible de dar cuenta de estas operaciones formales.

La hipótesis general de este trabajo es que tanto la prensa semanal como la prensa diaria y, más generalmente, los medios de comunicación ofrecen representaciones teatralizadas de la violencia que contribuyen a integrar ésta a un *relato*, revela la presencia de una instancia narradora y produce efectos de dramatización más o menos acentuados según el medio (su tipología) pero claramente orientados hacia una celebración ritual de los hechos violentos. En lo que atañe a la prensa española, se puede notar que este fenómeno, que es gene-

20. G. Imbert: «Sujeto y espacio social», *Estudios semióticos*, 9/1986, Barcelona y «Por una socio-semiótica de los discursos sociales. —Acercamiento figurativo al discurso político» en *Análisis de la realidad social. Métodos de investigación en ciencias sociales*, M. García Ferrando, F. Alvira y J. Ibáñez ed., Alianza Editorial, 1986.

ralmente privativo de la prensa sensacionalista, se manifiesta también en la prensa de calidad.

Pero al margen del clima de conflictividad social con su traducción política, se produce en la prensa una cristalización temática que afecta no sólo a los temas relacionados con la violencia (social y política), sino también a una serie de temas generalmente considerados como «periféricos» (y tradicionalmente relegados a las secciones de sucesos: ya sean triviales o mundanos).

Estos temas, que escenifican el conflicto mediante manifestaciones de desorden de índole muy variada pueden afectar a asuntos de dominio público o concernir temas de ámbito privado o semiprivado (separaciones matrimoniales, avatares sentimentales de personajes públicos) que son habitualmente coto reservado de la llamada prensa amarilla pero que aquí invaden el temario de la prensa seria (tanto semanal como diaria). Este fenómeno, que produce una clara contaminación temática en la prensa española, culmina con el *affaire* de Juan Guerra que pone sobre el tapete la relación entre poder político y medios de comunicación o, planteado en términos de competencia discursiva: el derecho de los medios a intervenir en el discurso público (su poder decir) y a entrometerse en la vida privada de los políticos u hombres públicos (su poder ver) —problema ya planteado anteriormente con ocasión del asunto Cortina/Chávarri— y la necesidad de una regulación del *poder de visibilización* de los medios que, en términos jurídicos, equivale a una competencia entre *derecho a informar* y *derecho a la intimidad y al honor* (véase al respecto la querella interpuesta por la Fiscalía del Estado contra el periódico *Mundo* el 13 de Febrero de 1990). Esta competencia jurídica tiene su traducción semiótica que gira en torno a la competencia modal del periódico y aparece a toda luz en las *estrategias visuales* seguidas por la prensa a la hora de informar sobre temas que oscilan entre lo público y lo privado.

¿En qué consisten estas estrategias visuales? Se plasman en la manera cómo el periódico da a ver la actualidad a través de su discurso mostrativo cuyos soportes son: la primera plana, las páginas de opinión, los titulares y, por supuesto, la utilización de la fotografía; pero también se manifiestan en la composición de la página, la rela-

ción texto/imagen, texto/artículo, primera/páginas interiores, todo cuanto contribuye a la espacialización y pertenece a un código específicamente periodístico.

Las estrategias visuales del periódico determinan el grado de figuratividad del discurso periodístico; por supuesto, es mayor en la prensa popular, por ejemplo, que en la prensa de élite. Definen un recorrido que va de la denotación a la connotación, pasando por la modalización. Daremos a continuación algunos ejemplos:

— Ejemplo de mostración pura (grado cero de denotación): los mapas, gráficos, dibujos o fotos puramente referenciales (retratos de líderes, por ejemplo) que acompañan los artículos de información (página siguiente).

— Pero el periódico puede jugar con las connotaciones y dar a ver al aura de un personaje público, el status simbólico de un objeto mediante su descontextualización/recontextualización. Como en esta foto de Felipe González que juega con la imagen del desdoblamiento (del *otro*) —la sombra del presidente— que intenta visualizar el dilema que se le plantea, en su doble papel de Presidente del Gobierno y Secretario general del Partido Socialista, para encararse con la separación del sindicato socialista (documento 1). O esta cifra del número ganador de la lotería nacional publicado en primera plana que cobra valor emblemático (más allá de la simple referenciación) y dice más, de alguna manera, que una información mostrando a los ganadores, verdaderos héroes-sujetos de la acción (documento 2).

— La mostración también puede jugar con la paradoja, es decir, la no resolución de la figura: ver *versus* no ver, como en la información sobre la huelga general del 14 de Diciembre de 1988 (documento 3), donde el periódico juega con la oposición lleno/vacío para significar el éxito de la huelga, es decir, el vacío en las calles de Madrid (sentido literal de un «paro» de trabajo) y las manifestaciones de los actores sociales en otros lugares (sentido simbólico de la huelga como «movimiento» de protesta).

— Esa visibilización de lo invisible en la que es experto un periódico como *El País* puede desembocar en una transgresión del ver; aquí el *no querer ser visto* (documento 4) puede llegar hasta la violación de la intimidad del sujeto representado y traduce su forma de

— La visibilización puede convertirse en mostración de lo prohibido o de lo *invisible*, lo innombrable por excelencia: la muerte, el suicidio como en los documentos 7, 8 y 9.

— Otro ejemplo: la visibilización de los aspectos privados, casi íntimos, de las personas públicas (documento 6): el Presidente del Gobierno, cuya mirada es sorprendida en el secreto (a espaldas suyas) en el espejo durante una ceremonia en honor del Ejército. La foto de Marisa Flores figura simbólicamente el reverso de la realidad, busca captar la persona pública fuera de representación, como un actor en el camerino, apartado de la ceremonia, en una actitud retrospectiva. El periódico se complace aquí en el fuera de campo, en el hombre privado de sus atributos simbólicos: nada más humano — trivialmente humano — que aquel gesto de la mano rascándose la cabeza frente a una estatua de bronce que representa al contrario la fuerza, el equilibrio y la belleza de los héroes de la mitología clásica.

Constatamos aquí por parte de un periódico que se hizo, durante los años de iniciación democrática, el portavoz y, en ocasiones, el consejero de la clase política, una tendencia a desconstruir el discurso político que, a menudó, raya en la complacencia e, incluso, la prepotencia (esa prepotencia que el periódico mismo reprocha a los socialistas en el poder). Pero ¿el periódico no produce a su vez una nueva saturación, la de un poder ver que instituye también un ritual, el de su propia tendencia a insmiscuirse en todo?

Sea como sea, se produce la intervención de un sujeto modal (el periódico como instancia) que opera con conciencia visual e interpretante y se plantea como poder de intervención en el discurso público, es decir, se sitúa él mismo como poder fáctico, al mismo nivel que el poder político.

Estamos aquí ante un discurso que, si bien no puede ser tachado de manipulador en cuanto a sus contenidos informativos, revela, sin embargo, una manipulación de tipo formal y modal, que se manifiesta en la representación misma de la realidad, que juega más con el nivel modal (el poder ver) que factual (el ser realidad) y nos lleva a plantearnos la *objetividad* de este tipo de mensajes.

Esta actitud ambivalente es signo de un malestar profundo frente a la violencia que, en algunos casos (como la delincuencia juvenil),



El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El Rey muestra su esperanza en el proceso de desarme y celebra "el avance de la democracia"

El Rey Juan Carlos, en un momento de la recepción en la Plaza de España, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El Rey Juan Carlos, en un momento de la recepción en la Plaza de España, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El Rey Juan Carlos, en un momento de la recepción en la Plaza de España, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

Documento 6.

EL PAÍS

DIARIO INDEPENDIENTE DE LA MANANA

Edición: sábado 12 de enero de 1995

El rebelde Aldo Rico se rinde ante las tropas leales al Gobierno

HB asistirá hoy al Parlamento vasco pese a la ausencia del 'etarra' Yoldi

El rebelde Aldo Rico se rinde ante las tropas leales al Gobierno

HB asistirá hoy al Parlamento vasco pese a la ausencia del 'etarra' Yoldi

El rebelde Aldo Rico se rinde ante las tropas leales al Gobierno

HB asistirá hoy al Parlamento vasco pese a la ausencia del 'etarra' Yoldi

El rebelde Aldo Rico se rinde ante las tropas leales al Gobierno

HB asistirá hoy al Parlamento vasco pese a la ausencia del 'etarra' Yoldi

El rebelde Aldo Rico se rinde ante las tropas leales al Gobierno

HB asistirá hoy al Parlamento vasco pese a la ausencia del 'etarra' Yoldi

El rebelde Aldo Rico se rinde ante las tropas leales al Gobierno

HB asistirá hoy al Parlamento vasco pese a la ausencia del 'etarra' Yoldi

El rebelde Aldo Rico se rinde ante las tropas leales al Gobierno

HB asistirá hoy al Parlamento vasco pese a la ausencia del 'etarra' Yoldi

El rebelde Aldo Rico se rinde ante las tropas leales al Gobierno

HB asistirá hoy al Parlamento vasco pese a la ausencia del 'etarra' Yoldi

El rebelde Aldo Rico se rinde ante las tropas leales al Gobierno

HB asistirá hoy al Parlamento vasco pese a la ausencia del 'etarra' Yoldi

El rebelde Aldo Rico se rinde ante las tropas leales al Gobierno

HB asistirá hoy al Parlamento vasco pese a la ausencia del 'etarra' Yoldi

El rebelde Aldo Rico se rinde ante las tropas leales al Gobierno



Un funcionario...
...de la Brigada Nariño...

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

El capitán general de la Brigada Nariño, con el jefe de la Brigada Nariño, en un momento de la recepción en la Plaza de España.

15 organizaciones humanitarias piden medidas en favor de los extranjeros

Mueren ahogados nueve marroquíes que intentaban cruzar ilegalmente el Estrecho

Mueren ahogados nueve marroquíes que intentaban cruzar ilegalmente el Estrecho

Mueren ahogados nueve marroquíes que intentaban cruzar ilegalmente el Estrecho

Mueren ahogados nueve marroquíes que intentaban cruzar ilegalmente el Estrecho

Mueren ahogados nueve marroquíes que intentaban cruzar ilegalmente el Estrecho

Mueren ahogados nueve marroquíes que intentaban cruzar ilegalmente el Estrecho

Mueren ahogados nueve marroquíes que intentaban cruzar ilegalmente el Estrecho

Mueren ahogados nueve marroquíes que intentaban cruzar ilegalmente el Estrecho

Mueren ahogados nueve marroquíes que intentaban cruzar ilegalmente el Estrecho

Mueren ahogados nueve marroquíes que intentaban cruzar ilegalmente el Estrecho

Mueren ahogados nueve marroquíes que intentaban cruzar ilegalmente el Estrecho

Mueren ahogados nueve marroquíes que intentaban cruzar ilegalmente el Estrecho

Mueren ahogados nueve marroquíes que intentaban cruzar ilegalmente el Estrecho

Mueren ahogados nueve marroquíes que intentaban cruzar ilegalmente el Estrecho

Mueren ahogados nueve marroquíes que intentaban cruzar ilegalmente el Estrecho

Mueren ahogados nueve marroquíes que intentaban cruzar ilegalmente el Estrecho

Mueren ahogados nueve marroquíes que intentaban cruzar ilegalmente el Estrecho

Mueren ahogados nueve marroquíes que intentaban cruzar ilegalmente el Estrecho

Mueren ahogados nueve marroquíes que intentaban cruzar ilegalmente el Estrecho

Mueren ahogados nueve marroquíes que intentaban cruzar ilegalmente el Estrecho

Mueren ahogados nueve marroquíes que intentaban cruzar ilegalmente el Estrecho

Mueren ahogados nueve marroquíes que intentaban cruzar ilegalmente el Estrecho

Mueren ahogados nueve marroquíes que intentaban cruzar ilegalmente el Estrecho

Documento 8.

Documento 9.

puede caer en una condena social y moral fruto de un sentimiento de rechazo o, al contrario, una justificación mediante motivaciones de tipo externo (socio-económicas) derivadas de la imposibilidad de situar claramente el origen de los hechos; dicha actitud puede llevar a invalidar las actuaciones de las instituciones públicas y desconfiar de la eficacia tanto de la policía como de la justicia.

La presunta objetividad de la prensa aparece en esta perspectiva como una especie de coartada ideológica, una neutralidad informativa aparente que oculta una indecisión que recae a la vez sobre la fundamentación de la violencia (sus orígenes sociales) y su sanción (su legitimación o condena). Queda plasmada en un tono aparentemente neutral y deliberadamente distante.

4. La objetividad como coartada: droga, delincuencia, conflicto

El tema de la objetividad en la prensa ha suscitado mucha literatura, no pocas declaraciones de intenciones y un río de tinta de proclamas periodísticas. El malentendido tal vez resida en la visión que se tiene de la ideología y en un concepto restringido del lenguaje: cuanto menos tomas de posición, menos ideología y más objetividad se piensa a menudo, como si el lenguaje se pudiera despojar de toda marca de subjetividad y alcanzar así una total transparencia. Nada más opaco que el lenguaje; nada menos transparente que un acto de comunicación. Una larga práctica de análisis de los mensajes periodísticos nos ha enseñado que la subjetividad siempre está presente (con un grado mayor o menor, de forma directa o indirecta²¹), o vuelve a la carga de manera más o menos soslayada hasta en los mensajes aparentemente más objetivos; por ejemplo, un editorial que generalmente excluye la presencia de un sujeto de enunciación declarado lleva, sin embargo, siempre marcas de subjetividad: en las modalizaciones, mediante la presencia de deícticos (marcadores espacio-temporales que delatan la presencia de un sujeto hablante), evaluaciones cualitativas, axiológicas, etc. La información no escapa

21. Sobre este aspecto remito a mi trabajo «Tipología de los textos de opinión (la subjetividad en el texto periodístico)» en «El País o la referencia dominante», op. cit.

a esta regla ni tampoco la fotografía, mensaje referencial si los hay. Es más, la utilización de la foto en la prensa revela la manifestación de una instancia modal que también aquí traduce la presencia de un sujeto hablante, de un punto de vista, presencia que paradójicamente y, en ocasiones con más fuerza, se revela en lo que no se dice, no se ve, no se deja ver, un *fuera de campo* que puede determinar o distorsionar el mensaje²². Está claro que aquí la ideología del medio está menos en una posición declarada que en un dejar decir, un dejar ver o un no decir.

Frente a la violencia la prensa en general (por lo menos la prensa diaria), y más particularmente lo que hemos dado en llamar la «prensa de referencia», mantiene una actitud ambivalente: llevada por un afán de objetividad procura informar sobre estos fenómenos sin distorsionar la realidad, con vistas a no caer en los vicios del antimodelo representado por la prensa sensacionalista; de ahí la preferencia dada a la información sobre la opinión y el escaso apoyo gráfico dado a este tipo de información. Este afán de «seriedad» queda ilustrado por la ausencia de sección específicamente dedicada a los sucesos, por ejemplo. Sin embargo, esta prensa, en la medida en que pretende encarnar una racionalidad política y defender la cohesión social, se ve llevada a dedicar a los temas de violencia una importancia cada vez mayor hasta el punto de dedicarle, en un mismo ejemplar, una o más páginas (no es nada sorprendente que *El País* dedique hasta tres o cuatro páginas a hechos relacionados con la violencia, ya sea natural, política o social). La prensa progresista se hace eco de esta «mala conciencia», la de un discurso que no quiere cultivar una imagen conflictiva de la realidad pero que, por otra parte, quiere reflejar una preocupación difusa, un sentimiento de inseguridad que, en determinados momentos puede alcanzar su climax (véanse los años de «desencanto»: 1980-1982 o el debate político que surge en torno a la «reforma Ledesma» en 1983). Esta prensa que tanto se ha hecho portavoz de la opinión pública en los albores de la democracia, llevada por un sentimiento de responsabilidad, se siente en la obligación de

22. Véase sobre este tema la contribución de Lorenzo Vilches al libro colectivo sobre *El País*: «Fotografía y libertad de información».

transmitir y, a veces, amplificar el sentir colectivo. Ni qué decir tiene que algunos medios (escritos y audiovisuales) no se han privado de cultivar hasta la desmesura el sentimiento de inseguridad, en particular en la prensa de derechas...

En todo caso interviene un componente emocional frente a la violencia que es más o menos controlado según los medios, y es un factor de división (entre prensa progresista y prensa conservadora, pero también dentro de la prensa progresista). Miguel Clemente Díaz escribe al respecto:²³ «Parece claro que el *periódico progresista* suele manifestar, desde el plano emocional, un doble sentimiento a la hora de tratar el problema de la delincuencia juvenil: por un lado lo comprende y se siente «enfáticamente» *responsable* junto al delincuente y, por otro lado, le repugna el hecho (no se manifiesta de hecho el «estar en desacuerdo», sino dos categorías mucho más «fuertes», como «mostrar antagonismo» y «mostrar tensión»); para el periódico conservador, sin embargo, no se produce tal aceptación y repulsa emocional. Para el periódico progresista, tal aspecto lo que produce es un interrogante sobre qué hacer; se cuestionan las claves que puedan solucionar el tema. Sin embargo, el periódico conservador no se cuestiona, sino que responde directamente, cree tener las soluciones al problema y las muestra, quizás por no tener el elemento emocional que posee el periódico progresista».

Los trabajos de Javier Sánchez Carrión sobre la representación del mundo de la droga en la prensa española²⁴ han evidenciado la configuración de un universo simbolista de representaciones y roles que define una imagen de la droga como hecho delictivo aunque, en este caso como muy acertadamente escribió Schur²⁵, se trate de un

23. Miguel Clemente Díaz: «Análisis de contenido sobre la imagen del joven delincuente en la prensa española» (inédito). Centro de Estudios del Menor. Madrid, 1988.

24. Juan Javier Sánchez Carrión y M.^a Dolores Ongil González: «La construcción social de una realidad: el caso de las drogas». *Política y Sociedad*, (4/1989), Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid y J.J. Sánchez Carrión: «La representación del mundo de las drogas en la prensa de Madrid». (Tesis de Doctorado, 1982. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología).

25. Edwin M. Schur: *Crimes, without victims: Deviant behavior and public policy* (abortion, homosexuality, drug addiction), Prentice Hall, New Jersey, 1965. Véase también al respecto el últi-

«delito sin víctima», y presenta al drogadicto como un criminal.

Un estudio posterior sobre la imagen de la droga en la prensa española viene a confirmar esta versión que consiste, por una parte, en ofrecer una visión conflictiva del tema asociando droga y violencia (violencia anómica) y, por otra parte, en sancionar la victoria del orden mediante el uso de la violencia (legítima). Actitud homeopática, si las hay, que combate una violencia (la que amenaza el orden social) por otra (la de los agentes del Estado):

«La imagen de las drogas está asociada a acciones violentas en el 84 % de las informaciones.

— Las acciones son positivas y restauradoras de orden en el 64,8 % de las noticias. Sólo hay un 34,8 % de unidades con acciones desviadas o que muestren carencias o fallos en los propósitos del sistema social con respecto a las drogas.

— Hay exclusiones sólo en el 4,3 % de las informaciones. De éstas, a su vez, sólo 29,6 % son consensuales, lo que supone el 1,3 % del total. Ello da una idea de la rigidez del sistema de clasificaciones, es decir, de la dificultad de pasar del mundo de la droga al mundo normal. Más adelante veremos que la imagen es aún más radical de lo que indican estas cifras, a pesar de su espectacularidad, ya que la mayor parte de las exclusiones las provocan las inhibiciones de los sujetos ajenos al mundo de la droga. Quedando en un segundo plano el abandono voluntario de la droga por parte de los consumidores.

— Cruzando los tres ejes, las implicaciones conflictivas positivas suponen el 50,3 % del total, es decir a esta categoría le corresponde un porcentaje mayor que a las siete restantes. El significado es claro: en más de la mitad de las informaciones el problema de las drogas aparece ya resuelto mediante el uso de métodos violentos. Hay un importante 31,2 % de casos en los que se realiza el acto desviado siendo éste portador de conflictos (implicación conflictiva negativa). Sólo en el 13 % de las noticias la transgresión resulta vencida mediante métodos consensuales (implicación consensual positiva). El

mo estudio de Emilio Lamo de Espinosa: *Delitos sin víctimas. Orden social y ambivalencia moral*, Alianza Universidad, 1989.

resto de las posibilidades comentadas en el apartado anterior apenas tiene cabida en las informaciones de prensa.»²⁶.

En los dos estudios citados se apunta, a pesar de las evidentes distorsiones sobre estos temas, el grado de objetividad de la prensa de cara a temas tan polémicos como son la droga o la delincuencia.

En los estudios sobre la imagen de la droga en la prensa española, basados en un *corpus* seleccionado entre septiembre de 1985 y mayo de 1986, los autores destacan el distanciamiento que produce el tema en los diarios españoles: «El tratamiento de los sucesos es, además, aséptico, en todos los medios (...) Su imagen es más bien la de un rosario rutinario de delitos, un fondo que se cierra en sí mismo y sobre el que no suelen ofrecerse campañas explícitas de concienciación decididas a influir en el proceso de formación de la opinión pública».

Esto, obviamente, no impide que haya ideologías, es decir, una visión construida sobre la droga que responde para los autores a un modelo primitivo común al conjunto de la prensa. Esto no deja de producir una interiorización del rol dentro de lo que la etnometodología ha llamado «ceremonia de degradación del status»²⁷.

De estos dos estudios pormenorizados se desprende que la ideología está menos en la información propiamente dicha (la referencia del hecho) que en el punto de vista. Por ejemplo, la información sobre la droga se limita a una especie de «cuadro clínico» (planteado, sin embargo, en términos más policiales que sanitarios) que casi siempre representa la misma acción: un sujeto pasivo, ya sea actor (drogadicto) u objeto (alijo de drogas) es aprehendido por un sujeto activo (la policía) que actúa como sanción social (reparación del daño, restablecimiento del orden) y, junto con los jueces, aparece una

26. B. García Nebreda, J. Menor, A. Perales: «La imagen de la droga en la prensa española», *Comunidad y drogas*, dic. 1987, Ministerio de Sanidad y Consumo.

27. «La indignación moral es una manera de realizar la destrucción ritual de la persona que se denuncia (...) El trabajo de denuncia cambia la percepción del otro, que aparece ante los ojos de sus inquisidores literalmente como alguien diferente, como otra persona (...) Su identidad anterior ya no es más que una simple apariencia, algo accidental mientras que la nueva constituye la «realidad de base». Lo que es ahora esta persona, ya lo era «después de todo» desde siempre.» Harold Garfinkel: *Du bon usage de la dégradation*, *Sociétés*. Masson, n.º 11, 1986; publicada originalmente en *The American Journal of Sociology*, 1956.

representación institucional en un esquema actancial donde «Policías, jueces y traficantes protagonizan las noticias delictivas. Los políticos aparecen estableciendo marcas legales para la actuación de policías y jueces, sobre todo frente al tráfico».

A una conclusión parecida llega M. Clemente: «Las soluciones al problema del delito juvenil se suelen buscar más en la *intervención del control socio-formal* (policías, tribunales de justicia, instituciones de reforma tanto penitenciaria como de menores) que en el control social informal (grupos de padres, familias, comunidad, etc.). Existe una *tendencia generalizada a pensar que el culpable es el propio sujeto que comete el delito*».

Estamos, pues, ante un actitud que podríamos calificar como defensiva, en la que el actante colectivo (la sociedad) aparece como sujeto pasivo, víctima del hacer delictivo generado por la droga: «La sociedad, al quedar así despojada en la prensa de cualquier tipo de capacidad de iniciativa o de reflexión, se limita a aparecer como la víctima impotente del mundo criminal de la droga, como un aglomerado de personas pasivas e indefensas salvadas en última instancia por la violencia institucional».

Y las soluciones al problema, una vez más, emanan más de las instituciones y del sistema represivo que de la sociedad civil o de un actuación preventiva.

Si es cierto que hay una relativa homogeneidad de cara al planteamiento del tema (en particular a través de la actancialización: la definición de un esquema actancial encarnado en una serie de actores con sus respectivos roles temáticos), hay divergencias de acuerdo con las respectivas ideologías de los diarios. En el tema de la delincuencia juvenil, por ejemplo, la prensa progresista se preocupa más por la búsqueda de motivaciones (psicosociales, económicas...), con vistas a comprender el problema, en cuanto que la prensa conservadora está encaminada hacia la búsqueda de soluciones, aunque ambas culpan al sujeto que comete el delito. La homogeneidad estaría, pues, en los contenidos: «La imagen que la prensa difunde acerca de las drogas es bastante unidimensional (y centrada básicamente en los aspectos punitivos), poco válida para el lector racional interesado en el acontecer público y, sobre todo, bastante homogénea en cuanto

a los contenidos que presentan los diferentes medios; la oferta es fundamentalmente idéntica, con “muchas voces que dicen lo mismo”, y ofrece pocas posibilidades electivas para el “consumidor soberano”.»

La diversidad de visiones, con las subsiguientes distorsiones, es tribaría, en cambio, en la *forma* del relato seguida por cada diario.

La actitud defensiva de la prensa no hace sino reflejar un miedo difuso que remite al imaginario colectivo: el sentimiento de inseguridad que no siempre coincide con el aumento real de la criminalidad y refleja, en muchos casos, un miedo ante los cambios producidos en los comportamientos sociales y modelos culturales. Pero esta actitud es ambivalente. Porque si, por una parte, la prensa tiende a insistir sobre las actuaciones que hacen peligrar el orden social y cuestionan la racionalidad, también ofrece una visión tranquilizadora que estriba en el rol de restablecedores del orden atribuidos a los actores públicos (Instituciones, Policía, Justicia), donde lo que sanciona es la capacidad de estos actores para garantizar el orden: «Lejos de enfrentarnos a una oleada incontenible de crímenes impunes, estamos asistiendo, según la prensa, a un conjunto de actuaciones eficaces. El problema está en vías de solución porque se está deteniendo —y juzgando— a los criminales asociados al mundo de la droga».

Subyace aquí una visión positiva del restablecimiento del orden que refleja una ideología típicamente represiva: «Lo cierto es que, aun cuando la inmensa mayoría de las actuaciones relacionadas con la droga son portadoras de violencia, ésta resulta, a la postre, como restauradora del orden social y, por tanto, “positiva” (la policía que detiene a los traficantes o usuarios).

Sólo hay un porcentaje mínimo de informaciones que se limiten a dar cuenta del hecho desviado en sí mismo (el crimen asociado con la droga) o que revelen fracasos en las acciones realizadas por las instancias encargadas de combatirlo. Lo habitual es que el orden social triunfe y que sea reducido el criminal, al menos en el relato de prensa. Con lo que la violencia institucionalizada se presenta como la vía más eficaz para la resolución del problema.»²⁸

28. B. García Nebreda, J. Menor, A. Perales: art. cit.

Esta visión queda corroborada por algunos representantes del propio medio periodístico. En un artículo de reflexión sobre los medios de comunicación social ante las drogodependencias, Milagros P. Oliva²⁹, redactora de *El País*, desarrolla el siguiente análisis: «El análisis de contenidos de los titulares de Prensa demuestra que aproximadamente un 60 % de las veces, la palabra droga está asociada a las palabras *atracó*, *asalto*, *tiroteo* y *muerte*, por este orden de frecuencia. Otro 35 % de las informaciones asocian la palabra droga a los conceptos de *sobredosis*, *adulteración* y *muerte*. En ambos casos, la cadena conceptual desemboca en el daño que la sociedad considera más grave: la muerte.

Efectivamente, se han producido muchos atracos y muchas muertes y no defiende en absoluto que deban ignorarse. Pero parece que estas asociaciones dramatizan excesivamente el problema. Es obvio que debe hablarse de lo que sucede, y estas cosas suceden, pero deben tratarse en su justa medida. Lo más preocupante en este caso es la unidireccionalidad, la parcialidad conceptual, la significación de una parte del problema a costa del olvido de los restantes aspectos, no menos importantes y, en cualquier caso, necesarios para una comprensión global de la realidad que se pretende describir».

La redactora de *El País* confirma la visión criminalista del tema en detrimento de un planteamiento más amplio: «Lo primero que salta a la vista al analizar los titulares de las informaciones relativas a la droga es que esta palabra aparece indisolublemente unida al concepto de *delincuencia* y ésta al de inseguridad ciudadana. Es suficiente un somero repaso de los titulares para ver qué tipo de encadenado conceptual se produce: un problema social (la droga), es asimilado a un concepto de orden jurídico, moral (la delincuencia). y ambos, a un concepto estrictamente político (la inseguridad ciudadana).

El encadenado droga-delito-inseguridad ciudadana es absolutamente predominante, marginando totalmente otros aspectos del pro-

29. Milagros P. Oliva: «Los medios de comunicación social ante las drogodependencias». *Comunidad y Drogas*, Madrid, 1 de Septiembre de 1986.

blema no menos importantes como el santuario, el psicológico, el social, etc .»

Existe, pues, una polarización del discurso periodístico en el tema de violencias que refleja una fascinación por el accidente, con su desenlace trágico (la muerte), porque son precisamente lo que cuestiona el orden establecido. El discurso sobre la violencia remite siempre de manera más o menos consciente, más o menos perversa, a un *discurso de orden*.

La prensa progresista no escapa a este planteamiento. Es más, puede incurrir, a veces, en una estigmatización del tema.

Volviendo al planteamiento inicial, podemos decir que, dentro de la pluralidad de discursos que ofrece la prensa sobre el tema de la droga y la cadena droga-juventud-delincuencia-muerte, *no son los discursos objetivistas los más objetivos*.

A pesar del aparente distanciamiento, patente en la ausencia de juicios valorativos y un modo de enunciación deliberadamente neutro, pese a la frialdad del tono de una información que sólo pretende reflejar la «realidad», la visión sobre el «mundo de la droga» es una visión construida, que ofrece un universo temático que enlaza directamente el tema con la violencia y contribuye a instaurar una cierta rutina informativa que familiariza de alguna manera al lector con esta visión. Paradójicamente esta rutinización del tema puede llevar a una sobrepuja formal: ante lo recurrente del tema, algunos medios pueden centrarse en los aspectos más sensacionalistas que intervienen en el universo temático de la droga (como el sexo: véase el impacto del SIDA en los medios de comunicación) con sus inevitables componentes sórdidos y morbosos (circunstancias y lugares en que se producen muertes por sobredosis: retretes, casas abandonadas, descampados). Es obvio que cabe aquí también un planteamiento diacrónico en el que se producen polarizaciones y desplazamientos que pueden coincidir con versiones, rumores que circulan en el discurso social pero que también pueden alimentarlos o amplificarlos: por ejemplo, en los años 1981-1982, los rumores que circulan sobre la presencia de droga en los colegios españoles o, más recientemente, las sucesivas polarizaciones en torno a las mafias italianas y luego las conexiones orientales y sudamericanas en el tráfico de drogas.

La objetividad no estriba, pues, valga la paradoja, en la supresión de cualquier marca subjetiva en el discurso, como si la verdad de los hechos bastara por sí sola; al contrario, los diferentes espacios de opinión que ofrece los diarios, con su diversidad de puntos de vista (más o menos manipulados, claro está, según la ideología del medio) ofrecen muchas veces una visión más objetiva (más completa, menos arbitraria, aunque en ella siempre intervenga discriminación de opiniones y de personas) que la información a secas sobre los hechos.

Muy poca gente (algunos profesionales irreductibles y profesores empedernidos) cree hoy en día en el dogma de la objetividad. Sin embargo, la dicotomía información *versus* opinión o interpretación sigue orientando las rutinas informativas, sirviendo al mismo tiempo de coartada a los que producen la información: «La consecuencia de esta forma de entender la objetividad, es que lleva a buscar la imparcialidad no en la presencia del mayor número de puntos de vista posibles (es decir, en la concurrencia de subjetividades), sino en la sustitución de esas voces por la (omni) presencia del periodista como notario de la realidad y desde la vana pretensión de que en el discurso del periodista no hay subjetividad» (G. Nebreda, J. Menor, A. Perales).

La voluntad de objetividad no exime de la manipulación del mensaje. Las teorías del reflejo y el dogma de la objetividad en que se basan pueden ser consideradas como un planteamiento falso e incluso como un falseamiento de la realidad. Sobre esta base, nos podemos preguntar ahora dónde están las distorsiones descritas anteriormente. Se sitúan, para nosotros, menos en los contenidos de la información que en sus *formas*, es decir, en una representación de la realidad que refleja lo que podríamos llamar la «ideología de la información», su pretensión a ofrecer un producto transparente, sin mediaciones, sin enunciadores.

En un trabajo publicado en 1982 hablaba, para referirme a la postura de la prensa liberal (en la que incluía al diario *El País*) de un «grado cero de ideología»³⁰, esto es, la ausencia de un discurso ideo-

30. ¿«No sería el discurso liberal aquel que no tiene precisamente “nada que decir” (ni proponer), aquel que se nutre de los discursos ajenos, que les “da” la palabra (paternalismo enun-

lógico claramente definible en cuanto a sus contenidos y el hecho de recurrir a voces ajenas para legitimar el propio discurso; de ahí la pluralidad de voces que intervienen en el periódico liberal.

Puede haber tantas o más manipulaciones en la exposición de los hechos (en el hacer informativo) que en la reproducción de opiniones (los «decires» de los portavoces de la opinión pública).

El periódico actúa como figura de la ley: «legislador ideal» (Greimas) que orchestra el discurso social, reparte turnos de palabra, y consagra el habla política (el discurso público, desarrollado en el marco de la *polis*) como sanción del conflicto, privilegiando así el *decir* (mediático) sobre el *hacer* (social). ¿La prensa como *última ratio* del debate público, último baluarte de la racionalidad política?

Resumiendo, podemos decir que se producen distorsiones del mensaje mediante una manipulación formal que actúa a varios niveles:

1. En la *construcción misma de la noticia* a través de la utilización de fuentes unilaterales (policiales) que relacionan la drogadicción con el crimen.

Dato que confirman los propios productores de la noticia: «El 80 % de las informaciones aparecidas en los diez años mencionados antes procede de *fuentes policiales*. Y ese 20 % aproximadamente de informaciones cuya fuente no es la Policía se concentra prácticamente en los tres últimos años, cuando comienzan a aparecer en la Prensa noticias sobre la droga cuyas fuentes son profesionales y asociaciones relacionadas con los aspectos sanitarios y sociales del problema, es decir, médicos, educadores, asistentes sociales, psicólogos, sociólogos, etc.» (Milagros P. Oliva).

Y conforme se van diversificando las fuentes, el tratamiento de la noticia evoluciona y se hace más objetivo (hace intervenir una diversidad de puntos de vista): «A medida que aumenta la pluralidad

ciativo), que les abre sus páginas para mejor encerrarlos, integrarlos (a un discurso general), recuperarlos (diluir su carga ideológica)? ¿El liberalismo como grado cero de la ideología? ¿Y si, en un ejercicio de malabarismo semiótico, ocultara su carencia ideológica dejando hablar las otras voces con sus respectivas ideologías, produciendo un discurso que evacúa sus propias instancias de enunciación o, por lo menos, las diluye» (G. Imbert: artículo citado. *Papers...*).

de las fuentes se observa en el tratamiento informativo un cambio. Comienzan a resaltarse otros aspectos hasta entonces ocultos, como los sanitarios, el problema de la rehabilitación y la reinserción social de los drogadictos, etc. Pero éste sólo es apreciable significativamente a partir de 1983».

2. En la *tematización*: la violencia se incorpora a la agenda informativa como un objeto más del universo temático del lector, al mismo tiempo que se tiende a simplificar el problema, mediante su homogeneización, reduciéndolo a un asunto puramente conflictivo, que redunde en una especie de fatalidad factual: a un delito corresponde una acción interventora de las instituciones sociales y así, *ad libitum*: «Pero para *homogeneizar*, primero es preciso simplificar, y de las simplificaciones surgen las distorsiones. En el caso de la droga, primero se la identifica con delincuencia y luego se concluye que todos los drogadictos son delincuentes».

3. Esta reducción opera en cuanto a la *categorización* del hecho tomado como hecho penal, aunque últimamente asistimos a una medicalización del tema (el drogadicto-enfermo: véase debate sobre el uso de la metadona como sustituto). El actual debate sobre la despenalización de la venta de droga —a pesar de remitir a una categorización penal— puede producir, sin embargo, un acercamiento social al tema que, descriminalizando al drogadicto, permita una integración del mismo a la sociedad, posibilitando así no sólo su cura, sino también su reinserción social.

Esta orientación trasluce en el discurso mediado, es decir, asumido a través de los espacios de opinión mediante la intervención de «líderes de opinión»: «En primer lugar, lo sanitario se configura como el campo temático privilegiado en el decir de los medios (66,7 %), seguido a gran distancia del social (16,7 %), lo que permite afirmar que el *modelo sanitario* está muy configurado en la prensa y que su ausencia es fundamentalmente cuantitativa, no cualitativa. Con lo que un incremento de la presencia de agentes médico-sanitarios en la prensa conllevaría necesariamente un cierto alejamiento de la visión criminógena del mundo de la droga». (La imagen de la droga... art. cit.).

Sin embargo, incluso aquí, sigue imperando una visión política

que, en gran parte, desvirtúa el debate polarizándolo en un problema de orden público (véanse las reacciones muy fuertes despertadas, entre los sectores de la derecha, por la Ley de Enjuiciamiento de 1983, que traen una disminución de las penas para algunos delitos menores y facilita la puesta en libertad de los detenidos preventivos)³¹.

La medicalización del tema en sus aspectos terapéuticos choca, por otra parte, con sectores de la opinión pública que se oponen, por ejemplo, a la apertura de centros de desintoxicación en algunas zonas de Madrid (mediante las manifestaciones del rechazo de las asociaciones de padres de alumnos). En cuanto a política preventiva, este aspecto queda casi totalmente obviado en el debate público.

Se crea así una visión no carente de fatalismo en que tanto la solución del problema (la represión del debate) como su posible prevención (la «producción» del drogadicto) se ven inscritos en un círculo vicioso en el que la asimilación droga = delincuencia construye un arquetipo que de alguna manera lleva al drogadicto a delinquir: «La imagen criminógena de la droga es una imagen vivida como inevitable por cualquier persona previamente marginada desde el punto de vista social, económico y cultural (la droga como un atributo más de la construcción de la propia personalidad, de modo que lo «anómico», sería no consumirla). Y, al mismo tiempo, es una imagen vivida como beligerante por todo aquél que se siente ajeno a ella, lo que le permite explicar y justificar por la droga cualquier desviación o desgracia del usuario sin cuestionarse su veracidad. Si sólo se habla de drogadictos que cometen actos delictivos, todos los drogadictos serán considerados como delincuentes en potencia o acto».

Una vez más estamos ante un fenómeno de cristalización simbólica: la imagen de la droga, y más genéricamente de la violencia social, se focaliza en las figuras humanas en torno a sus dos figuraciones antagónicas (el drogadicto-delincuente, el vendedor-trafficante); esto se hace en detrimento de cualquier contextualización del hecho que permitiera entender las condiciones (no sólo socio-

económicas, sino también psicológicas) en que surge la adicción a la droga.

Dos factores intervienen en esta polarización: el asimilar al drogadicto a una figura de la Falta que, de alguna manera, paga un tributo a la sociedad lo mismo que la víctima del SIDA paga el precio de una práctica desviada del sexo, que redime a la sociedad de una responsabilidad «por defecto» (por no haber podido evitar el «delito»). El delincuente (drogadicto, homosexual) aparece aquí como «chivo expiatorio» (René Girard) que «compensa» de otros males y cuyo «sacrificio» permite inmunizar a la sociedad contra la extensión del mal. Ahora bien, si en las sociedades primitivas el sacrificio es asumido, contemplado, santificado por el conjunto de la sociedad, y da lugar, incluso, a celebraciones públicas, no ocurre lo mismo en nuestras sociedades que, a pesar de una aparente visibilización de los temas antaño tabúes (todo es noticiable), no puede asumirlos como parte integrante del código social y moral dominante. De ahí los desplazamientos y las polarizaciones que encubren una estrategia de invisibilización (la drogadicción y, hasta cierto punto, la violencia como *hecho social global*, que no se puede desvincular de la sociedad actual).

A la sociedad, a través de los medios de comunicación, le cuesta asumir una responsabilización total del tema; lo grave, en este caso, es que los medios de comunicación se hacen en gran parte cómplices de esta estrategia de invisibilización.

Interviene otro factor en esta construcción del arquetipo que es-triba en la producción misma de un *discurso sobre la droga*, al que contribuyen ampliamente los medios de comunicación.

Hay un efecto «bola de nieve» dentro de un dispositivo lingüístico en el que, para retormar la expresión de Jesús Ibáñez, «el fenómeno droga es en parte producido por la palabra droga»³². Palabra autoreferente cuyo significante mismo arrastra una aureola de significados estereotipados que contaminan la percepción del fenómeno social y provocan reacciones anticipadas. El mismo hecho de mencio-

31. Ley Orgánica 8/83 publicada en el mes de mayo, que modifica el Código Penal y Reforma de la Ley de Enjuiciamiento Criminal, publicada en abril del mismo año.

32. Jesús Ibáñez: «Discursos sobre la droga». Consejería de Sanidad del Gobierno Canario, marzo 1985 (inédito).

narla (la droga), de dar a ver el hecho en términos objetivos, puede generar lecturas perversas, engendra sentidos derivados. De ahí la necesidad de ventilar el problema, de levantar la prohibición no sólo sobre el hacer, sino también sobre el decir. Aunque el decir mediado de la prensa también permite todas las manipulaciones.

Conclusión:

El ritual de la violencia

La escenificación de la violencia a través de las narraciones que del tema hacen los medios de comunicación acaba creando un verdadero ritual. La violencia, con sus diferentes manifestaciones (violencia criminal, violencia reivindicativa de tipo socio-político, violencia natural: accidentes, catástrofes, etc.), se va incorporando a la agenda informativa en la modalidad del conflicto o de la muerte en el mismo plano que las manifestaciones políticas (el hacer y el decir de los actores políticos). Al igual que se produce una sacralización del habla política (importancia de la declaración política en la actualidad), se produce una ritualización del hacer violento (por oposición al hacer negociador del discurso político-social) mediante una trivialización/dilución de tema. La violencia, como categoría, invade, de alguna manera el campo informativo, provocando así una contaminación de temas con la subsiguiente amalgama de las diferentes formas de violencia. Esta contaminación puede paradójicamente verse acentuada por la desaparición de las secciones de sucesos en muchos periódicos (o el afán de los nuevos periódicos de no dedicar una atención específica y formalmente delimitada a esta categoría periodística: éste es el caso de *El País*, por ejemplo). Los hechos violentos que tradicionalmente se incluían en las secciones de sucesos se ven así remitidos a otras secciones (Economía, Laboral, Sociedad, Nacional); es decir, integrados a otras categorías informativas.

Lo *anómico* (manifestaciones gratuitas, salvajes, al margen de cualquier tipo de racionalidad) coexiste así con formas de violencias más o menos legítimas, pero orientadas por un hacer reivindicativo (es decir que tienen cabida en el juego político: conflictos que pueden ser objeto de negociación).

Se puede producir en algunos casos, e incluso en la llamada prensa seria, una espectacularización de estas noticias mediante su publicación en la primera plana, usando y, en ocasiones, abusando de la fotografía y de los diferentes recursos gráfico-espaciales propios del lenguaje periodístico.

Pueden intervenir varios procedimientos:

— Una *recontextualización*, obvia en la composición de la primera plana del 7 de mayo de 1987, donde se reúne, en una misma información, noticias pertenecientes a diferentes universos temáticos y geográficos y que hace intervenir estructuras actanciales diferentes (agresores diferentes).

El titular, que acentúa la polarización en el objeto referencial (la violencia) lo erige en sujeto actancial que incluso coincide con el sujeto gramatical: «La violencia se cobra dos nuevas víctimas».

Estamos aquí ante lo que podríamos llamar una sustantivación de la violencia: la violencia elevada a categoría central del discurso periodístico. La misma estrategia se manifiesta en el discurso visual (véase documento 10).

Estos ejemplos ilustran claramente la manifestación de «efectos sentidos», es decir, la presencia en el discurso consciente, cuyos efectos controla el emisor, de un discurso secundario que produce un sentido derivado que resulta tanto de la composición (con asociaciones más o menos deliberadas) como de los «efectos de lecturas» (los encuentros fortuitos, por ejemplo, entre información y publicidad). Es obvio, en todo caso, que también intervienen aquí una lectura global con relaciones de intertextualidad dentro de la página considerada como área espacial.

El texto corrobora esta actorización de la violencia, reforzada por los calificativos («la batalla de Reinosa»), al hacer hincapié en el ritual de la violencia: «La muerte de un trabajador de Reinosa (...) y la de otro trabajador en Portugalete (...) elevan de forma dramática el precio que la violencia se cobra en nuestro país». Llama la atención la presencia de subjetividad, muy poco frecuente, por otra parte, en el discurso informativo de *El País* («nuestro país»), mediante la cual se manifiesta el sujeto hablante revelando así el grado de implicación, así como el aspecto reiterativo del enunciado («dos

en particular, a través de la enunciación y la modalización, pero también mediante la visibilización, a través de lo que he llamado las estrategias visuales.

Estas estrategias son perceptibles en la actitud de la prensa de cara al suceso³³. Así como hemos destacado fenómenos de descontextualización en las composiciones de las primeras planas, podemos considerar el suceso, en tanto forma narrativa, como una escenificación del accidente (o sea, manifestación de desorden que perturba el orden social y cuestiona la racionalidad política). A través del suceso y de su tratamiento informativo, se puede aprehender la actitud genérica de la prensa frente a la violencia difusa en la medida en que invade el campo temático del periódico, revela una dilución de la categoría del accidente y proyecta en el corazón mismo de la actualidad la isotopía vida/muerte de manera a veces espectacular e incluso obsesiva en la prensa de referencia.

Un análisis comparado de las primeras planas de *El País* y *Diario 16* muestra a las claras los límites de una referenciación presuntamente neutra de la realidad y nos revela presupuestos totalmente diferentes acerca de una noticia que escenifica la policía, la violencia en los campos de fútbol y la situación política en el País Vasco. Es la noticia del 20/2/89, donde llama la atención la simetría de las composiciones de las primeras de *El País* y *Diario 16* (se trata de un encuentro Real Madrid-Real Sociedad, en el País Vasco). Pero a pesar del parentesco formal en la compaginación, los dos discursos divergen totalmente:

1. En lo que respecta a las connotaciones de las fotos.
2. En cuanto a la composición.

Si la foto de *El País* juega con los sentidos derivados: imagen de control, de seguridad dada por la policía, idea de consenso a nivel actancial (cara a cara pacífico entre policías e hinchas), *Diario 16*, en cambio, juega con una imagen represiva (o, por lo menos, fuertemente disuasiva) de la policía: retratos de frente, postura amenazante

33. Podemos considerar el suceso, de acuerdo con el análisis de Roland Barthes (Essais critiques), como una estructura cerrada, que puede ser asimilada a un relato dotado de una cierta autonomía. La ausencia de sección específica no impide que la prensa informe sobre sucesos.

feridos, «efecto de directo» (presencia de deícticos), dramatización, actancialización, calificaciones, metaforización; el discurso de *Diario 16* pasa por una representación de la acción, ofrece una representación gráfica de la realidad. Pero tras el relato, podemos vislumbrar informaciones concretas que advierten contra un peligro de generalización del conflicto («la violencia en los estadios es como un virus») y revelan un discurso paradójicamente mucho más anclado en la historia (en un antes y un después del acontecer). A la articulación lógica de *El País* corresponde la articulación cronológica de *Diario 16* que encarna un periodismo de lo cotidiano, cercano a la sensibilidad popular. *El País* habla para la historia, *Diario 16* se dirige al lector de todos los días. *El País* se dirige a la Razón, *Diario 16* habla como se cuenta una historia. El primero se articula discursivamente, el otro narrativamente. Uno pertenece a la cultura escrita, el otro está más cerca de los medios audiovisuales.

Diremos, para concluir, que la prensa, en cuanto agente de constitución del discurso social, contribuye a producir una realidad de orden discursivo. Hay un discurso de la violencia: un discurso espectacular, que varía según los medios, que evoluciona en función del contexto político (lo hemos visto a propósito de la huelga del 14-D) y contribuye fuertemente a animar, fomentar y hasta exacerbar el debate colectivo mediante una «polemización» de la actualidad, ya sea directamente en la información o la opinión, ya sea indirectamente, en la formalización de la realidad.

Frente a una prensa de élite que refleja un discurso de la Ley con vocación consensual, que se esfuerza en reducir el grado de imprevisibilidad de la actualidad (prensa de orden y razón que instituye un universo referencial de tipo lógico), se manifiesta una prensa popular, que busca el efecto más que la referenciación, que juega con el (y del) miedo, el desorden, el desafío a la lógica (y puede caer en el sensacionalismo), una prensa en busca de la polémica pero no de la ruptura del orden, una prensa fascinada por el conflicto, que cultiva el imaginario colectivo y contribuye a ritualizar la violencia.

Tras esas diferentes actitudes, podemos entrever una relación problemática con la Ley como expresión simbólica (estructurante) del nuevo orden: si el país efectúa de manera relativamente consen-

sual el paso político de la dictadura a la democracia, la cosa no resulta tan sencilla en lo que atañe, en una primera fase, la adecuación de las normas a las conductas (éstas evolucionan más rápidamente que aquéllas) y más generalmente, la dificultad en observar estrictamente la ley en un país en que ésta ha sido denodada durante cuarenta años, en los que todas las componendas eran posible mientras se guardaban las apariencias. Este doble régimen de visibilidad social, uno privado, a base de pacto y el otro público, descansando en una moral ascética y en valores integristas, ha dejado huellas en las mentalidades y en las prácticas. El conflicto vuelve a surgir en forma de conflicto social endémico durante la segunda legislatura socialista en la medida en que lo que la clase política en el poder pregona en su discurso electoral no tiene siempre su traducción en la política social. La prensa se hace eco, y a veces agente, de ese conflicto espectacularizando la violencia social, lo que, seguramente, contribuye a la reproducción del conflicto o, por lo menos, a su legitimación.

La actitud de la prensa frente a la violencia abarca, pues, varios discursos: un discurso de cara al desorden en general, que es constitutivo de todo discurso social y refleja una actitud ambivalente frente a la violencia, que oscila entre una referenciación ascética (puramente referencial, valga la redundancia) y una representación mimética (más o menos dramatizada) de la que no escapa la llamada prensa seria, visión que revela una contradicción fundamental entre, por una parte, una condena de principio de la violencia en nombre de la moral y, por otra, una fascinación secreta por el espectáculo de la violencia tal como lo cultivan los mass media.

El discurso frente al desorden determina diferentes posiciones de cara a la Ley, de cara al Orden (y a sus representantes: políticos, civiles, militares) cuyo grado de «polemicidad» puede evolucionar en función de los avatares redaccionales o de los cambios de dirección: véase, por ejemplo, la orientación claramente polémica de ABC con el nombramiento de Luis María Ansón, en 1983, y la evolución de *El País* que no duda, a pesar de su reputación de periódico pro-socialista, en apuntar directamente a las cabezas ministeriales (véase la polémica con José Barrionuevo) o, al contrario, la tendencia de *Diario 16* (después de los cambios efectuados en la dirección-

redacción por Juan Tomás de Salas en 1985) en borrar las connotaciones sensacionalistas de su discurso para acercarse a un modelo más serio, el modelo *El País* en este caso, que se ha impuesto como modelo dominante.

Estos diferentes discursos (sobre el Orden, frente a la Ley y al desorden en general) subtienden un discurso de cara al Poder que puede traducirse, en algunos casos (aunque la prensa de referencia tiende generalmente a evitar posiciones demasiado marcadas), en discurso político.

III

La in-formación de la violencia o la violencia del medio

1. La prensa y el orden: la información como proceso formal

El hacer periodístico, más allá de la diversidad de posiciones y modelos, es un proceso formal, ordenador de estructuras (construye una realidad: la actualidad) y creador de universos simbólicos (representaciones colectivas y roles).

Mediante la representación de los hechos ofrece una visión ordenada de los sucesos (el «suceso» como tipo de noticia podría ser una noticia no ordenada, de alguna manera «salvaje», no remitida a un universo temático y que, por ende, tiene valor en sí: el suceso podría ser, desde esta perspectiva, un hecho que escapa a la categorización propia del hacer periodístico). El discurso periodístico, decíamos, introduce orden ahí donde reina el caos. Y la emergencia, hasta en la prensa de referencia, de noticias que podemos considerar como sucesos, puede ser interpretada como una «vuelta de lo reprimido»: la irrupción del desorden, en sus múltiples manifestaciones, en el escenario público (véase más adelante el capítulo: «La tentación del desorden»).

El hacer periodístico sería así una suerte de lucha sin fin contra la *entropía* tomada como un amenaza latente de desestructuración, pérdida de energía, degeneración del orden en desorden. Entropía,

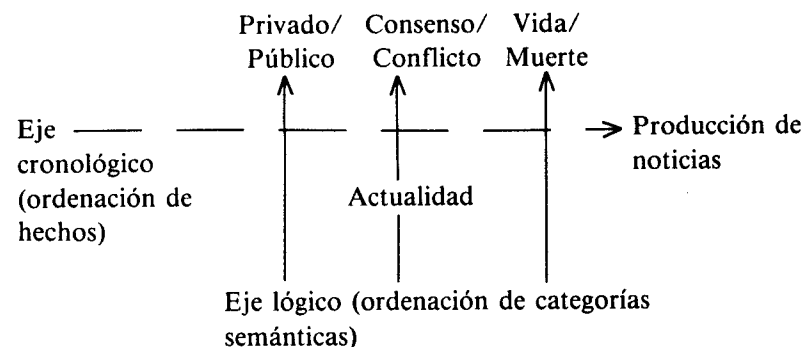
en un enfoque de teoría de la información, es, nos dice R. Escarpit, el grado de incertidumbre ligado a los mensajes emitidos por una fuente y el paso de un estado de orden previsible a un estado de desorden aleatorio¹. La información sería un proceso de *negentropía* que mediante la emisión de signos y discursos conjura a su manera el orden imperante. R. Escarpit establece incluso un símil entre el hacer informativo y el hacer creativo que se manifiesta en los grandes textos de explicación del mundo: «Todas las religiones cosmogónicas han descrito la creación como el paso de un estado indiferenciado (el *khaos* de los griegos, el *tohu ve bohu* de la Biblia) a un orden organizado (el *kosmos* de los griegos, el *mondus* de los latinos, retomado por el cristianismo). En todo caso, la creación es descrita como un proceso negentrópico»².

La información actuaría, pues, como nuevo *relato de legitimación*, reorganización del mundo en torno a una verdadera cosmogonía (o visión del mundo).

Hemos hecho hincapié, en varias ocasiones, en el cariz formal del hacer periodístico. Hasta ahora lo hemos analizado en su vertiente discursivo-narrativa: cómo, a través de un determinado código periodístico, se elabora un relato (nivel *narrativo*) de acuerdo con la enunciación propia (nivel *discursivo*) que conforma una representación de la violencia dentro de las operaciones de construcción de la realidad en el discurso periodístico. Veamos ahora cómo esta representación opera a nivel *semántico*: es decir cómo se construye —de acuerdo con qué categorías semánticas— la representación de la realidad en el hacer periodístico, una representación encaminada a conformar el universo simbólico del lector.

El hacer periodístico se desarrolla de acuerdo con tres isotopías (categorías semánticas sobre las que se apoya el relato periodístico, que lo «orientan» y que se manifiestan de manera recurrente), que son las siguientes: público *versus* privado, consenso *versus* conflicto, vida *versus* muerte. Estas isotopías definen un orden paradigmático

(ordenaciones de estructuras) que se proyecta en un eje sintagmático que es el de la *realización* de las acciones. Lo podemos representar mediante el siguiente esquema:



Los «hechos de actualidad» configurarían una gran nebulosa, un magma informe con galaxias diferentes ordenadas en torno a los tres ejes paradigmáticos, con intersecciones posibles y contaminación de un eje a otro.

Estas categorías semánticas deben ser tomadas como categorías bastante amplias que pueden remitir a diferentes universos referenciales tanto individuales como colectivos³. Por ejemplo, público/privado define un espacio de publicidad que regula tanto los modos de aparición del sujeto individual en el escenario público (en el discurso político en los mass media) como el régimen de visibilidad y de control social (lo que puede ser visto/dicho/hecho)⁴.

Esta categoría delimita lo «publicable» con su reverso (las «in-discreciones», el «off the record»).

— *Público versus Privado* sería lo que regula el espacio público: lo que está articulado como *comunicación social* (lo que determina

1. Robert Escarpit: «Théorie générale de l'information et de la communication». Hachette Université, 1976.

2. R. Escarpit, op. cit.

3. Es precisamente este grado de generalidad lo que puede permitir elaborar un modelo de producción de la información susceptible de dar cuenta de todos los hechos referidos en la actualidad.

4. Sobre este punto remito a mi contribución al libro colectivo: «El análisis de la realidad social», op. cit.

los flujos entre sociedad civil y Estado mediante la producción/comunicación de mensajes que pueden provocar intromisión en la esfera privada).

— *Consenso versus Conflicto* es lo que regula el discurso político (se articula en torno a la categoría de la *negociación*). La negociación puede ser individual y colectiva, estática (relación de fuerza/dominación) o dinámica (relación de interacción/negociación).

— *Vida versus Muerte* es lo que regula la vida natural, gira en torno al accidente: puede referirse a hechos tanto físicos como simbólicos y acontecimientos de tipo natural (muerte por terremoto, por ejemplo), tecnológico (accidente nuclear o muertes en carretera) o personal (crimen, agresiones y como muertes simbólicas: separaciones matrimoniales, adulterios...).

La proyección del eje paradigmático sobre el eje sintagmático es la que produce *noticias*, lo que da *publicidad* a un acontecimiento: una declaración pública, un conflicto social, una muerte ilustre, son hechos relevantes que se imponen en el temario periodístico, que pueden interrumpir el flujo informativo. Definiremos como *accidente* todo lo que viene a interrumpir/alimentar la cadena informativa. El accidente o lo accidental sería una metacategoría o categoría adjetiva, presente en toda información, que es incluso su condición *sine qua non* (la noticia es lo novedoso, y lo novedoso es lo que interrumpe, perturba un orden histórico) y oscila entre lo anecdótico (el episodio reversible) y lo definitivo (el acontecimiento irreversible: la muerte).

La violencia sería una exacerbación (una representación exacerbada) de lo accidental: como coacción sobre una situación estable, es un elemento, a la vez, perturbador y activo (que retroalimenta el sistema). En ello estriba la paradoja informativa: se nutre del accidente pero, al mismo tiempo, quiere controlar la violencia, convertir el desorden imperante en orden discursivo. La violencia es, pues, ineludible, tanto desde el punto de vista antropológico (el desorden es constitutivo de un orden: es lo que permite renovarlo constantemente) como desde el punto de vista semiótico (puede haber una violencia incluso en la representación de la violencia). Como veremos a continuación la violencia es contagiosa: a una violencia (negada como valor) puede contestar otra violencia (afirmada como forma); a la

violencia física, social puede contestar, la violencia simbólica (que estriba en la propia representación, en el poder formal de los medios de comunicación).

1.º Público versus privado:

El hacer periodístico consiste en hacer visible —publicitar— objetos de información (los llamados «contenidos informativos»), esto es, producir un temario de objetos dignos de ser reproducidos con vistas a la elaboración de una *agenda informativa*. Es decir, en términos de valor, en convertir hechos en noticias. Pero esta publicitación no afecta sólo a los objetos, afecta también a los sujetos (actores que intervienen en el hacer y el decir público): contribuye a instaurar lo que podríamos llamar, retomando la expresión de Eric Landowski, un *logos periodístico-político*, un discurso público mediático que consagra la competencia modal de determinados actores erigidos en «portavoces» de la opinión pública (de representaciones más o menos simulada del actante colectivo) mediante una estrategia de delegación del poder que actúa como mediación social y puede cumplir una misión de legitimación de los estereotipos sociales, confirmando así la tesis de lo que H.S. Becker llama «los empresarios de la moral». Escribe E. Lamo de Espinosa acerca de la construcción de un discurso sobre la droga en el que intervienen intereses morales, organizacionales y profesionales: «Junto a los empresarios de la moral hay que destacar el papel *legitimador* de los empresarios burocráticos y *amplificador de los medios de comunicación*. Así, ha sido fundamental la actuación de la policía interesada (como toda burocracia) en una ampliación de su ámbito de competencia, y orientada hacia la producción de noticias y datos normalmente sesgados cuando no claramente falsos; igualmente los colegios y asociaciones de abogados, médicos, psiquiatras, psicólogos y sociólogos cumplen un papel fundamental legitimando científicamente las afirmaciones policíacas y los estereotipos que los mass media presentan».⁵

5. Emilio Lamo de Espinosa: Delitos sin víctimas - Orden social y ambivalencia moral. Alianza Editorial, 1989.

La intervención de instancias legitimadoras ajenas al discurso periodístico contribuye a reforzar su propia competencia modal, su poder decir mediante el hacer decir (la producción de un discurso de la «autoritas», lo que capacita a estos sujetos para poder intervenir en el debate público dándole mayor autoridad al discurso periodístico).

En esta manipulación modal estriba el poder performativo del discurso periodístico: en *producir* objetos decibles y sujetos competentes, cuya autoridad estriba a menudo más en el poder-decir que en el decir mismo (en la competencia más que en la *performance*). Por ejemplo, el simple hecho de publicar un artículo de opinión en *El País* o de ver reseñado un libro, o de participar en un programa de televisión (véase en Francia el poder de imposición representado por el programa «Apostrophe») erige a uno en sujeto público con una cierta presencia en el mercado cultural y un poder de incidencia en el debate público.

Este poder-decir tiene su reverso, el poder no decir de la prensa, no en términos de autocensura (hacer negativo), sino más bien de discriminación (hacer selectivo): capacidad de retención (véase, por ejemplo, la publicación diferida de una noticia de todos conocida: la «novia» del vice-presidente del Gobierno en *Epoca*, coincidiendo con el «affaire Guerra»), sin hablar del no poder decir (off the record) impuesto por la clase política.

Como escribe Jesús Ibáñez⁶: «Hay periódicos, como *El País*, que se especializan en la función de unidad de medida o arquetipo: producen la Realidad y todo lo que no es reflejado en sus páginas es expulsado de ella».

Pero como todo decir, el discurso periodístico está condicionado por lo *indecible*, de alguna manera *la parte maldita* del discurso social: lo (moral o socialmente) inconfesable, lo prohibido, lo inefable... Hay cosas que no se pueden decir ni hacer pero que, sin embargo, tienen cabida en un espacio intermedio, esa *privacidad social* a la que alude E. Lamo de Espinosa: espacios simbólicos, lugares

6. J. Ibáñez: *El País*: Un dispositivo de producción de realidad», en «Métodos de análisis de la prensa». Casa de Velázquez, 1987.

físicos (de encuentro, de intercambio), en los que se pueda llevar a cabo una conducta desviada y cometer aquellos delitos sin víctima de los que habla Shur. El sensacionalismo sería la exploración de esos espacios mediante la escenificación de una privacidad social en la que se realizan actos al margen de la visibilidad social: inmorales sin ser forzosamente indecentes (que vulneran el orden moral pero no el orden social para retomar la distinción de Lamo de Espinosa). Las tres «eses» (sangre, sexo, sensacionalismo) representan paradigmáticamente el hacer inconfesable: la sangre y el sexo son lo prohibido; la muerte lo inefable. Pero la prensa sería, la que se limita a lo decible (la que se rige mediante inter-dicciones), también cae en la tentación de lo indecible, en la fascinación que ejerce todo lo que escapa al ámbito de lo confesable: son las *figuras del secreto* en sus diversas figuraciones: la intimidad (véase el debate sobre el cotilleo en las revistas de actualidad), el conflicto (familiaridad de lo accidental tanto en su vertiente natural como humana), la muerte (omnipresencia de la muerte como imaginaria sin que se la pueda reivindicar como valor).

El secreto es constitutivo de lo social, así como lo indecible es inseparable de la información. Secreto e información son componentes ineludibles de la vida social. Secreto y publicidad son las dos caras del intercambio. Como escribe Simmel: «Lo que originalmente es público se convierte en secreto, y lo que originalmente es secreto se desprende de su misterio. Así llegamos a la idea paradójica de que, siendo iguales las demás circunstancias, la asociación humana requiere una *proporción definida de secreto* que lo único que hace es cambiar de objeto, deja a uno para hacerse con otro y su cantidad permanece constante a través de estos cambios».

En el régimen de visibilidad moderno, el secreto ha sido desalojado del espacio de los medios de comunicación llegándose a producir una verdadera saturación del espacio informativo. Más que nunca todo es debatible, nadie escapa al imperio de lo visible. Hay una *violencia del medio* que consiste en negar el secreto, manifestando así lo que, como Baudrillard, podríamos llamar una obscenidad social, en la que se diluyen las categorías, se anula la representación en una hiperrepresentación en la que «todo

desaparece por proliferación, por contaminación, por plétora».

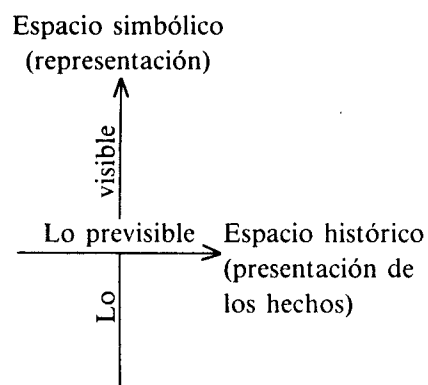
¿Queda algún lugar para el conflicto, para lo imprevisible en esta saturación histórica o no cabe más que la indiferenciación, una rutinización del conflicto que, a la larga, produce tedio: «El tedio —escribe Baudrillard— está en la indiferencia e ironía de los hechos. Cuando uno los «recibe», ya no producen resonancia sino más bien una especie de ensordecimiento. Los hechos ya no crean tensiones: se produce, al contrario, una desintensificación».

Los acontecimientos, declaraba Baudrillard al diario *Libération*⁷, acaban por adelantarse a la velocidad del sentido.

2.º Consenso versus Conflicto

El hacer informativo difícilmente puede asumir el conflicto como ruptura del orden. En cambio tolera e incluso integra sus manifestaciones degradadas bajo la forma de lo accidental.

El hacer periodístico, lo mismo que hace visible los objetos sociales, los hace *previsibles*: los integra a una *serie*, los remite a un orden secuencial. Como anteriormente, el hacer periodístico surge del cruce de dos ejes (uno paradigmático y otro sintagmático):



7. «Baudrillard après l'orgie. Essai sur les phénomènes extrêmes», entrevista con J. Baudrillard, *Libération*, 15/02/90.

La in-formación, como proceso formal, sería una ordenación de los hechos que nace del cruce de un eje sintagmático, que procede mediante un orden cronológico y, de otro paradigmático, que procede mediante un ordenamiento lógico-simbólico (elaboración de representaciones, de acuerdo con un orden categórico).

Lo publicitable (lo publicable en términos periodísticos) es, pues, lo visible más lo previsible, por lo menos en la prensa de referencia (la prensa sensacionalista, al contrario, está fascinada por lo imprevisible, lo inhabitual, lo monstruoso, lo *fuera de serie*).

La reducción del conflicto refleja un hacer *preventivo*, consistente en prevenir el desorden, anticipándose a las apariciones, en adelantarse al acontecer con vistas a dominar el hacer histórico y preparar el por-venir.

La prevención del desorden es, a menudo, asumida en el discurso periodístico por las instancias institucionales (las autoridades a las que aludíamos antes).

En un estudio realizado bajo la dirección de J. Vidal-Beneyto⁸ sobre la producción de la noticia en los telediarios españoles, se apuntaba el gran peso que tiene la información político-institucional en la televisión, ya que pertenecen a este ámbito el 68 % de los sujetos (protagonistas de la información textual), el 70 % de los actores (protagonistas de la imagen) y el 80 % de los destinatarios de las acciones (aquellos que experimentan o reciben las acciones del sujeto). En cuanto a los roles actanciales atribuidos a los diferentes actores, existe una clara discriminación entre roles positivos (garantes del orden) y roles negativos (perturbadores del orden): mientras que los sujetos político-institucionales (representantes del sistema) aparecen casi siempre en unidades informativas prioritariamente positivas, los sujetos sociales dominan en unidades negativas. Los primeros son noticia por sus opiniones (su «buen decir»), los segundos son definidos por lo que hacen o les ocurre en un contexto casi exclusivamente

8. «Telediario y producción de la realidad», dentro de la investigación internacional sobre «Mass media and ideology». ISA, 1981 (inédito). Un resumen ha aparecido en *TELOS*, N.º 2. Madrid, 1985 (B. García Nebreda, J. Menor, A. Perales: «Telediarios: las malas noticias como coartada del poder»).

negativo. Cuando los sujetos político institucionales actúan en campos conflictivos, sus acciones suelen ser consensuales, es decir, orientadas a instaurar el orden social perturbado.

A unas conclusiones concomitantes llegué en un análisis comparado de las estrategias informativas seguidas por los grandes diarios nacionales en torno a la huelga del 14 de diciembre de 1988 donde aparecía un discurso latente y común a casi toda la prensa nacional: la anteposición a la «irracionalidad social» (a menudo confundida con la actuación de los sindicatos) de una racionalidad política, sobre todo en un periódico como *El País* que desarrolla aquí un discurso categórico (el deber-ser) invocando una «razón histórica» superior a la razón social (entiéndase la acción reivindicativa de tipo sindical) de la que el periódico «naturalmente» se hace portavoz ilustrado (el discurso periodístico aparece aquí como la voz de la razón, una voz trascendente, supra-política, ajena a las contingencias, por encima del bien y del mal: una voz moral de extracción cuasi divina).

Diremos que el discurso periodístico actúa como ordenador de realidades, productor de un orden (narrativo-simbólico) que sanciona el orden social a un nivel esencialmente formal: mediante la «puesta en relato» de la actualidad.

3.º Vida versus muerte

La tercera isotopía omnipresente en el relato producido por los medios de comunicación recoge y sublima en términos dramáticos la segunda (consenso *versus* conflicto) dentro de un hacer agonístico (basado en una lucha) que puede desembocar en la muerte pero que, las más de las veces, se sitúa en el límite, juega con el peligro —la transgresión— y hace fructificar el miedo (la inseguridad). Lo que se llama, hoy día, sentimiento de inseguridad tiene que ver con un fantasma de muerte, que recorre el edificio social y hace peligrar, en ocasiones, la cohesión social. Vida *versus* muerte gira en torno al accidente, es decir, lo que cuestiona lo previsible y escapa a la visibilidad social (a las formas de control y representación social). Como tal la dejo para más adelante cuando analice la postura de la prensa

frente al desorden y las manifestaciones de violencia social y me centraré ahora en la actitud de la prensa frente al poder político.

2. La Prensa y el Poder

Quien dice Poder, dice poder de incidencia sobre la realidad y esto, a dos niveles: pragmático (poder de modificar/provocar acciones) y simbólico (poder de modificar/construir representaciones). Si el hacer político desarrolla preferentemente en el primer nivel, el hacer periodístico ocupa el segundo. El poder del discurso periodístico actúa como conformador de representaciones (que luego pueden incidir en los comportamientos colectivos y tener consecuencias pragmáticas: al nivel de la acción política). En este sentido, el hacer periodístico puede anticiparse al hacer político; pero también puede rivalizar con él aunque su marco de actuación sea preferentemente el simbólico.

¿Cuál es, desde esta perspectiva, la postura de la prensa de referencia frente al Poder? Tomaré aquí el Poder en sus diferentes figuraciones: Poder político (encarnado en las figuras de los gobernantes), Poder «institucional», el poder que emana de los aparatos de representación encarnado en la máxima figura de la representación que es el Rey: la «institución monárquica» como se dice en la jerga de los publicistas), por fin, el Poder como instancia difusa, atributo: el Poder como competencia (poder-hacer) que se desprende de una cierta presencia en el escenario público y puede afectar a representantes no políticos.

Me centraré aquí en el diario *El País* que ha llegado a encarnar él mismo un cierto poder informativo no como poder *añadido* —cuarto poder, como muy a menudo se escribe—, sino como poder intrínseco que ejerce directamente un poder mediante una construcción/discriminación de la realidad y del que escribía hace unos años:

«El periódico se vuelve *institución*, su discurso se hace referencial, tiende a 1) mediatizar por completo el acceso de los ciudadanos a la realidad y 2) a condicionar la promoción de los actores sociales y su transformación en actores públicos. Es lo que podríamos llamar

el poder performativo del periódico: poder formal, que da realidad a lo que nombra, poder de institucionalizar cuanto dice, de dar cartas de realidad a todo cuanto publica y, por consiguiente, de anular simbólicamente lo que omite, voluntaria o involuntariamente»⁹. *El País* ha creado así una especie de monopolio formativo-informativo que lo ha consagrado hasta hace poco como fuente cuasi exclusiva de información y de saber; se ha vuelto *referencia dominante*, se ha instituido él mismo como poder.

Esto ha creado una relación curiosa con el poder por antonomasia (el Poder político) en la que el periódico actúa a menudo (y más desde 1982 con la llegada al poder de los socialistas) como *alter ego* del Poder. Esta relación es ambivalente: en la medida en que *El País* se institucionaliza (como aparato de poder), entra en competencia con el Poder político; y afecta la relación frente a las categorías de lo público/lo privado.

Esta relación, que aparece claramente en el discurso editorial y alcanza un tono entre paternalista y arrogante, también es perceptible en lo que he llamado las estrategias visuales. Es patente en la *representación del cuerpo* y refleja, en ocasiones, el ejercicio de una violencia simbólica. El cuerpo, en el juego de representaciones simbólicas, tiene un valor emblemático: en su inmediatez figura lo palpable, el Poder encarnado en sus *representantes* (cuerpos individuales con presencia en el escenario público) pero puede llegar a un cierto grado de abstracción, remitir a *otra cosa*, a un más allá de la representación inmediata, mediante lo que podríamos llamar la *representación de la Majestad*: a través de la figura del Rey y de la solemnidad del Poder (véanse, por ejemplo, las portadas de *El País* a cuatro, cinco columnas; representando actos oficiales, encuentros de alto nivel, cumbres entre potencias, etc.). La figura del Rey es especialmente emblemática, ya que de alguna manera unifica las diferentes representaciones de la Nación encarnando una continuidad institucional, dotado como es de un *status* extemporáneo. Su representación es así tanto figurativa como simbólica: el retrato del Rey en la iconografía clásica cumple este papel, fija un *escenario absolu-*

9. G. Imbert: «*El País* como institución», en «*El País* o la referencia dominante», op. cit.

to, figura la representación de una representación (la solemnidad del Poder) y su autosuficiencia objetiva¹⁰. Detrás de la representación figurativa de la Majestad subyace siempre un relato en filigrana que nos aclara sobre la manera cómo el periódico percibe el papel de la monarquía y su relación con ella.

La representación del cuerpo público (el cuerpo en estado de representación) revela por parte de *El País* una relación también ambivalente que se inscribe dentro de una dialéctica con el Poder en términos de reverencia/irreverencia. Llama la atención en las representaciones iconográficas de los representantes políticos por parte de *El País* las fotos que muestran a los políticos en actitudes que podríamos calificar como «off the record»: detalles que revelan gestos del ámbito de lo privado: Jordi Pujol atándose un zapato, parlamentarios durmiéndose en sus escaños, ministros hurgándose las narices. Representaciones que «desconstruyen» los representantes de la clase política, haciendo hincapié en el desfase entre su rol y sus actuaciones (véase documentos 15 y 16).

Lo propio ocurre, aunque en un grado menor (que no llega a la trivialización que afecta a los políticos), con la representación de la Majestad; son las fotos que muestran a los miembros de la familia real en poses fuera de representación, como si el periódico se empeñara en dar a ver un *fuera de campo*: la Reina retocándose el cabello o quitándose los zapatos, el Rey riéndose a carcajadas, el príncipe Felipe «vestido» de corredor de fondo, el Rey en traje de baño... Después de analizar los diferentes protocolos de representación del cuerpo público, y de contrastarlos con el discurso editorial del periódico en temas relacionados con la monarquía, mi interpretación es la siguiente: hay un discurso latente que es incondicionalmente monárquico y se manifiesta a veces de manera aparatosa (importancia del espacio dedicado a la información, tono alabatorio). Hay aparente

10. Sobre los «efectos representativos» y el poder de la representación, véase Louis Marin: «Pouvoir du récit et récit du pouvoir». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 25, 1979; «Como el rol en el discurso físico, el retrato del Rey es, por sí solo, el momento deslumbrante y privilegiado de la escena narrativa y, como la luz cartesiana, es igualmente lo que deja a la luz y hace ver el hombre espectador-lector todos los sujetos actores de la historia deslumbrándolos con sus destellos».

EL PAÍS

EL PAÍS, viernes 22 de abril de 1987. ESPAÑA. 10 pesetas. DIFUSIÓN: MONTE PIAZ Y SANTIAGO MONTE.

Espectacular caída de las bolsas españolas por la crisis de FECSA

Los inversores españoles se han visto afectados por la caída de las bolsas de valores de Madrid y Barcelona, que se ha producido por la crisis de FECSA.

El fiscal pide 54 años de cárcel para cuatro miembros del GAL

El fiscal ha pedido 54 años de cárcel para cuatro miembros del GAL, acusados de asesinato y secuestro.

Los 65 jueces de Madrid deciden unificar el gobierno al Ayuntamiento

Los 65 jueces de Madrid han decidido unificar el gobierno al Ayuntamiento, tras una larga sesión de deliberación.

El Sindicato de Estudiantes rechaza la propuesta de Miravet sobre la selectividad

El Sindicato de Estudiantes ha rechazado la propuesta de Miravet sobre la selectividad, considerando que no protege los intereses de los estudiantes.

IMPRESORAS OLIVETTI ¿SE LAS VA A NEGAR A SU ORDENADOR?

Las impresoras Olivetti se enfrentan a la posibilidad de que se les niegue el acceso a su ordenador, lo que podría afectar a su producción.

Documento 15.

irreverencia para con las personas (los representantes políticos) en la medida en que hay una actitud reverencial hacia las instituciones políticas (presencia de un discurso institucional). Lo mismo pasa con la institución monárquica: la presunta irreverencia en el tratamiento gráfico oculta un discurso profundamente reverencial hacia la monarquía, sobre todo después del 23 de Febrero.

¿Cómo interpretar esta escenificación del poder? ¿Cómo rechaza o fascinación? ¿O las dos cosas al mismo tiempo?

Hay, en todo caso, un intento de captar *la otra cara* de la política, paradójico en un discurso que, por definición, es reverencial; intento de ir más allá de la visibilidad propia del medio, que apunta hacia una *representación de lo invisible* en un juego con las propias reglas de la representación. Este juego revela una fascinación por *el*

EL PAÍS, viernes 22 de abril de 1987. ESPAÑA. 10 pesetas. DIFUSIÓN: MONTE PIAZ Y SANTIAGO MONTE.

Fernández Ordóñez anuncia que España denunciará antes del 13 de noviembre el convenio con Estados Unidos

Fernández Ordóñez ha anunciado que España denunciará antes del 13 de noviembre el convenio con Estados Unidos, tras una larga sesión de deliberación.

Un consenso relativo

Se ha alcanzado un consenso relativo entre los diferentes grupos políticos, lo que podría facilitar la toma de decisiones.

Documento 16.

otro cuerpo: el cuerpo del otro, un cuerpo despojado de sus atributos de poder que aparece con toda su desnudez simbólica (cuerpo indefenso, desnudo) cuya visibilización traduce una transgresión de las reglas de representación pública. Ahora bien, la transgresión no opera a nivel de valores sino que se limita a un puro juego formal (con las formas de la representación periodística). El periódico va más allá de esas reglas y no puede evitar caer en la tentación de la alteridad, sin que ello afecte, sin embargo, a las bases del poder: el que las figuras reales aparezcan como humanas e incluso «demasiado humanas», les da más precio, precisamente porque son en esencia simbólicas (en su condición de «más que individuos») por encima de lo político.

Pero el juego con lo político es más perverso; revela el poder simbólico del periódico (su poder-ver) frente al poder *real*, en una postura que a veces se acerca de la que el propio periódico reprocha a la clase política en el Poder: una prepotencia que aparece en la visibilización de los pequeños vicios privados, de los aspectos irrisorios, insignificantes de la vida política (caídas de famosos, tics...) que se extiende a los aspectos íntimos de la persona y puede caer en el chismorreísmo.

Esta mirada se aplica también a los sujetos de poder, en especial a la clase política: *El País* se complace cada vez más en publicar fotos que muestran los tics de los hombres públicos, sus poses insólitas, sus pequeñas faltas u olvido de las reglas de decoro, en un discurso que, más allá de la voluntad de ridiculizar, apunta a la *carencia de poder* en unos sujetos que, mediante la revelación de un detalle privado, muestran que no están a la altura de su rol público (véase documentos 17, 18 y 19).

Hay aquí, en todo caso, un discurso crítico (aunque sea simplemente en la ironía), e incluso irreverente, que no coincide siempre con el discurso informativo pero cuya exacerbación responde a la saturación de un discurso «pleno» (el discurso escrito) y a la necesidad de un discurso periférico, que procede mediante rodeo, que no critica directamente a la clase política, sino que se centra en la no observación de las reglas (las de la representación, propias del discurso público): lo censurado del discurso escrito (el discurso moralizante, la interpretación partidista, la opinión polémica) vuelve en lo visual, ex-

PRINCIPALES SUJETOS INFORMATIVOS DE LA SEMANA

Una comisión de expertos del Parlamento de Navarra, presidida por el conde de Ibañeta, ha presentado al Gobierno un informe sobre la situación de la zona de guerra. El informe, que se entregó al ministro de Defensa, Juan José Ibarra, indica que la zona de guerra de Navarra, desde la frontera con Francia hasta la frontera con Aragón, sigue sujeta a una situación de guerra. El informe también indica que la zona de guerra de Navarra, desde la frontera con Francia hasta la frontera con Aragón, sigue sujeta a una situación de guerra.



Los señores de la política. En la foto: el conde de Ibañeta, presidente de la comisión de expertos del Parlamento de Navarra, y el ministro de Defensa, Juan José Ibarra.

Según la prensa a Francia que respecto a varios asuntos de Navarra, para su resolución

Barriónuevo ofrece abrir "contactos personales" con ETA

El ministro del Interior, José Barriónuevo, ha ofrecido a ETA abrir "contactos personales" para la resolución de los problemas de Navarra. Barriónuevo, en un momento de la entrevista que concedió a un periodista, dijo que el Gobierno está dispuesto a negociar con ETA, siempre que esta última esté dispuesta a negociar. Barriónuevo también dijo que el Gobierno está dispuesto a negociar con ETA, siempre que esta última esté dispuesta a negociar.

La política del verano

El ministro del Interior, José Barriónuevo, ha ofrecido a ETA abrir "contactos personales" para la resolución de los problemas de Navarra. Barriónuevo, en un momento de la entrevista que concedió a un periodista, dijo que el Gobierno está dispuesto a negociar con ETA, siempre que esta última esté dispuesta a negociar. Barriónuevo también dijo que el Gobierno está dispuesto a negociar con ETA, siempre que esta última esté dispuesta a negociar.

Documento 17.

EL PAÍS

DIARIO MONTAÑÉS DE LA MANANA. NÚMERO 15.151. JUEVES 15 DE SEPTIEMBRE DE 1984. 151.151

El Gobierno modificará la organización de los viajes del Rey

El Gobierno modificará la organización de los viajes del Rey

El Gobierno ha decidido modificar la organización de los viajes del Rey Juan Carlos I. La nueva organización, que entrará en vigor el próximo mes de octubre, consistirá en que el Rey viajará acompañado por el príncipe Felipe de Borbón y la princesa Letizia. La nueva organización también consistirá en que el Rey viajará acompañado por el príncipe Felipe de Borbón y la princesa Letizia.



El Rey Juan Carlos I y la princesa Letizia de España.

El Gobierno modificará la organización de los viajes del Rey

El Gobierno ha decidido modificar la organización de los viajes del Rey Juan Carlos I. La nueva organización, que entrará en vigor el próximo mes de octubre, consistirá en que el Rey viajará acompañado por el príncipe Felipe de Borbón y la princesa Letizia. La nueva organización también consistirá en que el Rey viajará acompañado por el príncipe Felipe de Borbón y la princesa Letizia.

El Gobierno modificará la organización de los viajes del Rey

El Gobierno ha decidido modificar la organización de los viajes del Rey Juan Carlos I. La nueva organización, que entrará en vigor el próximo mes de octubre, consistirá en que el Rey viajará acompañado por el príncipe Felipe de Borbón y la princesa Letizia. La nueva organización también consistirá en que el Rey viajará acompañado por el príncipe Felipe de Borbón y la princesa Letizia.



El Rey Juan Carlos I y la princesa Letizia de España.

El Gobierno modificará la organización de los viajes del Rey

El Gobierno ha decidido modificar la organización de los viajes del Rey Juan Carlos I. La nueva organización, que entrará en vigor el próximo mes de octubre, consistirá en que el Rey viajará acompañado por el príncipe Felipe de Borbón y la princesa Letizia. La nueva organización también consistirá en que el Rey viajará acompañado por el príncipe Felipe de Borbón y la princesa Letizia.

Documento 18.

El ministro del Interior, José Barriónuevo, ha ofrecido a ETA abrir "contactos personales" para la resolución de los problemas de Navarra.

Barriónuevo reconoce fallos en la legislación del juego

El ministro del Interior, José Barriónuevo, ha reconocido que la legislación del juego en España tiene varios fallos. Barriónuevo, en un momento de la entrevista que concedió a un periodista, dijo que la legislación del juego en España tiene varios fallos. Barriónuevo también dijo que la legislación del juego en España tiene varios fallos.



El ministro del Interior, José Barriónuevo, y el ministro de Justicia, Francisco de Paula Arellano.

Barriónuevo reconoce fallos en la legislación del juego

El ministro del Interior, José Barriónuevo, ha reconocido que la legislación del juego en España tiene varios fallos. Barriónuevo, en un momento de la entrevista que concedió a un periodista, dijo que la legislación del juego en España tiene varios fallos. Barriónuevo también dijo que la legislación del juego en España tiene varios fallos.

Barriónuevo reconoce fallos en la legislación del juego

El ministro del Interior, José Barriónuevo, ha reconocido que la legislación del juego en España tiene varios fallos. Barriónuevo, en un momento de la entrevista que concedió a un periodista, dijo que la legislación del juego en España tiene varios fallos. Barriónuevo también dijo que la legislación del juego en España tiene varios fallos.



El ministro del Interior, José Barriónuevo, y el ministro de Justicia, Francisco de Paula Arellano.

Barriónuevo reconoce fallos en la legislación del juego

El ministro del Interior, José Barriónuevo, ha reconocido que la legislación del juego en España tiene varios fallos. Barriónuevo, en un momento de la entrevista que concedió a un periodista, dijo que la legislación del juego en España tiene varios fallos. Barriónuevo también dijo que la legislación del juego en España tiene varios fallos.

Barriónuevo reconoce fallos en la legislación del juego

El ministro del Interior, José Barriónuevo, ha reconocido que la legislación del juego en España tiene varios fallos. Barriónuevo, en un momento de la entrevista que concedió a un periodista, dijo que la legislación del juego en España tiene varios fallos. Barriónuevo también dijo que la legislación del juego en España tiene varios fallos.

presando lo inefable para la prensa de referencia, traduciendo la vuelta de lo reprimido informativo.

Su derecho de mirada, *El País* lo ejerce como un derecho público que se impone a expensas del derecho a la intimidad del sujeto. Se presenta como una mirada mediática, un derecho a contemplar, controlar lo social que se antepone al poder político, contribuye a desconstruirlo formalmente, y se ejerce incluso sobre él; así aparece en esta información sobre el, a la sazón, ministro del Interior, José Barriónuevo, cuya política fue duramente criticada en los meses anteriores por *El País*, en la que se alude al abuso de poder de la Policía que había filmado en vídeo una manifestación autorizada. ¿Qué hace aquí *El País*? Frente a un abuso de poder (un abuso de mirada de la Policía), ejerce su poder ver sobre los representantes del Estado; la mirada sobre el ministro del Interior, a la par que ironiza mediante la descomposición del movimiento, dando a ver una cierta intimidad de la persona privada (poses, muecas) desconstruye la *performance* pública del político (su decir mismo: el gesto de las manos que pretende apoyar la demostración), lo que confirma, por otra parte, la reproducción de un comunicado de CC.OO. que tacha las declaraciones del ministro de «impresentables» (lo que hay que tomar aquí en el sentido literal: que no se puede *presentar* públicamente, dar a ver). Es el orador, el político que se esfuerza por justificar las decisiones de sus subordinados, quien se ve directamente ridiculizado. Es el habla política lo que le sirve de blanco al periódico, mediante un recurso que opera una transgresión formal: la irrupción del lenguaje cinematográfico (la descomposición de la imagen) en el discurso fotográfico.

El periódico se impone así como poder (formal) frente a un poder (real): el del Estado; se erige en poder público frente a un poder político, se instituye como *alter ego* del Poder que se alza contra unos personajes públicos inmovilizados, sorprendidos en unas poses privadas, reducidos a no ser más que eso: gestos, monigotes que hablan un lenguaje desarticulado. El ejercicio de este poder ver (de este *derecho de mirada* o derecho del control mediático) lo asienta como guardián del habla política —del buen decir— visibilizando al mismo tiempo su propia competencia formal que lo legitima como actor so-

cial, habla pública y lo inscribe en una competición modal que enfrenta a dos maneras (poderes) de ver.

3. Violencias simbólicas: la intimidad como espectáculo

Lo que he llamado cotilleo formal (ese juego con la representación de los sujetos) puede coincidir con lo que se entiende trivialmente por cotilleo: una intromisión dentro de la esfera privada que puede llegar a una violación de la intimidad. Ahora bien, cabría distinguir aquí dos grados de manifestación del fenómeno: un grado menor que sería la expresión social del cotilleo (que abarca desde el chismorreo de vecinas hasta los rumores de pasillo que recorren la esfera política, pasando por los chistes populares sobre famosos y políticos); y un grado mayor que sería el cotilleo elevado a categoría informativa, que afecta por consiguiente a los medios de comunicación e invade el espacio público (el logos político-periodístico). Está claro que en el primer caso el cotilleo constituye un modo de intercambio, funciona a nivel micro-social como una manera de establecer connivencias y contribuye a reforzar el vínculo social. En el segundo caso actúa como distorsionante del discurso informativo, consagrando como espectáculo (categoría pública) lo que es del ámbito privado, instituyendo así un *star system* en el que se sacralizan hasta los aspectos más íntimos del personaje público. El cotilleo, en esta segunda acepción, participa de un cierto amarillismo que puede pervertir el mensaje informativo.

Este fenómeno no es privativo de los medios escritos. Refleja nuevas formas de comunicación/promoción de los mensajes y de las personas mediante la imposición de una cultura de la *imagen* (pública/privada). Imagen visual, gráfica —valga la redundancia— e imagen simbólica: aura, «representatividad» (entiéndase competencia en el sentido semiótico: poder-ser, *auctoritas*).

Con los mass media se impone una cultura de la *marca* que invade la economía (publicidad comercial), se extiende a la política (marketing electoral) y alcanza el mercado de los signos. Se desarrolla así un culto a la imagen que va desde la iconografía urbana hasta el *look* personal pasando por los diferentes códigos de identificación social.

Se impone de esta manera un *imperativo publicitario* que consiste en publicitar todo: desde lo más insignificante (el nuevo cuarto de baño de la cantante de turno) hasta lo más inefable, lo más cargado de sentido (la muerte, el sexo...) Imperativo que muy a menudo se vuelve *imperialismo* publicitario (todo se vuelve imagen, signo) consistente en la extensión inconsiderada del ámbito de lo público: *ya no hay secreto, sólo hay escenarios*. El *voyeurisme* social (el de los medios en particular) se extiende hasta diluir la separación entre lo público y lo privado y hacer peligrar la relación entre el individuo y la sociedad (es decir la socialidad misma).

La paradoja publicitaria moderna es que esta ventilación de la intimidad en los medios que incluso se ha llegado a teorizar como «retorno a lo privado», «neo-individualismo», es contraria a la autonomía del individuo haciéndole depender de la escenificación de lo privado y cultivando la tendencia al voyeurisme (la contemplación narcisista de la intimidad del *otro*) e incluso un cierto onanismo (el consumo de *imágenes* de intimidad).

Este auge de lo íntimo es patente en algunos programas recientes de Radiotelevisión Española: «La Luna», «Corazón» de García Tola, «El martes que viene» de Mercedes Milá, donde a fuerza de intimidad (vivir para dentro: sentir) se puede hacer caer a los entrevistados en el exhibicionismo (vivir para fuera: mostrar), sin hablar del narcisismo de los propios entrevistadores. Hay aquí una espectacularización de lo íntimo que puede rayar en la indecencia (la ostentación de lo privado en un espacio público). Se trata aquí de una especie de operación «a corazón abierto» que revela ciertamente una demanda colectiva difusa aunque cabe preguntarse si es una demanda de intimidad o de exhibicionismo (una complacencia en consumir imágenes de intimidad). El cotilleo tal como lo practican los medios de comunicación es pues una forma de violencia simbólica (que se ejerce a nivel de representación).

Últimamente, en la prensa española, hemos visto desarrollarse lo que podríamos llamar una prensa de cotilleo, fenómeno difuso que abarca desde la tradicional prensa del corazón hasta la prensa de escándalo (tipo Epoca), pasando por los diferentes grados de amarillismo que encontramos en muchos semanarios y que llega en ocasio-

nes a contaminar la información diaria. Estamos ante una tendencia que va mucho más allá del mundo periodístico, que hace intervenir fenómenos de cristalización colectiva que enraízan en lo imaginario social y al que no son ajenos los incentivos económicos¹¹.

La primera pregunta que surge es si esta prensa es un bodrio, un producto exclusivamente comercial, que manipula el sentir colectivo o si también puede reflejar un *pathos* colectivo: pulsiones, valores, representaciones que funcionan como una especie de barómetro del gusto social, de las fantasías colectivas....

Una primera respuesta sería catalogarla como subgénero y condenarla en nombre del periodismo de calidad (la llamada prensa seria). Pero hay, hoy día, demasiadas contaminaciones entre géneros y modelos periodísticos como para analizarla como un fenómeno aparte. El cotilleo como categoría social (modalidad de intercambio y de discurso) invade hoy la prensa de información general, e incluso la prensa de referencia se deja tentar a veces, aunque sea sólo en sus espacios periféricos, por este tipo de periodismo.

El cotilleo como categoría social

¿Qué es el cotilleo tomado como categoría que regula el intercambio inter-individual y produce una determinada clase de discurso? Literalmente, si tomamos la definición del diccionario de María Moliner (que asimila el término con chismorreos) es: «charlar por gusto sobre pequeñas faltas de alguien o contar cosas que afectan a otro».

Podemos distinguir aquí varios componentes que nos ayudarán a analizar el cotilleo como fenómeno social. Un componente egoísta, ligado al «placer de la conversación»: el gusto por la charla, el parloteo, la habladuría que tiene su vertiente negativa (la crítica solapada) pero también positiva (que instaura un intercambio, nos acerca al

11. Juan Luis Cebrián hablaba recientemente de las cantidades pagadas por algunos financieros para que la prensa siguiera «informando» sobre ciertos asuntos bancarios (La Luna, RTVE, 12/12/89).

otro aunque sea para excluir a un tercero). En este sentido, el cotilleo sería una categoría infravalorada pero fundamental en la vida y en el intercambio social: su primer paso, su nivel «micro», que entronca en España con una cultura oral todavía (y por suerte) muy enraizada (las charlas de café, las tertulias, los coloquios, los chistes podrían ser otras tantas variantes de una metacategoría: *la conversación*).

El cotilleo, más allá de su componente ofensivo (hablar mal del vecino), encierra una cierta gratuidad: el gusto del hablar por el hablar. Tiene mucho que ver con una serie de prácticas sociales que escapan a la esfera productiva, que pertenecen a una economía improductiva: el juego, la fiesta, el espectáculo, el coqueo, los comportamientos que expresan un cierto «vagabundeo» simbólico, una manera de escapar al rol social, de evadirse, de recorrer mapas imaginarios. Ahora bien, es un placer un poco perverso (mediante rodeo) ya que consiste en disfrutar de lo ajeno (y a expensas del otro); traduce una conducta de compensación: se «disfruta» de lo que no se tiene. Aunque funciona como reverso de la envidia: si la envidia es querer ser, hacer, tener, lo que es, hace, tiene el otro, en el cotilleo uno lamenta que el otro no esté a la altura de su rol público, lo que conlleva una presuposición: se admite implícitamente que el otro tiene un cierto «status». En todo caso se manifiesta siempre una cierta *fascinación social*: lo que fascina es precisamente «lo otro», imágenes de la alteridad. Y aquí entramos en un juego simbólico: juego con imágenes más que con realidades, con representaciones más que con hechos.

El juego con lo público/privado

En este sentido el cotilleo es un juego con las dos categorías que fundan toda vida social: *lo público y lo privado*. Instaura con rango de personajes públicos a unos cuantos individuos seleccionados en función de su presunta representatividad. Los legitima, para retomar la expresión de E. Morin, como *stars* (estrellas, «vedettes», famosos). Los integra en una red de representaciones que funciona a su vez como *star systems*.

E. Morin analizaba así esta doble función de representación consistente en la obligación de representar siempre, tanto en el ámbito privado como en el público, mediante lo que él llamaba una «dialéctica estelar»: «En el cine (la *star* - la estrella) encarna una vida privada. En privado, tiene la obligación de encarnar una vida de película. A través de todos sus papeles de película, la estrella desempeña su propio papel. A través de su propio papel, desempeña los papeles de sus películas».

En esta dialéctica, el individuo se ve atrapado en su papel público, hasta en su vida privada. Se diluye así la dicotomía entre lo público y lo privado. La prensa de cotilleo explora precisamente esta fractura, de manera a veces morbosa: como un disfrutar de lo oculto (de lo íntimo, de lo privado, de lo secreto).

El cotilleo en su vertiente periodística funciona pues como una categoría degradada de la publicidad. Y utilizo el término en el sentido habermasiano. La Publicidad (lo público) es lo que afecta a la esfera pública: los asuntos/temas de interés público, lo que concierne a la Opinión pública y debe como tal figurar en el temario público, ser producido en los espacios de representación pública (foros, parlamentos, etc.) y reproducido en los medios de comunicación.

El cotilleo aparece, planteado así, como una forma vaciada de contenido: puro escenario, representación trivializada. Discurso que se sostiene exclusivamente mediante:

1) *Lo espectacular*: el elevar a categoría pública lo privado con las subsiguientes distorsiones; no se habla de intimidades de la misma manera en público como en privado. Hay además una contradicción inherente a la categoría misma de «privacidad»: lo privado es precisamente lo que no se desvela.

2) *Lo verosímil*: el cotilleo puede ser asimilado a un relato y lo que sanciona la validez de un relato no es la verdad sino la verosimilitud: lo que lo vuelve creíble. Lo propio ocurre en la publicidad. ¿En qué medida el cotilleo escapa a la categoría de lo real? Esto no deja de plantear un problema ético ¿se puede ventilar así la vida privada, aunque sea de manera fantasiosa? o precisamente porque se hace de esta manera.

Por fin el cotilleo, lo mismo que juega con las categorías veridictorias (lo verdadero/lo verosímil), o sociales (lo público/lo privado), juega también con las distancias sociales: produce un *juego proxémico*: vuelve cercano e incluso familiar la felicidad, las interioridades de las personas, pero no mediante una identificación primaria (no produce irritación: la gente que consume la prensa del corazón, de cotilleo... no intenta imitar a sus protagonistas) sino que procede mediante una proyección de tipo fantasmático.

Paradójicamente (y aquí entramos en un tras mundo morboso) se «admira» (uno se sorprende con) los famosos, la gente guapa, etc., no porque se quiera ser como ellos sino porque precisamente son «ellos», son *otros*, son representaciones perfectas, íntegras, son puros signos: de felicidad, de éxito, de belleza, y verosímiles como tales.

¿Son entelequias, creaciones abstractas, principios más que personas de carne y hueso? Son *caricaturas* y así hay que tomarlas, caricaturas no sólo de sí mismos sino también de lo que «representan».

Estáramos aquí ante una tautología: son fascinantes porque *son* (simplemente): están ahí como referencia y *son* porque son ellos... aunque sea sólo como imágenes (son alguien, representan algo aunque sean vestigios históricos).

Nos dan una especie de *certificado ontológico* a contrario. No son objeto de envidia ni tampoco de identidad; son instrumentos de identificación o de conformidad.

La segunda operación lógica consiste en lo que podríamos llamar «la prueba a contrario»: si ellos «son», nosotros también, aunque sea a contrario y todos somos parte de una gran «familia». Esto produce integración, pero integración mediante una diferenciación. Como vemos se trata de un mensaje *conformista* en el fondo (aceptación/legitimación de ciertas élites) que refuerza el vínculo social o por lo menos la cohesión. Son garantía de que lo social existe como conjunto orgánico, es la lógica del: si «nada sobra», pues somos todos indispensables, todos «servimos»... de alguna manera.

El cotilleo como «valor social»

A pesar de ser fantasmático —o precisamente porque lo es— el cotilleo tiene cierto «valor social» ¿Cómo explicar, si no, la tirada de la prensa del corazón, fenómenos como *Interviú* y las diversas producciones del Grupo Z? ¿Por qué tal éxito en España? y más, últimamente, ¿en tiempos de crisis económica y de conflictividad social?

Aparte de las posibles razones de tipo idiosincrático (importancia de la cultura oral a la que aludía al principio) hay razones de tipo coyuntural ligadas a la evolución reciente y rápida de un país en que la privacidad ha sido secuestrada durante 40 años.

Aquí cabría distinguir diferentes etapas:

— El *cotilleo de la 1.ª generación*: la prensa del corazón que surge en la posguerra y conoce su auge en los años 60 y sigue representando las mayores tiradas del mercado.

— Luego surge un *cotilleo de la 2.ª generación*: «el destape» de los años 76-77 que produce una publicación en torno a todo lo censurado durante el franquismo en particular lo relativo al sexo.

— Hoy estamos ante un *cotilleo de la 3.ª generación*: que eleva el cotilleo a rango de *metacategoría* que ya no se aplica a objetos puntuales (la vida amorosa de fulanito de tal, las tetas de la artista de turno...) sino que se amplía al conjunto de la vida social e invade todos los discursos sociales: desde lo último para la regla en la publicidad hasta la novia italiana de Juan Carlos, pasando por el último programa de Tola (Corazón). El cotilleo de la información se ha vuelto un inmenso cajón de sastre (¡y de desastre!) donde coexisten tonadilleras y ex-ministros, toreros y banqueros...

Hoy día *todo es intimidad* en los medios de comunicación porque, a lo mejor, ya (casi) nada lo es en la vida de todos los días... Todo se ha vuelto asunto de faldas, con o sin sexo, *ligh* o *hard*, al gusto del consumidor, a veces casi, nos atreveríamos a decir, sin siquiera faldas... porque *todo* es comunicable. Esta contaminación temática también produce una contaminación léxica: como botón de muestra este titular de *Epoca* del 26/11/89: «Mario Conde cambia de pareja». Aunque en este caso se trate simplemente (!) de un *partenaire* económico (un nuevo socio: Hachuel).

De las tetas de las artistas al sexo de los banqueros pasando por la «erótica del poder»: el «modelo» *Interviú*

Todo empezó con *Interviú* y el tan cacareado *destape*. *Interviú* introdujo el sensacionalismo en la información general pasando del «nada es sagrado» al «todo es publicable» empezando por las intimidades de los mitos nacionales: Marisol y Lola Flores (aunque habrá que esperar hasta 1983 para la segunda) que aparecían como dos figuras emblemáticas: la publicación de sendos reportajes desvelando su anatomía femenina fueron como dos actos transgresores:

— Primero como una especie de desvirgamiento simbólico de la que fue mito de una cierta inocencia femenina con rasgos infantiles aunque con su reverso político y su dosis de morbo.

— Segundo como una manera de romper el tabú de la mujer-madre - mito nacional.

A partir de ahí, todo era posible. Pero el destape sexual (o anatómico) no es tan diferente del cotilleo tradicional. Si *Interviú* publica fotos de las tetas nacionales más conocidas y desvela las intimidades anatómicas de las artistas de turno, la prensa del corazón hace lo mismo con lo sentimental y probablemente de manera más perversa ya que interviene aquí el nivel *virtual*: el cotilleo juega con las «intenciones» (de casarse, de divorciarse...), con las «probabilidades» (de tener un amante o un hijo natural...). Es un universo mucho menos controlable, lo que plantea un problema jurídico (choca con el «derecho a la intimidad») y también ético (de valores): lo sentimental (hasta en su nivel virtual), lo *meta-físico* es tan legítimo (propio de la *persona*) como lo físico; lo afectivo tan real como lo efectivo... Un desnudo moral (un desvelamiento) puede ser tan *violento* —y en ocasiones obsceno— como un desnudo anatómico. Unos dirán: si tiene fundamento real, si no es puro rumor, aunque también el rumor puede dañar a la persona.

Sea como sea nace así un género muy «sui generis» valga la redundancia: la porno-política como nuevo sensacionalismo derivado del cruce de la prensa del corazón y de la prensa de escándalo.

Este periodismo no es, sin embargo, un hecho aislado: participa de un fenómeno más general que es la *espectacularización de la infor-*

mación donde se produce una contaminación de las técnicas audiovisuales a los medios escritos.

Esta contaminación es patente en *Interviú*. La revista expresa paradigmáticamente lo que fue el *destape* en los años de inmediato posfranquismo: la respuesta a 40 años de censura, un discurso de compensación que, cargando las tintas, toma su revancha sobre la mojigatería política y moral todavía vigente en muchos estamentos de la sociedad española.

En esta medida y mediante un barniz *progre* la revista calma la mala (nueva) conciencia democrática. En *Interviú* todo se puede decir, enseñar, dar a ver, dentro de un código que toma prestado del lenguaje televisivo:

— El serial (el mismo formato con contenidos diferentes).

— Lo que podríamos llamar el «efecto de directo» mediante reportajes *in situ* que provocan artificialmente situaciones morbosas como la serie «Interviú estaba ahí», género del que se volvió un experto Luis Cantero. •

— La fascinación por lo espectacular, lo insólito que, en *Interviú*, desembocan casi siempre en lo monstruoso.

En cuanto a los contenidos cristalizan los «vicios» de la cultura de masas, dentro de un proceso general de espectacularización de la información que da publicidad a los aspectos pertenecientes a la esfera privada: el sexo a través del cuerpo femenino (son escasos los destapes masculinos aunque también hubo algún político); es la parte invisible de la persona; la vida privada (la parte invisible de la vida social); lo monstruoso y lo inconfesable (lo que se sustrae a la visibilidad física y moral respectivamente).

Este cóctel no deja de ser paradójico (aunque con una fuerte carga simbólica) ya que entremezcla lo vital (la belleza, el cuerpo «al natural») con lo morboso (la violencia, el horror, las aberraciones); pero en esta lucha entre *natura* y *contra-natura*, donde rivalizan Eros y Thanatos, hay un denominador común: *lo escandaloso*, en el sentido más hispánico de la palabra (lo que llama la atención por excesivo). En el gran torniquete del escándalo, lo mismo pueden serlo las tetas de Fulanita (que no es una cualquiera por enseñarlas) que el escándalo financiero de Mengano o los chanchullos políticos de Peren-

gano... Lo escandaloso es lo que llama la atención, lo que hace estremecerse al ciudadano medio, lo que golpea la buena conciencia democrática y exacerba los sentidos de todo miembro de la comunidad nacional normalmente constituido. Detrás de todo ello, hay una mirada unificadora, un *punto de vista*: una especie de ojo presuntamente crítico que alimenta al voyeurismo del lector, incluso a través de la escritura. Se produce así una dilución de todos los contenidos en una estructura formal, una gran «máquina de visión» (para retomar la expresión de Paul Virilio) en la que no hay nada en estado químicamente puro (ni sexo, ni política, ni vida, por una parte, y vida, por otra). Todo está contaminado (por el sexo, por la política), todo se vuelve visible (ya no hay secreto ni intimidad). Al ojo del dictador ha sucedido el ojo de los mass media. Esta podría ser, resumida, la filosofía (¿ideología?) del destape. Se produce así una degeneración del ver (un «trop-voir»: un desbordamiento del ver) que traduce una especie de *potlatch mass mediático*: todo es imagen, todo es signo de algo, que convierte la cultura de masas en una pornografía generalizada: todo se puede visibilizar, todo se puede vender (o comprar). La libertad tiene un precio, a veces caro...

La misma fórmula con nuevos ingredientes: el sexo del dinero

¿Cómo explicar, trece años después del destape, en una España plenamente integrada a Europa, pero con problemas de identidad política (crisis del «modelo» socialista) y de tipo económico (el paro), la permanencia e incluso el renacimiento de la prensa del cotilleo y especialmente la prensa del corazón?

Las tiradas, que han aumentado entre 78 y 81, han subido de manera espectacular con ocasión de algunos acontecimientos necrológicos, mundanos y sentimentales de todos conocidos. Las tres principales revistas alcanzan casi el millón cada una con la muerte de Paquirri. En once meses se publican más de 120 portadas sobre el asunto Alberto Cortina. En tiempos de crisis se da una conducta de compensación. Lo mismo que se dispara al consumo de bienes materiales, se puede desencadenar el consumo de bienes simbólicos. La prensa de cotilleo es uno de ellos, que inmuniza de alguna manera

contra el sentimiento de inseguridad, de miedo al futuro. La prensa del corazón, con sus ritos inmutables, sus mitologías, cumpliría así una función tranquilizadora.

En períodos de cambios brutales (como fueron los años 75-82), en épocas de cuestionamiento de los modelos educativos, las normas morales, los códigos relacionales, esta prensa puede constituir un refugio, un baluarte contra las «agresiones» del entorno.

Es la función de todo ritual social y así interpretaba un sociólogo la «moda de los banqueros» en las portadas de casi todas las revistas españolas (y no sólo las del corazón...): como una especie de santoral, de culto hagiográfico a los (nuevos) héroes del día. A las hazañas bélicas de antaño han sucedido los tejemanejes financieros de hoy.

Es la otra cara del cambio, un signo de permanencia en tiempos de ruptura con el pasado. Es revelador que estas revistas hayan alcanzado tiradas inauditas con la muerte de un torero, signo por excelencia de la España eterna. Y si encima el torero estaba casado con una tonadillera, y a eso se añadía el *morbo* de unas fotos donde la muerte se aliaba al erotismo de un cuerpo malherido pero todavía joven, el éxito estaba asegurado...¹². Jaime Peñafiel, en tiempos «alma mater» de ¡Hola!, tenía su teoría al respecto; decía que cuando un país estaba en crisis, la gente acudía a este tipo de publicaciones «que no son de corazón, sino de evasión»: «La gente quiere ver la luz, la felicidad y por ello necesita tener la base de la información gráfica» (*El País*, 14/10/84).

Es el encuentro de la España eterna (de toros y panderetas) con la del Mercado Común (de OPAS, IVA y demás valores añadidos). Pero lo más sorprendente es que la prensa del corazón con la

12. ¡Hola! tiró con la muerte de Paquirri 800.000 ejemplares. *Diez Minutos* alcanzó el millón. Pronto 900.000... Lo que justificaba así Javier Osborne, director de *Diez Minutos*: «Era un personaje muy humano, muy nuestro, y no sólo por ser torero, sino también por sus circunstancias personales».

El sociólogo Juan Menor escribía por su parte (*El País*, 14/10/84): «Además representaba al macho español, abandonado primero por una mujer y pretendido después por otra que esgrimía su virginidad antes del matrimonio como una de sus principales virtudes. No ha sido la muerte de un torero, sino la del macho español».

llegada al poder de los socialistas, siga manteniendo su difusión cuando *Interviú*, por ejemplo, pierde cada día lectores. El romance entre un ex-ministro de Economía socialista y la ex-mujer de un miembro de la aristocracia y también de un cantante español famoso afincado en Miami, facilita las cosas. El mito de la «beautiful people» socialista va a ser, en parte, un bodrio inventado por estas revistas para renovar sus contenidos sin alterar su fórmula. ¿Es ésta la reconciliación mítica entre la España moderna y la España «eterna»? Se expresa así una España profunda, en el sentido psicoanalítico de la palabra: una España de pulsaciones latentes, sublimada en una especie de voyeurismo social interclasista en la que cualquier ama de casa puede compartir desde su tresillo los amores y desventuras de los famosos de turno, penetrar en su intimidad y contemplar de cerca su hollywoodiano cuarto de baño recién estrenado. Aquí interviene una doble y ambivalente relación con los nuevos héroes del día: una de *identificación* (tienen que ser asequibles, parecérsenos un mínimo: de allí las posturas y situaciones cotidianas —generalmente en familia— en que aparecen los protagonistas) y al mismo tiempo provocan una reacción de *proyección* (tienen que ser lo suficientemente inalcanzables —por el dinero, por la condición, por la vida que llevan— para que podamos mitificarles). Son mitad hombres, mitad dioses...

Sin embargo, notamos una evolución de los protagonistas de la prensa de cotilleo, sobre todo a partir del 82 que, paradójicamente, marca un nuevo auge. La fórmula sigue siendo la misma (el tratamiento formal, idéntico) aunque aparecen nuevos protagonistas («gente guapa», banqueros...) y detrás se puede vislumbrar la emergencia de nuevos valores, características de la década de los 80: son los banqueros como nueva clase de actores del *star-system*. Representan un encuentro de dos códigos:

— Uno, que es tradicional en la prensa del cotilleo; es el *código aristocrático*: encarnan una élite, la aristocracia del dinero y como buenos aristócratas son ricos sin parecerlo (el buen gusto de acuerdo con el código aristocrático es lo que no se deja ver: corresponde a una ocultación del proceso productivo).

— El segundo código es emergente: remite al *código tecnocrático*, *yuppy* si se quiere (eficacia, libre competencia, valores individua-

les): que se deja ver, e incluso fomenta esta visibilidad social (los signos exteriores —de éxito más que de dinero— son factor de prestigio: son signos de reconocimiento social) ¿Por qué fascinan tanto los banqueros en tiempos de crisis?

Aparte del modelo de *self made man* que encarnan (a veces con la ayuda de alguna *woman*), reenvían también a un mundo oculto (las finanzas), invisibles para el ciudadano medio pero fundamental para la (buena) marcha de la economía nacional. Lo que fascina es precisamente que este mundo se funde sobre la nada (la especulación), lo que es contrario tanto a la idea burguesa de patrimonio (transmisión más aumento del capital) como a la de transformación (proceso productivo). No son directamente productivos ;pero producen dinero y encima con los patrimonios ajenos! Son la cara oculta del Poder, la otra cara de la política (por otra parte tan denodada), son los poderes fácticos de hoy. Son a la vez visibles (humanos) e invisibles (encarnación casi abstracta del poder del dinero): producen *identificación* y al mismo tiempo *proyección* (son a la vez hombres y dioses).

Pero lo que «conmueve» (o morbosamente deleita) es que los dioses también sean simplemente hombres como cualquier munda y que por un simple asunto de faldas, se pueda tambalear un imperio. Expresan la doble vertiente de la fascinación (atracción y repulsión). A los ídolos se les admira pero también se les destruye a veces...

También en ello podemos ver la «oscura revancha» de las mujeres que fascina de la misma manera (y es patente en la publicidad: algunos anuncios «agresivos» donde las mujeres abofetean a sus hombres, les tiran las cosas al suelo, les meten mano... en el culo). Son la *visibilización de lo oculto* (lo socialmente oculto), el poder del dinero, y al mismo tiempo de lo censurable (lo moralmente censurado): el afán de lucro y el placer que produce el éxito social (que aparece en otros anuncios publicitarios como los de Renault, por ejemplo).

Los banqueros son la *visibilización de unos valores agresivos* que hasta hace poco eran vergonzosos y reflejan una mutación profunda dentro de los valores dominantes:

— El dinero se vuelve fuente de placer (y ya no de mala conciencia).

— El éxito (individual) una meta social totalmente legitimada.

Aquí podemos vislumbrar el ocaso del régimen burgués de visibilidad, que es un signo de los 80 con un cariz regresivo: lo mismo que, en la prensa del corazón, la «sangre» (azul) como bien simbólico pero también el derroche de riqueza, el despilfarro en el orden material, no son fuentes de mala conciencia, aquí el dinero, el éxito ya no son objetos de pudor sino más bien de ostentación y el espectáculo del mismo se vuelve paradójicamente gratificante. Con esto pasamos simbólicamente de una *ética del trabajo* a una *estética del éxito* en la que se pierde lo que Amando de Miguel llama el «sentido reverencial del dinero». Del dinero bien ganado pasamos al dinero bien gastado. El dinero se vuelve signo de pertenencia a una categoría supra-social (por encima de las clases): se vuelve valor en sí (fin legítimo) y justifica lo que Enrique Gil Calvo llamaba «el derecho al pavoneo» (*El País*, 29/11/89), la ficción estética, la ostentación simulada.

Bien escaso sí, pero asequible para (casi) todos, por lo menos virtualmente. Otros discursos sociales (los concursos televisivos) reflejan esta nueva ideología («El precio justo») legitimando el soñar con lo imposible (que se hace posible para unos cuantos): jugando con el *deseo* del dinero, que no es exactamente la consecución del dinero, estamos lejos de las razones del corazón... Aunque no tanto de la ideología del *happy few*: basta con que una minoría encarne estos «valores» para que existan en lo imaginario colectivo. Es la lógica del «están ahí»: el Dinero, la Felicidad, el Exito, resultan palpables, visibles, demasiado visibles para no ser verdad, ¿o para ser verdad? Nada más virtual que ese mundo...

La frivolidad de los contenidos informativos que hasta hace poco se limitaba a la llamada prensa del corazón, se extendió muy pronto a la prensa de información general, llegando incluso a contaminar la prensa diaria. Alcanzó su climax con la muerte de un torero —Paquirri— en 1984 que llegó incluso a provocar el mayor despliegue informativo ocurrido en los 10 años de publicación de un periódico.

«propiedad privada») se ve amenazado, los mass media se encargan de ventilarla, de proclamarla como valor. Esto conduce a una gestión colectiva de la intimidad (de la demanda de intimidad). Baudrillard, en su último libro, va mucho más allá: ya no cabe subjetividad en este mundo, sólo hay *estrategias objetivas*; ya no impera el principio voluntarista (la voluntad individual); sino que todo procede de manera difusa, mediante contaminación, proliferación salvaje, «intercambio viral» (Henry-Pierre Jeudy)¹⁴: las catástrofes naturales se confunden con los cataclismos políticos, las agresiones sanitarias (el SIDA) con las amenazas tecnológicas (los «virus» informáticos). Los procesos epidemiológicos (*el poder de los objetos*) se superponen a los procesos psicológicos (*el querer de los sujetos*). Lo único verdadero —en este universo de simulación— es lo irreducible: el deseo, la muerte. De ahí el poder de fascinación ejercido por el asunto Marta Chávarri/Alberto Cortina. Lo que fascina el imaginario colectivo es que el sexo (objeto privado si los hay) puede tener tanto poder (como objeto público), que la intimidad salga a relucir ahí donde menos se la espera, en el mundo de la banca, ahí donde impera el principio general de equivalencia, donde todo es intercambiable. El sexo irrumpe en el dinero. Lo que se contempla aquí es el sexo (oculto) del dinero.

¿Corresponde esta saturación a un intento de expulsar el problema? ¿Ocurre lo mismo con la violencia (la espectacularización de la violencia en los medios de comunicación)? La violencia se ve integrada a una *imaginaria* social. Como ha ocurrido con el sexo. Y lo mismo pasa, últimamente, con el dinero en una suerte de «destape económico», como una manera de conjurar la crisis económica (el régimen de escasez imperante: el desempleo): el espectáculo de la riqueza (los saraos de la jet-set, el último chalé de la Presley...), lejos de funcionar como denuncia, produce vértigo: ejerce una fascinación (morbosa es cierto), cultiva un nivel virtual de la realidad, un *poder ser* que redime de alguna manera del *poder tener*. Las imágenes hacen de vacuna contra la crudeza de la realidad cultivando un *imaginario del (de lo) otro*.

14. H.P. Jeudy: «Les ruses de la communication. L'euthanasie des sages», Plon, 1989.

Pero hay una crudeza de las imágenes que, hasta cierto punto, invalida los contenidos y ejerce una violencia simbólica, que es la violencia del propio medio o (del poder ver y hacer ver de los medios): el *ojo* del periódico actúa como una instancia todo-poderosa, onisciente, que se entromete en el espacio del *otro*, ejerciendo así un derecho de pernada simbólico, derecho de intervención (intrusión en la esfera privada). El que sean banqueros los que han cometido la «falta» (subyace siempre una idea de pecado a la de sexo) no es casual: los banqueros controlan algo tan secreto como el sexo (el dinero invertido, que «reposa» en cuentas y cajas fuertes, al amparo de las miradas indiscretas, y representa lo más «íntimo» que tiene la gente, lo que se esconde, se sustrae a la mirada pública gracias al «secreto bancario»). A pesar de su circulación, el dinero sigue siendo un objeto tabú, lo más secreto que tiene la economía (la especulación es la parte invisible del intercambio económico: la inversión es la cara oculta del valor de uso).

Los medios, mediante la visibilización del secreto, afirman su poder (poder de representación de la realidad y poder modal). En una especie de compensación simbólica, ejercen por poderes un derecho de control sobre la intimidad y el secreto. Actúan como operadores narrativos más que referenciales, míticos más que realistas; lo que dan a ver remite, al fin y al cabo, a una ruptura en el universo simbólico. Plasman a su manera la existencia de un universo flotante, imaginario, en ciernes en la conciencia colectiva: el fin del miedo al dinero, la quiebra de una cierta moral ascética de origen judeo-cristiano, los prolegómenos de una nueva cruzada, la del dinero, que aparece, como dice Jacques Attali, como modo de gestión de la violencia; después de lo sagrado y de la fuerza.

4. La tentación de la violencia

El espectáculo de la violencia

Las noticias sobre violencia han invadido hoy la agenda informativa. El acontecer como categoría histórica trae consigo una forma de violencia; su traducción periodística —el acontecimiento— no puede ser sino negativa, portadora de destrucción. El acontecer, hoy,

da miedo. Pero no ha sido siempre así. En la década de los sesenta lo novedoso, lo accidental estaba bien acogido: en una época de subversión de valores, la ruptura estaban de moda, la imaginación estaba al orden del día, la violencia podía ser un arma legítima. Como escribe Henri Pierre Jeudy: «En los años 1960-70, el acontecimiento era un fantástico signo de ruptura. Gracias a él, se podía contemplar las disfunciones del sistema ¡Se producía una verdadera apología del acontecimiento! Lo inesperado, el azar, la ruptura... estas figuras de la explosión de la transgresión o de la subversión de los códigos y de los sistemas formaban parte de toda una mitología de la subjetividad colectiva». ¹⁵

Hoy el acontecimiento es inmediatamente identificado, calibrado, memorizado, archivado, integrado a un universo de representaciones que reproducen ineludiblemente los mismos contenidos aunque sea con actores diferentes. El despliegue tecnológico permite anticiparse a la producción del acontecimiento mediante estudios perspectivas, investigaciones de mercado, simulaciones estadísticas, previsiones, sondeos... Todo se ve memorizado, antes incluso de acontecer. Vivimos tiempos de anticipación, y no sólo en los relatos de ciencia-ficción.

En una época de inseguridad (de miedo a la inseguridad) lo imprevisto da miedo, pero al mismo tiempo fascina lo que viene a perturbar la superficie del edificio social precisamente porque pone a prueba la capacidad de «aguante» del sistema.

La prensa de referencia española, encarnada por *El País*, tiene una postura muy ambivalente al respecto. A la par que desarrolla un discurso de orden en el que se escenifica a sí misma como poder (poder formal, ordenador de estructura, como hemos visto) y discurso institucional (sobre las instituciones y discurso como institución), la prensa de referencia no deja de manifestar una cierta fascinación por la violencia.

En el *corpus* que hemos reunido a lo largo del año 1987, *El País* por ejemplo, ofrece una visión espectacular de la violencia con tintes

15. Henri Pierre Jeudy: op. cit., 1989.

a menudo apocalípticos sobre la situación socio-política, haciendo continuo hincapié en imágenes de desorden, anomia, accidentes...

Nuestra interpretación es que la prensa, en aquellos años, y sobre todo coincidiendo con el segundo mandato socialista (por otra parte fecundo en conflictividad) no sólo refleja el clima de inseguridad que existe entonces, sino que contribuye a alimentar el imaginario del miedo cultivando una *imagería de la violencia* en todos los ámbitos (accidentes naturales, acontecimientos sociales, políticos y de naturaleza simbólica), produciendo así una espectacularización de la violencia.

¿Cuál sería, en última instancia (si no nos contentamos con la explicación puramente mimética), la función de este espectáculo? Más allá del morbo que despiertan los hechos violentos y las manifestaciones anómicas, se puede vislumbrar aquí una actitud muy primitiva hacia la violencia que, lejos de rechazarla, intentaría domesticarla, integrarla al temario informativo como un hecho más, aunque sea para expulsarla simbólicamente del escenario social.

La representación de la violencia actuaría como una especie de redoblamiento del hecho que, al escenificarlo, anula su carga negativa, lo neutraliza.

El espejo mediático conjura de alguna manera la violencia social, a veces mediante otra violencia (la violencia del medio). Ya no hay acontecimiento sin mediación; ya no existe noticia sin medios de comunicación. El terrorismo, como forma extrema de violencia, ha sabido utilizar este axioma. Pero el argumento es reversible. Apenas escenificado, el acontecimiento pierde su peso histórico, transmutado en hecho de representación, en producto de lenguaje, integrado a un texto de la memoria como escribe Henri Pierre Jeudy ¹⁶: «Hoy el acontecimiento es tratado por la tecnología de la comunicación en “tiempo real”, se transforma casi de inmediato en “efecto de memo-

16. Lo propio ocurre con el comentario en televisión: «¿Es la palabra lo que racionaliza el mensaje televisado, o el contacto con los materiales del mundo? ¿Es el comentario lo que procura la soldadura normalizadora que no sólo permite vivir con la tragedia, sino también absorberla como producto de un mundo capaz de remediar sus males, de domar sus contradicciones, más vistas y dramáticas?». Furio Colombo: «Televisión: la realidad como espectáculo». Gustavo Gili, Barcelona, 1976.

ria". Tal es el caso del horror en directo en televisión. En el instante preciso en que se produce el motín en una cárcel, las imágenes se difunden ya como la puesta en memoria de lo que está aconteciendo. La realidad se torna inmediatamente efecto de memoria».

«La visión sugiere el control —escribe Furio Colombo—. El control distribuye una sensación de orden en el desorden, de presencia en la ausencia, de lleno en el vacío, de razón en el desastre y en la locura».

Si tranquiliza el hecho (la sensación de verlo todo) es porque, detrás, suena una voz y se manifiesta un *relato* (una organización de hechos): emerge, dentro del caos de los objetos, un sujeto, actor y *auctor* de su discurso (la *auctoritas*, nos dice Benveniste, es lo que *produce existencia*, manifestándose así la «soberanía del nominalismo», H.P. Jeudy): «El poder absoluto del lenguaje anula el accidente y la muerte. El mundo de las palabras y el de las imágenes coinciden: la representación llega a ser inútil en el acto de la comprensión».

El lenguaje se confunde entonces con la realidad: nombrar la cosa (la violencia, el tabú) equivale a hacer existir semióticamente el objeto aunque sea para hacerlo desaparecer socialmente.

La respuesta ante el desorden (el control del desorden)

Por principio la Información está del lado de la Ley; hay, en los medios de comunicación, lo que Yves Michaud¹⁷ llama un discurso del orden; discurso que, en términos formales hemos analizado como un discurso ordenador de estructuras, conformador de un universo de referencias más o menos imaginarias, que inmunizan, de alguna manera, contra el desorden y que puede «coincidir», en el orden del intercambio económico, con la función de orden cumplida por el dinero¹⁸. Como tal las «respuestas» del discurso periodístico a la

17. Y. Michaud: «Violencia y política», op.cit.

18. El antropólogo Georges Balandier escribe al respecto: «El dinero expresa la esencia de unas sociedades en las que casi todo se puede traducir como mercancía; además informa —tal como lo hemos dicho— en un universo social y cultural en que la información es la energía indispen-

violencia son varias. Distinguiré aquí tres respuestas modélicas:

La primera es homeopática (basada en el trueque): obedece a una lógica del «ojo por ojo, diente por diente». Es la que regula el sistema penal: cuanto mayor es la pena, mayor es el castigo.

René Girard ha mostrado en su libro «La violence et le sacré», cómo el sistema judicial se basa en una lógica de la venganza (que recuerda la Ley del Talión), que regula penalmente ésta para proteger a la sociedad contra la ley de los hombres, es decir la venganza interminable. El derecho, en esta perspectiva, es una institucionalización (publicitación) de la venganza (privada).

La segunda es inmunológica y responde a una estrategia de la prevención (está basada en la vacuna¹⁹: consiste en reconocer el mal, localizarlo, delimitarlo para combatirlo mejor. Para unos será la delincuencia juvenil la fuente de todos los males, para otros el «cáncer terrorista», o «la peste del Siglo XX» (el SIDA), o las «lacras sociales» (los extranjeros, por ejemplo). Esta respuesta obedece a un esquema funcionalista: que establece una relación directa de causa a efecto, encontrando culpables inmediatos. Confunde los síntomas con las raíces del mal.

Por fin está la respuesta mágica, basada en el desplazamiento, fundada en una forma de intercambio simbólico, que admite una cierta violencia a cambio de otra: una violencia real (la del orden político)²⁰.

sable para actividades cada día más numerosas y designa por excelencia la relación de intercambio de un mundo que es el de la comunicación, de la multiplicación rápida y de la intensificación de intercambios de toda índole. Se adecúa plenamente a sociedades de este tipo: mediante el mercado, regula, mediante el reparto, jerarquiza; mediante la inversión, incrementa. Hace de generador de orden». (Le désordre, Fayard, 1988. Edición española: Gedisa).

19. R. Barthes describió esta figura retórica en «Mythologies» (Seuil), 1957. Edición española, Siglo XXI.

20. Existen también respuestas utópicas que se plantean fuera del espacio político dominante (u-topos: en ningún lugar). Como escribe Y. Michaud: «Frente a la trivialización de la violencia, a su circulación económica abierta o latente, ante lo que con Hannah Arendt debemos denominar la *locura de lo político*; es decir, cuando los hombres se ven confrontados a los problemas elementales del vivir juntos sin ninguna de las ayudas tradicionales que aseguraban la sociabilidad y la comunidad, tratan de hablar discursos que apelen a otra cosa ante lo insoportable; quebrar el sistema, rematarlo o simplemente poder marcharse a otro lugar, refugiarse lejos de sus golpes

La hipótesis que formulamos aquí es que es esta última actitud la que prevalece en los medios de comunicación. En ella estriba la paradoja cibernética: los mass media necesitan ese fondo de violencia (que llena su agenda informativa) —lo asumen en tanto en cuanto contenidos (es lo que retroalimenta el sistema)— pero al mismo tiempo no pueden hacerse cargo de su significación (tienen que rechazar la violencia en nombre de la racionalidad). De ahí la referencia implícita a un discurso de la Ley. Lo mismo que la relación con el Poder (como garante del Orden) es ambivalente, también lo es su respuesta al desorden.

El desplazamiento, tal como se manifiesta en la respuesta mágica, es patente en el tratamiento de la violencia por los mass media, hoy día aparece claramente cuando comparamos las estrategias informativas de la prensa de élite o de referencia (como *El País*) y la prensa popular (como *Diario 16*).

La prensa de referencia remite siempre el acontecimiento social a una categoría política. Lo recontextualiza hasta a veces olvidar su dimensión social o simplemente humana. Se apoya en una racionalidad política que desplaza, diluye lo social. Cuando ocurre, por ejemplo, la muerte de un estudiante (Malik Oussekinge) a mano de la policía antidisturbio, durante las manifestaciones estudiantiles del otoño de 1986 en París, *El País* —del 7 de diciembre— no informa, ni en sus titulares, ni en la foto publicada en primera página, de la muerte del estudiante, sino que centra su información en la crisis política que siguió con el titular siguiente: «La dimisión del ministro de Universidades agrava la crisis política francesa», llegando incluso a invertir totalmente la realidad, hablando de violencia estudiantil en el antetítulo («Nueva manifestación violenta de los estudiantes en

y de sus construcciones. Unos apelan contra la violencia, a otra violencia que sería irremediable e irremediablemente buena; otros, a una pureza que no puede hallarse en ninguna violencia, regidora de las actitudes irrecuperables de una no violencia radical. Pero su situación resulta prácticamente insostenible ante la ilimitada capacidad de recuperación de las sociedades que denuncia: reivindican la rebelión contra el orden, el gasto contra el cálculo, el goce contra la razón, la pureza contra las maquinaciones, otros tantos estallidos y momentos paroxísticos acechados por la instanciación, la puesta en maquinaria, la institucionalización. Esos pensamientos imposibles son en la actualidad el refugio de la ética en un mundo en el que ya no tiene lugar».

París»), y publicando una foto que muestra a un miembro de la policía antidisturbio (responsable de la muerte de Malik Oussekinge) «atendiendo» a un manifestante herido (que tampoco es el estudiante muerto)²¹... Huelga decir que el resto de la prensa española, tanto nacional como autonómica, informó sobre la represión policial y la muerte del estudiante. La prensa popular, al contrario que la prensa de élite, reenvía siempre a lo social, al impacto emocional sobre el público, al *pathos* colectivo.

El mismo día *Diario 16* publicaba el siguiente titular: antetítulo: «El ministro de Enseñanza Superior presentó su dimisión». Título: «Comoción en París tras la muerte de un estudiante por la Policía». Como se puede constatar el recorrido narrativo es literalmente inverso, con el agravante, en el caso de *El País*, del «olvido» de la muerte del estudiante.

En periodos de crisis político-social esta categorización divergente se puede acentuar y producir disyunciones. Es así como, con ocasión de la huelga general del 14 de diciembre de 1988, se produce una especie de fisura en el discurso periodístico, en particular en la prensa de referencia, entre la categoría de lo social, presentada aquí como espacio movedizo, fuente de conflicto y de violencia, y la categoría de lo público, que aparece como lugar de permanencia de los valores y de resolución de los conflictos. El periódico *El País* llega incluso, en los días que anteceden a la huelga (su postura cambiará rotundamente después del éxito de ésta), a anteponer a una presunta irracionalidad social (protagonizada por los sindicatos) una racionalidad política «a pesar de todo» (y amén de las divergencias del propio periódico) encarnada por los dirigentes socialistas (Felipe González a la cabeza).

La vuelta del desorden

Como quiera que sea expulsado de la racionalidad informativa (del *logos* político-periodístico), el desorden vuelve siempre aunque

21. Ni qué decir tiene que la estructura de la composición está cargada de connotaciones culturales: el policía aparece aquí como figura de solicitud, en una especie de «pietá» moderna.

sea bajo la forma de la fascinación a través de lo que podríamos llamar, con Baudrillard, la «sideración» (lo que produce vértigo): una imagen sobre-expuesta de la realidad que procede mediante saturación del espacio de la representación. El desorden no deja de producir atracción —una atracción fatal para parodiar el título de un libro del mismo autor («Las estrategias fatales») —, se impone como figura ineludible (que los medios no pueden sino reproducir) e ineluctable (que objetivamente existe: como realidad social, como la otra cara —tan necesaria como éste— del Orden).

Como escribe G. Balandier: «Todas las sociedades le conceden un lugar al desorden, a pesar de que lo temen». El desorden siempre se manifiesta socialmente ya sea a través de la «violencia social», ya sea mediante conductas anómicas, es decir, actos de «violencia gratuita» (aunque simbólicamente hablando no hay nada totalmente gratuito: siempre vale una cosa por otra), violencia no orientada ni social ni políticamente, violencia al margen de toda racionalidad: actos vandálicos, conductas suicidas, etc. (el «mito» Yon Manteca se elabora sobre la fascinación por lo anómico). El desorden está siempre ahí, a la vuelta de la esquina, a vuelta de hoja de periódico; no se le puede negar sino mágicamente; hay que componérselas con él: «Ya que es irreductible, sigue Balandier, y más aún necesario, la única salida es transformarlo en un instrumento de efectos positivos, y utilizarlo como medio para neutralizarse a sí mismo, aunque sea parcialmente, o convertirlo en factor de orden».

Cualquier sociedad encierra siempre un grado de violencia. Siempre hay desorden, más o menos visible, más o menos consciente, más o menos asumido. La gran lección de la antropología es mostrar que el desorden es intrínseco al orden y que incluso puede contribuir a restablecerlo o reforzarlo. No se puede contemplar el desorden como una figura excluyente. Orden y desorden son las dos caras de una misma moneda; moneda que vale tanto por un lado como por el otro. El desorden es ambivalente y así aparece en las muchas cosmogonías primitivas. G. Balandier cita un caso en Africa Occidental sacado de la tradición de cuento oral de los Dogon: El Zorro mítico («Zorro pálido») encarna una figura del desorden inherente al movimiento del mundo. Otro ejemplo, el de los Ashanti de Ghana esceni-

fica una figura central —Anansé— la araña que transgrede las reglas del dios creador: figura negativa, portadora de contradicción e incertidumbre, agente de desorden e incluso de muerte, que no acepta ninguna alianza, ningún vínculo y refleja una postura claramente antisocial, individualista, diríamos hoy en día. Ahora bien, el personaje no siempre logra sus propósitos. «El personaje como agente del desorden no tiene, nos dice Balandier, el éxito asegurado; es ambivalente, al igual que las lecciones que transmite. Si permite una liberación en lo imaginario, devolviendo las obligaciones sociales, provoca antes que nada la desaprobación; si demuestra que es posible violar la Ley revela, por otra parte, que ésta tiene la última palabra. Anansé es la excepción que confirma las reglas, que legitima, mediante inversión de sus propias inversiones y subversiones, el orden akan. Una vez más, el desorden se traduce como orden».

La prensa, frente a las manifestaciones de violencia, no puede asumir el desorden como tal. Lo convierte en objeto «tolerable», y «consumible»: ya sea dramatizando (es lo que hace la prensa popular mediante lo que llamo la actancialización: el discurso de la acción); ya sea racionalizando (es lo propio de la prensa de referencia mediante un discurso institucional —que busca soluciones dentro de las instituciones existentes—, discurso de la razón con sus connotaciones deónticas, discurso del deber hacer). La primera produce *relatos*, la segunda construye *discursos*; en los dos casos anulan la carga subversiva (ambivalente) del desorden, tal y como funciona socialmente, para convertirlo en valor (la *información* como bien simbólico) con vistas a un intercambio (la comunicación). En realidad, como lo hemos visto ya, lo noticiable se funda en la categoría de lo accidental: la «noticia» es lo novedoso, lo que —en términos de narratología— produce un cambio, una transformación (el paso de un estado 1 a un estado 2), es lo que irrumpe en el relato y rompe un *orden narrativo*. Lo que hace el discurso periodístico es remitir el desorden (la irrupción del accidente) a una serie, ya sea sintagmática (lo inscribe en una diégesis —un espacio-tiempo— que lo integra a un relato), ya sea paradigmática (lo integra a una categoría lógica).

En todo caso, en buena lógica periodística, la violencia es la noticia por excelencia y la muerte, el acontecimiento máximo (un hipe-

raccidente llevado hasta sus últimas consecuencias), la sanción de un proceso narrativo (principio-cambio-fin). «Bads news are good news», reza el catequismo del buen periodista...

Aquí está la clave de la fascinación por el accidente, por las catástrofes. Lo accidental es lo que le permite al discurso periodístico reproducirse permanentemente y legitimar a *posteriori* su hacer ordenador. Las muertes cotidianas son lo que le permite llenar más de una página, son lo que da «vida» a la información, lo que le permite no interrumpir la cadena informativa, lo que, de alguna manera, le impide morir.

Se establece así un ritual de la muerte que puede llegar a contaminar la prensa de referencia (v.g. *El País*) y no deja de recordar los ritos de la muerte de las sociedades primitivas. En una época de cuestionamiento de la Modernidad, del Progreso y de la Historia, la muerte vuelve en el imaginario colectivo como una sombra de una mala conciencia arcaica y refleja aquí también una postura ambivalente: si por una parte la medicalización de la muerte hace desaparecer la muerte como hecho «natural», asumido socialmente mediante unos ritos (es revelador a este respecto la aparición de verdaderas casas de la muerte —los thanatorios— que permiten escamotearla, hacerla desaparecer del escenario familiar y social), por otra parte, la muerte es cada vez más presente como hecho cotidiano a través de la información; pero es ésta una muerte impersonal, un ente distante al que uno acaba acostumbrándose y que, de alguna manera, queda perfectamente integrado al ciclo vital (que encaja con el vitalismo social). Se puede establecer aquí un símil con el ritual sacrificador. La muerte (la de miles de víctimas anónimamente sacrificadas por el mundo: muerte distante y que ya no nos afecta) es lo que permite la reproducción de la vida social, el mantenimiento de la comunidad. Toda rebelión (contra el Orden, contra la Muerte) queda excluida; el espectáculo cotidiano del sacrificio humano es el precio que pagamos al orden informativo moderno. Hasta la muerte está perdiendo sentido...

El ideal sacrificatorio

En el sacrificio practicado por las sociedades primitivas, la muerte natural (la muerte humana, la muerte como fenómeno individual) es una manera de «salvar» a la comunidad de los peligros de desagregación; mantiene la cohesión social, evitando así la «muerte» del grupo. La muerte de la víctima cobra así sentido (incluso para la víctima que en muchos casos era consentida y contribuía ella misma a la preparación del sacrificio); redimen a la colectividad de una muerte que afectaría al conjunto de sus miembros; es, en cierto sentido, preventiva: previene de un riesgo de contaminación, de generalización de la violencia. Esta lógica, que podríamos calificar como «contradictorial», para retomar un término rescatado por Michel Maffesoli, también se manifiesta en el orden informativo moderno. La muerte individual (natural) sería una suerte de compensación simbólica contra la muerte colectiva (social); sería una forma de *intercambio simbólico*.

Las pequeñas muertes humanas (los sucesos) y las grandes catástrofes naturales (los accidentes) —en una palabra, las muertes minúsculas— compensarían de otra muerte mucho más extendida, más inquietante porque difusa: la muerte mayúscula, la muerte de lo social, el fantasma de muerte (el miedo a la muerte).

Abundan los ensayos, últimamente, sobre la crisis de lo colectivo, en sus diferentes formas y en tonos más o menos apocalípticos: «muerte de lo social» (Baudrillard), «sociedad del vacío» (Yves Barel) o «era del vacío» (Lipovetski), «fin de la historia» (Fukuyama), «muerte de las ideologías». etc., etc. La idea no es nueva: Durkheim ya apuntaba, a finales del siglo XIX, la idea de división social y los riesgos de desagregación social derivados de un estado de anomía jurídica y moral que se desarrollaba entonces en las relaciones económicas de las sociedades industriales; expresaba así el temor a las conductas anómicas, en forma de conflictos o de tendencias suicidas que alejarían al individuo de la sociedad, de la solidaridad social. Esta idea de sociedad sin sociabilidad, denegación de lo social o aflojamiento del vínculo social subyace en la obra de Anna Arendt²² cuan-

22. A. Arendt: «La crise de la culture», Gallimard, 1972.

do habla de locura de lo político contemporáneo. Escribe Y. Michaud al respecto: «¿De qué se trata? De esa situación ambigua en la que se mantiene lo social sin ser objeto de adhesión; en la que hay una sociedad porque no es posible prescindir de ella, pero al mismo tiempo ya no la hay; en la que hay vínculos que, empero, no son reconocidos como vínculos sociales: se cree en ellos sin creer».

Vínculos que son más relaciones de dependencia y de interés que marcas de adhesión, que funcionan por inercia más que por creencia. «De ahí, prosigue Michaud, unos comportamientos sociales que, en relación con los ideales clásicos de la conciencia pública (La *Publizität* kantiana), aparecen como la dimisión misma: la indiferencia, la desmotivación, la conformidad fría con el orden, el apartamiento, la marginalidad o, a la inversa, pero viene a ser lo mismo, el activismo pujadista de las reivindicaciones particulares. Y lo mismo ocurre con el fenómeno de las mayorías silenciosas».

Las catástrofes, tal y como las «representan» los medios de comunicación, cumplirían así una función catárquica como en la tragedia clásica: una manera de exorcizar el miedo colectivo ante el peligro que acecha al orden social. Al mismo tiempo escenifican las pasiones humanas frente a la fuerza del destino: la de los héroes (grandiosos o anónimos) que luchan contra los elementos, anteponiendo a la violencia de los hombres la violencia de los dioses (la que se impone «desde arriba»: ya sea la furia de los elementos naturales o la de la «barbarie» colectiva), es decir, la violencia ineluctable, la violencia fatal (la fuerza del sino). Tras este ejercicio de exorcización está, naturalmente, la aceptación tácita de una violencia fáctica (*de facto*), presentada como hecho natural, objetivo (que está en el orden de las cosas).

Estaríamos aquí, en el orden informativo, ante un ideal sacrificatorio que obedece a una lógica de la compensación: el reconocer (y asumir mediante la ritualización de la muerte) unas cuantas muertes protege a la comunidad de una muerte irreversible, la inmuniza ante un contagio posible.

Los mass media sacrifican un cierto orden (ofreciendo un espectáculo de la violencia) que a la postre santifica el orden social, que compensa, previene contra una violencia mayor, contra una muerte

mayúscula. El orden político-informativo necesita esta violencia, precisa de la existencia de esa imagería, de ese imaginario violento para expulsar otra violencia: la violencia contra la política (que siempre vuelve, aunque sea en forma de violencia pasiva: abstencionismo, absentismo, etc.), la violencia contra los abusos de la información, contra el imperio de las imágenes.

Cuando el vivir juntos ya no se apoya en valores comunitarios, cuando se produce una quiebra de la socialidad, una disolución de la solidaridad, se generan dos tipos de respuestas que pueden coexistir: una utópica, basada en valores-refugio (neo-individualismo, retorno a la intimidad, vuelta de los valores privados...), otra anómica, consistente en recurrir a la violencia: violencia pura, elemental, en ocasiones autodestructiva (conductas suicidas).

Frente a esta crisis (peligros de atomización, disolución de lo social), la Información se encargaría de mantener una especie de vínculo formal, un consenso fáctico mediante un pacto informativo en el que el discurso periodístico instituye su propio ritual a través de la mostración de la violencia. Ahora bien, ¿hasta qué punto el espectáculo de la violencia (de lo accidental) puede ser una manera de superar la muerte? Así como se produce una medicalización de la muerte en las prácticas sociales que le deniega a ésta cualquier sentido social, se produce a través de los mass media una «informatización» de la muerte que, mediante su escenificación permanente, la niega como hecho irreductible, misterio natural y escándalo moral, reduciéndola a no ser más que un suceso. Banalización/trivialización de la muerte, eso es lo que provocan los rituales informativos; en vez de conjurarla, podrían, al contrario, hacerla volver con más fuerza, como vuelve siempre lo reprimido. Sea como sea, el fantasma (el miedo a la muerte) es más fuerte que la muerte misma y explica esta omnipresencia de la muerte en el escenario informativo.

¿Nos encaminamos hacia una solidaridad a contrario? basada ya no en la idea de contrato social, de adhesión a valores positivos, de pacto social sino más bien en el miedo, la sensación de inseguridad, la adhesión a valores negativos, de rechazo, de expulsión? Esta sería, pues, una manera perversa de reforzar la cohesión social que refleja una mutación en los discursos de legitimación: el paso de una

ideología de la represión a lo que llamaré una ideología de la prevención. Pero detrás está siempre la idea de Orden y el rechazo de todo cuanto lo hace peligrar. Los mass media, frente a una clase política cada vez más desacreditada, y a un discurso menos creíble, operan como nuevos mediadores sociales que pueden rivalizar con el poder político para ejercer a su vez un cierto poder (lo hemos visto claramente en el caso de *El País*); poder que hemos definido en términos de competencia modal (poder-ver) y que puede chocar con el derecho de los ciudadanos a la intimidad. En un estudio titulado «Fotografía y libertad de información»²³, Lorenzo Vilches ha mostrado cómo la foto de prensa podía funcionar como mecanismo de poder y, a través de la presencia de una instancia modal que hace de figura de autoridad, operar sobre el saber del lector y «orientar» su lectura: «Un periódico fascina cuando se convierte él mismo en referencia por encima del caos y la entropía informativa. En el caso de las fotos, éstas se convierten en un juego de reflejos donde unas imágenes remiten a otras y todas ellas dan la imagen del periódico. A su vez, el periódico, convertido en un espejo a través de sus fotos, se mira a sí mismo. El periódico es el espejo de la información, pero con la memoria de su imagen. La página del periódico se convierte en una superficie de representación suplementaria al multiplicar por adjunción de texto y foto el efecto de reflejo, semejante al efecto de abismo. La fotografía funciona, en un periódico como *El País*, como un dispositivo clave del principio de adherencia de éste a sí mismo como sujeto del poder en la información. El periódico es su propia referencia».

Este sujeto de poder también puede caer en abusos. En su representación de la violencia, de la intimidad, en su visibilización de lo invisible, el discurso periodístico puede caer en cierta *obscenidad*, en un poder-ver excesivo, que transgrede los límites de lo visible/decible. Obscenidad que no hay que tomar en el sentido moral sino en su acepción semiótica, como saturación de la representación, sobrepuja de imágenes que acaba por desalojar el referente (la escena represen-

23. Recogido en nuestro libro sobre *El País*, ya citado.

tada) para dejar en su lugar un simple decorado, un escenario vacío.

«Lo obsceno es eso, escribe Braudrillard²⁴, lo más verdadero que lo verdadero... Lo más visible que lo visible, así es lo obsceno. Lo más invisible que lo invisible, eso es el secreto. La escena es del orden de lo visible. Pero ya no hay escena de lo obsceno, no hay más que la dilatación de la visibilidad de todas las cosas hasta el éxtasis. *Lo obsceno es el fin de la escena*».

Conclusión: Lógica escópica

Los medios de comunicación masiva han impuesto una verdadera escenografía basada en la representación ininterrumpida de una especie de *imago mundi*, reino de lo efímero, de la *imagería* (empleo este neologismo porque encierra las dos dimensiones del régimen moderno de visibilidad: imagen e imaginario): imagen física (fotografía de la realidad) e iconográfica (imagen-signo, imagen de marca), constitutiva de una imagería social (espectacularización de los objetos, mediante su promoción publicitaria, por ejemplo) y de un imaginario colectivo (espectacularización de los sujetos mediante su interpelación narcisista en el marketing publicitario-electoral). Este régimen de visibilidad acaba produciendo una completa saturación del espacio de la comunicación, lo que algunos han analizado como una anulación de los efectos de sentidos y la producción de efectos de realidad (de una cultura del simulacro). Conduce, en todo caso, a una cierta contaminación visual, a un modelo de comunicación que ha perdido todo su valor simbólico (como significación e intercambio) para ser *potlatch* serializado, derroche incontrolado de representaciones.

Estamos ante un verdadero carnaval de imágenes, en el que la noticia es, pues, la imagen y no ya el suceso: lógica que obedece a una lógica escópica (el ojo de la cámara es una garantía de realidad), en la que la lógica del ver (consumir/disfrutar imágenes-signos) desa-

24. J. Baudrillard: «Les stratégies fatales». Grasset, 1983. Edición española, Anagrama, 1984.

loja a la economía del saber (entender/intercambiar objetos), y la mostración puede incluso prevalecer sobre la información. Esta pervisión del medio es patente en lo que se ha dado en llamar el espectáculo televisivo²⁵, que invade hoy hasta los medios escritos y contamina a otros medios (véase el auge del video-clip); produce una «iconización» del discurso periodístico (sobre todo en las primeras planas) mediante la utilización de la imagen y de los recursos tipográficos inherentes al código periodístico (es reveladora a este respecto la estrategia visual de un diario como *Liberation* consistente en iconizar totalmente la primera plana entremezclando texto e imagen y dando incluso la primacía a ésta; haciéndola irradiar sobre el texto).

Esta expansión icónica puede contaminar el discurso informativo. Como escribe Jesús Requena: «Así, allí donde el deseo de saber, donde la demanda de un mundo inteligible tiende a cesar, un deseo bien diferente, propiamente espectacular, un deseo de ver, ocupa progresivamente su lugar. El atractivo espectacular (es decir, la capacidad de satisfacer un cierto deseo, eminentemente visual, del espectador) se constituye así en una *variable extrainformativa de la noticia*, cuyo peso en los discursos informativos crece progresivamente, en muchas ocasiones la existencia o inexistencia de material visual o su grado de atractivo visual influyen de manera decisiva en el lugar de emplazamiento de una noticia en la cadena informativa, afectando consiguientemente a su sentido y alterando su dimensión de acontecimiento («El espectáculo informativo», op. cit.).

Ahora bien, el espectáculo que nos ofrecen los mass media es un espectáculo desimbolizado en el que, como escribiera J. Baudrillard en «L'information du sens dans les medias», la información, cual Saturno, devora sus propios contenidos: «en vez de hacer comunicar, se agota en la escenificación de la comunicación».

Jesús G. Requena, desde una perspectiva psicoanalítica, pero sin descartar el análisis semiológico, analiza en términos parecidos el espectáculo televisivo y lo que podríamos calificar como vuelta de lo real

25. Furio Colombo: «Televisión: la realidad como espectáculo», Gustavo Gili, 1976 y Jesús González Requena: «El discurso televisivo: espectáculo de la posmodernidad», Cátedra, 1988; «El espectáculo informativo», Akal/Comunicación, 1989.

(vuelta de lo reprimido) en el discurso informativo a través de lo que él llama lo radical fotográfico: «Lo fotográfico en su manifestación más rotunda y salvaje, independiente de todos los procedimientos retóricos o estilísticos que intenten someter la fotografía al orden del signo y del sentido (...) Lo radical fotográfico es pues, en suma, lo que en la fotografía hay de huella especular de lo real, de singularidad extrema y azarosa, opaca y refractaria a todo significado».

Hay ciertamente, una irreductibilidad de la representación fotográfica que fascina en general y más específicamente a los productores de la información escrita, lo que Barthes²⁶ llamaba el «punctum», ese pinchazo que me interpela más allá de lo referencial, un plus de significación, una sobrecarga «existencial», un exceso de realidad que puede producir, a su vez, saturación en el régimen escópico.

Lo radical fotográfico está omnipresente en el discurso informativo moderno en sus diferentes modalidades pero, sobre todo, en su vertiente más espectacular (fuera de serie aunque acaban creando también series, es decir, representaciones reiterativas y estereotipadas): imágenes de violencia, catástrofes, cuerpos destrozados, visibilización de la muerte. Lo radical fotográfico reintroduce lo real (lo real bruto, inorganizado: el desorden) en el orden informativo (la información del mundo). Hemos notado su presencia hasta en la prensa de referencia, con una especial predilección de *El País* hacia las fotos de cuerpos mutilados o de imágenes de muerte.

«Y es así —escribe Requena— como, por una suerte de inesperado boomerang, lo real tan sistemáticamente exclusivo de regiones enteras del discurso televisivo dominante, termina retornando por esta hendidura para alimentar el otro gran espectáculo informativo: el del siniestro, el crimen, el suicidio, la guerra y la catástrofe.

El cuerpo se convierte, sin duda, en el gran protagonista: pero no el cuerpo simbólico —conceptual, categorial—, tampoco el cuerpo imaginario —seductor, objeto de identificación: el cuerpo, el

26. Roland Barthes: *La chambre claire*, Gallimard, Seuil, 1980. Edición española: *La cámara lúcida*, Gustavo Gili, 1982.

cuerpo real, rabiosamente singular, matérico, erosionable, llagado por el tiempo, opacamente marcado por la diferencia sexual, inexorablemente abocado a la muerte».

Lo real vuelve así a la carga y, a través de la imagen, lo irreductible (lo que escapa a la representación) y lo indecible (lo que el orden discursivo no puede hacer visible), hasta saturación completa del espacio de la representación. Estamos aquí ante una especie de pornografía informativa, es decir, una *lógica escópica*, que responde a la carencia (de Historia, de sentido, derivada de la crisis postmoderna) mediante el exceso —el *di piu* para retomar la expresión de Luca Balestrini— o la saturación, como dice Baudillard.

Pero la carencia histórica (el cuestionamiento de la idea de progreso, de linealidad para algunos, el no-futuro de otros) no es incompatible con una proliferación de aconteceres que alimentan la agenda informativa. Al contrario, esta inflación de noticias diluye y, hasta cierto punto, anula la noción misma de acontecimiento. La carencia de Historia —ni pasado (reivindicable), ni futuro (contemplable)— se resuelve en ex-crecencia del presente con su subsiguiente fragmentación y desarticulación, que aparecen como una amenaza para construir una realidad social coherente. El presente aparece como un horizonte huidizo, algo que se escurre, en plena mutación.

«Si hay un ámbito donde lo real amenaza continuamente con desmoronar el tejido de la realidad, ese ámbito es, sin duda, el presente: espacio de lo emergente, de lo nuevo, de lo singular e imprevisible. Si, en los tiempos en los que los discursos míticos inscribían en los orígenes o en los confines una determinada cifra simbólica que permitía cohesionar el pasado con el futuro, el presente fuera la gran bisagra del tiempo, en una contemporaneidad vacía de toda cifra simbólica el presente se convierte en la hendidura en la que el pasado puede en todo instante desbaratarse. Siempre algo puede suceder que vacíe de sentido a los discursos del pasado, a los moldes de inteligibilidad que configuran lo que llamamos Historia».

El cometido de la Información sería atajar esta sangría histórica, evitar una deperdición «total», hacer frente a esta hendidura por lo que lo real amenaza al orden de la realidad. De ahí una proliferación en el presente, en el «directo» en la que la televisión aparece co-

mo el medio que más lejos puede llegar, según J. Requena, en la «puesta en escena del presente», por ser precisamente él mismo un discurso hiperpuntual, hiperfragmentado, hiperdiscontinuo...

Pero el presente trae consigo la muerte: muertes reales (humanas) y fantasmas de muerte (muerte imaginarias). La muerte, para José Manuel Pérez Tornero²⁷, ocuparía un lugar central en el temario informativo, como objeto de fascinación y bajo distintas figurativizaciones:

— «De manera descontextualizada y con fines aleccionadores —de moral ciudadana y cívica— en la crónica de sucesos.

— De forma satánica en la política, donde la aparición de la muerte —generalmente achacada al terrorismo— pone en pie, súbitamente, una polémica dual, donde el *sujeto principal* es una muerte de actante social colectivo y el *antisujeto* los terroristas, recipendarios de toda culpabilidad. Muerte, por tanto, la política más pesaro-sa, más lacerante, más enemiga que cualquier otra.

— De forma brusca, dura en la tragedia y la catástrofe, se diría que con fines casi rituales, de exorcización colectiva».

Roland Barthes, con su inigualable intuición, ha mostrado en «La cámara lúcida» (Gustavo Gili, 1982) como la fotografía establece un vínculo con la muerte, por una parte, y el secreto, por otra (aunque él lo plantea literalmente como irrupción de lo privado en un mensaje público). La fotografía, dice Barthes, es la manera como nuestra época asume la Muerte: «Bajo la coartada degeneradora de lo perdidamente viviente, del que el fotógrafo, de alguna manera, se hace el agente profesional». La Fotografía tendría que ver con esa «crisis de muerte» de la que habla E. Morín; de ahí el parentesco antropológico entre la Muerte y la moderna utilización de las imágenes. Sin duda hay que remitir esta afinidad al nuevo régimen de visibilidad instaurado por los mass media, que es una manera de domesticar una realidad cada día más caótica, imprevisible y, en algunos casos, inaceptable. La Fotografía formaría parte de un ritual moderno, de lo que he dado en llamar la iconización de la información, que po-

27. José Manuel Pérez Tornero: «El racimo de la violencia en el discurso periodístico: consideraciones metodológicas», en Métodos de análisis de la prensa, Casa de Velázquez, 1987.

dríamos incluso generalizar a la *iconización de la cultura*. Traduce esto la «vuelta» de la Muerte como tema mediante una iconografía moderna, básicamente referencial: «En una sociedad, escribe Barthes, la muerte tiene, pues, que estar en alguna parte; si ya no se encuentra (o en menor grado) en lo religioso, debe de estar en otra parte: tal vez en esa imagen que produce la Muerte al querer conservar la Vida. Contemporánea del retroceso de los ritos, la Fotografía tal vez corresponda a la intrusión, en nuestra sociedad moderna, de una Muerte asimbólica, al margen de la religión, del ritual como una especie de zambullida repentina en la Muerte literal. La vida/muerte: el paradigma se reduce a un simple disparo, el que separa la fase inicial del papel final».

Por eso es por lo que la Fotografía puede ser obscena: desvela el «otro lado» de la vida; fija irreversiblemente una imagen de «lo que ha sido» (y no volverá a ser). Es obscena también porque desvela una cierta intimidad (el otro lado de la imagen pública), da a ver la interioridad de los seres, aunque sea en forma de signo o de acto fallido (de gesto que se le escapa a uno: el «punctum», como dice Barthes). El auge de la Fotografía corresponde precisamente con la irrupción de lo privado en lo público o, como dice Barthes, «a la creación de un nuevo valor social que es la publicidad de lo privado: lo privado es consumido como tal, públicamente» (volveremos sobre este aspecto cuando tratemos de la violencia simbólica).

La sombra de la muerte recorre la información diaria llevando a algunos medios (y no sólo audiovisuales) a situarse en un discurso límite (el límite de la representación) no por carencia, sino más bien por hipertrofia: este recorrido parte de lo irreducible (el desorden) y conduce hasta lo innombrable (la muerte). La muerte misma se ha vuelto espectáculo —*la muerte en directo*— una muerte revisitada por el objetivo fotográfico, puesta en acción por la cámara cinematográfica, desvelada por el ojo mass mediático: una muerte *vivida*, en suma, experimentada por poderes por el ojo voyeur del lector-espectador-consumidor de imágenes del mundo.

Una muerte que el objetivo descompone, como a cámara lenta, imagen tras imagen hasta desnarrativizarla (véase la portada de *El*

País sobre un caso de suicidio económico = documento 8 pág. 73). La lógica escópica es una lógica de muerte...

Jesús Requena ha analizado en detalle esta fascinación por el espectáculo de la muerte en la televisión a través de dos ejemplos: la muerte de Paquirri, a la que ya hemos aludido, y la de la niña Omaira de Armero, en Colombia (sendos reportajes en «Informe Semanal»). La muerte de Paquirri es objeto de una puesta en escena en la que prevalece el orden de la representación sobre el de la narración mediante una serie de mecanismos de dramatización que recuerdan los procedimientos del docudrama y buscan una identificación escópica, en una especie de anticipación a la muerte. Se trata de hacer sentir su *presencia*, de darla a ver como algo palpable que amenaza el orden de la realidad; el ojo de la cámara lleva inexorablemente hacia el cadáver (por otra parte invisible) en un viaje imaginario por los pasillos del hospital anteriormente visitado por el cuerpo en trance de muerte del torero: «La cámara entrando en *travelling* (plano subjetivo de Paquirri) en el hospital de Córdoba y atravesando pasillos hasta el quirófano (...), el espectador no se olvida de sí mismo para identificarse con el personaje del drama, sino que desde fuera del universo del drama, desde su espacio off heterogéneo, realiza la experiencia vicaria de ver lo que el personaje vio, de participar no en los hechos reales, sino en una representación explícitamente construida para su mirada (lo que queda especialmente atestiguado en las miradas a cámara de los médicos y enfermeros que participan en la reconstrucción acompañando la camilla de Paquirri por los pasillos: su mala interpretación —netamente docudramática— lejos de conceder verosimilitud a la situación, evidencia su “estar ante la cámara”, la escenificación para la mirada del espectador).

Y de hecho, no hay verosimilitud posible: el *travelling* desde la camilla que entra en el hospital es posterior, en el reportaje, a la indicación de que Paquirri llegó ya muerto al hospital. De lo que se trata, en suma —he aquí una cierta plenitud de lo docudramático, en su variante necrofílica— es de *compartir el plano subjetivo de un cadáver*».

Se establece así una cierta intimidad con la muerte (los lugares de muerte: la plaza, el hospital) que volvemos a encontrar en esta

otra muerte en directo que es la de Omaira, la niña colombiana que agoniza inmóvil y resignadamente ante nuestras miradas impotentes. El espectáculo de la muerte se convierte en escenografía de la muerte por su propia víctima: la niña Omaira, desde su parálisis organiza su propia agonía (su resurrección ficticia) confiada en el poder redentor de las imágenes, confiando sus últimas voluntades (la esperanza, la fe, el adiós a su madre) y sus sueños finales (sus últimas palabras en el reportaje: «Yo quiero, cuando salga, cuando salga... Alguien: «Ver a mi papá» —Omaira: «Que me tomen con la cámara ¡qué salga yo triunfante!»).

El ojo de la cámara es el dios todopoderoso (en el orden de la representación) de este drama de la muerte (de la vida que se escurre). Hay una intimidad excesiva, obscena, con un cadáver en potencia, hay aquí una realidad inaceptable (que esto exista, que se pueda ver) que contradice brutalmente la lógica escópica (no se puede no ver). La imagen es la gran triunfadora, la representación del único actante: «que me tomen con la cámara...» (véase documentos 21, 22 y 23).

«Algunos de los momentos más recónditos de la intimidad, escribe Requena, los más sagrados para toda cultura —la llegada de la muerte, la despedida final entre la hija y la madre— no sólo publicitados, convertidos en espectáculo, sino incluso vehiculados por el propio canal que sustenta el espectáculo mismo».

Estamos aquí ante un espectáculo absoluto, que no deja ningún resquicio para el pudor²⁸ (la imposibilidad de expresar, hacer ver, la muerte) que obedece a una lógica escópica devoradora de sujetos y objetos: la muerte no sólo es convertida en objeto de contemplación sentida (es el grado máximo de voyeurismo²⁹: contemplar la desaparición/degradación del objeto representado), sino también en objeto

28. La obscenidad (el desvelamiento de la intimidad con fines publicitarios) puede ser literal como en esta información publicada por *El País* (16/6/87), en la que en ausencia del *corpus delicti* (una obscenidad real: las cuatro botellas «metidas a una mujer en la vagina»), se recurre a una metonimia (una obscenidad por alusiones: la ropa interior de la hija de la víctima... que es como designar con contigüidad los órganos sexuales de la madre de esta niña).

29. Hay a menudo, en las estrategias visuales de *El País*, unos encuadres que responden a una estructura formal (un «frame») típicamente voyeurista, en particular en unas fotos tomadas a través de una ventana (15/4/89, conductores suicidas).

EL PAÍS

DIARIO INDEPENDIENTE DE LA NARRACIÓN

COMUNICACIÓN Y CULTURA

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

EL PAÍS, 16 DE JUNIO DE 1987

de representación, es decir la muerte resentida («ressentie»: experimentada por poderes), «compartida» por el espectador, pero desde el otro lado de la barrera, desde un lugar en el que está a salvo, a través del ojo de la cerradura.

La violencia no está sólo en los hechos. Está en el medio también (hay aquí una violación brutal, la de la intimidad por excelencia: la del hombre ante su propia muerte). La violencia está agonizante o por lo menos fuertemente cuestionada por una posmodernidad que, más que alternativas, trae dudas e inquietudes. No hay aquí ningún discurso compensador. La muerte aparece en toda su crudeza. Es una muerte a secas, insuperable ¿Es la muerte de una parte de la sociedad (la parte mítica: el torero, la parte sensible: la niñez)? Una parte maldita, en todo caso: es demasiada muerte.

El espectáculo de la muerte se ofrece como barra, accidente fatal: lo que separa la vida de la muerte, lo que antecede (y anticipa) a la muerte, lo que impone su omnipresencia como figura de lo ineluctable. Hay aquí en ciernes un fatalismo complaciente que, en otras informaciones, puede resultar muy ambiguo. Como botón una muestra: esta espectacularización de la muerte en el diario *El País* (19/01/88) que trae consigo la ocultación del trasfondo económico (paro, desesperación social). La muerte se impone como pantalla: lugar de representación pero también de ocultación, obstáculo que nos impide ver lo que puede haber detrás o antes. La muerte es la representación suprema —perfecta, ineludible— de la violencia social (de la violencia que puede ejercer la sociedad sobre sí mismo).

Muerte anunciada, que quiere hacer visible la información (¿con la que quiere familiarizarnos?) estableciendo una cierta intimidad con ella o recurriendo a la figura del chivo expiatorio (René Girard) a través de víctimas negativas (delincuencia, drogas) pero también sacrificando héroes positivos (Paquirri, Omaira).

«Avanzando en esta línea, Phillipe Robert —escriben Julia Varela y Fernando Álvarez Uria³⁰— indicaba que el miedo a ser abandonados por el Estado, la posibilidad para amplias poblaciones de

30. Julia Varela, Fernando Álvarez-Uría: Sujetos frágiles. Ensayos de sociología de la desviación. Fondo de Cultura Económica, 1989.

dejar de estar conectadas con los grupos de decisión y de poder generaría *el fantasma de la muerte social que a su vez derivaría en los temores ante la muerte*. Los jóvenes delincuentes, condenados al anonimato y sin esperanza, se convertirían así en los mejores evocadores de las angustias colectivas. Los ciudadanos reivindicando al Estado protección le exigirían que cumpliera sus funciones tradicionales, y al tratarse de una demanda desplazada, la represión se podría convertir en una escala interminable puesto que lo que en realidad se pide es que el Estado defienda los patrimonios particulares, salvede el orden tradicional y permita, en fin, la reproducción de las capas sociales amenazadas».

Muerte anunciada que reflejaría la angustia ante la proliferación del desorden, y que motivaría nuevas estructuras emocionales derivadas también del cambio en las estructuras sociales y los modelos de comunicación; que produciría una actitud de «defensa propia»: «Los hombres —escribe N. Elías— se entienden a sí mismos en gran medida como seres individuales e independientes, como nómadas sin ventana alguna, como «sujetos aislados», frente a los que se encuentra el resto del mundo y, por tanto, también sus congéneres. Esta forma de vivir a sí misma, la propia imagen de *homo clausus*, característica de un determinado estadio de civilización, se halla a buen seguro en la más estrecha relación con un modo también específico de experimentar anticipadamente la propia muerte y, en las situaciones críticas, de vivir la propia extinción».³¹

Muerte vivida, aunque sean en el plano imaginario, por unos sujetos que se sienten cada día más indefensos y que los medios, a lo mejor, vuelven todavía más frágiles (¿o más insensibles?).

La muerte se ha convertido en un espectáculo helado, imagen fija, sin alma, congelación de la Realidad, que cortocircuita toda emoción (la emoción es lo indecible: la impotencia del discurso ante lo inevitable). Lo visible desaloja lo decible e impide toda escritura (decir lo indecible).

Todo se ha vuelto violencia (signo de violencia) en el universo mass mediático, o nada ya lo es (simbólicamente hablando). El régi-

31. Citado por J. Varela y F. Álvarez-Uría, op. cit.

men actual de visibilidad (el ideal de transparencia) «anula toda privacidad, toda intimidad, todo misterio. Y donde reina la transparencia ya no es posible el intercambio simbólico» (J. Requena). No se puede eludir la violencia, sino mediante el silencio y los medios le tienen horror al silencio como si fuera el vacío y no lo que puntúa el discurso (un discurso —como una pieza musical— no puede existir sin silencio). No hay pausas en el flujo informativo, no hay descanso en el carnaval de las imágenes.

IV

La cultura de la violencia

1. Violencia cotidiana y «habitus» de violencia

Hemos aludido en la introducción de este trabajo a la existencia de una violencia arcaica que, para algunos, es fundadora; que es, en todo caso, constitutiva de toda sociedad en la que siempre se manifiesta una tendencia a la violencia.

La dinámica social resulta de una tensión entre orden y desorden; se cae en la anomía cuando se rompe el equilibrio (el consenso en torno a la necesidad de la Ley). Entonces es cuando se producen «derrapes», mediante conductas que ya no obedecen a ninguna racionalidad, caen a menudo en la violencia y, a veces, en el suicidio.

Nos preguntaremos ahora si la violencia que se da en nuestras sociedades refleja esta violencia arcaica o expresa nuevas formas de violencia: si hay una violencia ligada a la cultura moderna que va imponiendo un *habitus* de violencia y en qué medida se puede hablar hoy día de cultura o culturas de la violencia. Hemos hablado, en el orden político, del terrorismo como de una locura del medio (un hacer que ha perdido toda perspectiva, que se ha olvidado de los fines). También podríamos citar, en el orden económico, una serie de prácticas que incluso han dado lugar a nuevas formas de delincuencia: delitos bursátiles, delitos cometidos con la utilización de tarjetas de crédito, a través de la informática, contra la propiedad intelectual o

contra los consumidores que revelan una adaptación de la delincuencia a los avances tecnológicos.

En el ámbito socio-cultural ¿se puede hablar de una civilización de la velocidad, de la existencia de una cultura de la violencia ligada a una estética de los transportes como de un hecho de civilización? Hemos mencionado, por otra parte, la extensión de una subcultura vinculada al mundo de la droga aunque, en este caso, cabe destacar el enfoque bastante espectacular y, en ocasiones, apocalíptico de los medios de comunicación. Por eso es por lo que hemos hablado de una violencia del medio: violencia formal que ejerce un poder simbólico sobre el lector.

¿Hasta qué punto existe, en la sociedad española actual, formas específicas de violencia que sin remitir forzosamente a una idiosincrasia nacional, por lo menos reflejan unos usos peculiares, y conforman una cultura de la violencia particular?

Ya hemos visto que, en términos absolutos (tasa de homicidios y suicidios), y relativamente al resto de Europa, España no es un país especialmente violento. Cabría, sin embargo, distinguir diferentes grados de violencia, es decir, en términos cualitativos, diferenciar una violencia mayor y una violencia menor, menos grave si se quiere (menos irreversible, esto es, no orientada hacia la muerte) pero cada vez más extendida, más inscrita en lo cotidiano y que contribuye a crear un clima de violencia. Esta violencia, que se ha dado en llamar delincuencia callejera, genera una sensación generalizada de inseguridad que es un factor de miedo social, contribuye a exacerbar el problema y puede provocar a su vez una violencia defensiva (véanse las tentativas de autodefensa).

En un estudio comparativo reciente, llevado a escala mundial en 17 países¹, España es, junto con Holanda el país que presenta el mayor índice delictivo de Europa occidental, comparable sólo al de Estados Unidos, que hasta hace poco arrojaba cifras muy por encima

1. Se trata de un estudio conjunto realizado por el Ministerio del Interior británico y la Universidad suiza de Lausanne y supervisado por el departamento de prevención de la criminalidad del Ministerio de Justicia holandés que abarca a 17 países del mundo. Los resultados globales han sido reproducidos en *El País* (3/4/90).

de las medias europeas. Ahora bien, este informe, que se refiere a los delitos denunciados, concierne a la llamada pequeña criminalidad: robos registrados de coches y en coches, para los que España se lleva la palma (9,9 %), por delante incluso de Estados Unidos (9,3 %) y Canadá (7,6 %), robos de carteras, robos en casas, agresiones con armas blancas (a título comparativo son más corrientes las ejecutadas con armas de fuego en Estados Unidos). Con un 26,8 % y un 24,6 %, respectivamente, Holanda y España ocupan el cuarto y quinto lugar en la escala general de criminalidad según los autores del informe, después de Estados Unidos, Canadá y Australia.

Pero al margen de esta violencia, delictiva, objetivada en tasas de criminalidad y delincuencia, existe una violencia difusa, menos visible, no siempre asumida como tal (cuya evaluación varía en función de la subjetividad de los sujetos). Esta violencia que podríamos calificar como violencia cotidiana, o muestras de agresividad, se manifiesta en los comportamientos, en la manera de relacionarse, en el habla, etc., en fin, en una serie de conductas de tipo individual que se realizan socialmente.

En ella predominan unas actuaciones dispersas que, aunque no vayan recogidas en las estadísticas, se ven integradas a las vivencias de todos los días, es decir, reproducidas como componentes de una cultura general que forma parte de un bagaje educacional o por lo menos behaviorista (relacionado con el comportamiento). Conforman un universo de violencia cuyos soportes son variados: visual (véanse, por ejemplo, las pegatinas de la familia basura, de enorme impacto entre los niños en 1989, o aquellas que muchas manos adultas han pegados a los cristales de los coches y que muestran personajes enseñando su culo o haciendo gestos obscenos). Esa violencia se puede manifestar también en forma sonora: ruidos de escapes de motos, griterío...

España ocupa, inmediatamente después de Japón, el segundo lugar en cuanto a contaminación acústica. Ciudades como Madrid, Barcelona o Valencia figuran entre las más ruidosas de Europa y del mundo. Al margen de la contaminación de origen tecnológico existen factores de tipo idiosincrático que el editorialista de *El País* describía gráficamente como sigue: «En los restaurantes españoles se habla a

gritos por sistema, estableciéndose una especie de competición entre las mesas cuyo resultado es una espiral ensordecedora. Por no hablar de nuestras zonas vacacionales donde se considera que, al menos en estación alta, hay una especie de bulla para fastidiar al vecino». (Un invento del diablo, 14/5/90) El *potlatch* hispánico, otra vez... Está claro que lo mismo que no hay fiesta sin cohete, no hay día de reposo (playa o campo) sin radio. Los españoles tal vez sean el pueblo que menos «aguanta» los momentos de silencio en una conversación.

A este respecto llaman la atención los ritos participativos destinados al público infantil en los circos donde se insta a los crios a gritar cada vez más fuerte hasta alcanzar un verdadero climax próximo al paroxismo (volveremos más adelante sobre las conductas paroxísticas) que legitima el ruido, el alboroto, es decir, lenguajes no articulados, confundidos con la «expresión» de la alegría, que convierten, al fin y al cabo, lo cualitativo (la satisfacción) en cuantitativo (el volumen sonoro, la gradación). Este ritual está llevado a su paroxismo en los «juegos de circo»: fútbol, lucha libre, etc.

Esta tendencia que, sin duda, pertenece a la cultura mediterránea, puede permitir una forma de desahogo y servir de válvula de escape, se expresa mediante manifestaciones aparatosas (tanto de violencia como de solidaridad: véanse el abrazo y las palmadas hispánicas...), que participan de una teatralización (y a menudo dramatizaciones) de los códigos relacionales y expresivos, con su parafernalia verbal (tacos, entre otros), su panoplia no verbal (gestos: obscenos en particular) y reflejan una cultura de la oralidad y de la proximidad. También se dan manifestaciones de tipo cinético (basadas en el movimiento); alboroto en la calle a la salida de bares y «pubs» (que motivó varios programas televisivos en 1990), carreras de motos en algunas zonas urbanas, empujones en colas, fenómenos gregarios.

Estas formas de violencia que podríamos calificar como psíquicas o semiológicas (que se expresan mediante signos de violencia, esto es una violencia mediatizada, pasada por el filtro de los códigos: visuales, sonoros, cinéticos...) también se pueden expresar directamente, de manera física, contra un tercero y desembocar en actos anómicos. Una violencia indiscriminada, sin blanco preciso como ex-

presión de un malestar difuso, un mal vivir existencial y social; esa angustia o insatisfacción colectiva a la que aludía J.M. de Miguel que, una vez más, rebate el tópico sobre el carácter nacional (la alegría española) o por lo menos lo plantea de manera más dialéctica, dando a ver las dos caras de la moneda: el anverso y reverso de la socialidad. Violencia *amorfa* (que no tiene forma física), no codificada (salvaje), puntual (espontánea) que se traduce por actuaciones variadas: las pequeñas agresiones de todos los días que, en determinados momentos, pueden cobrar una forma mayor: el gamberrismo —o vandalismo como se dice ahora expresando así la presencia en la formación social de un «enemigo interior» (el vándalo es históricamente el que viene de fuera)— el vandalismo, pues, ofrece una gama extensa de actuaciones de este tipo: la expresión «hacer el bestia» denota bien esta regresión a un estado presocial, preconsensual, que abarca desde el emborracharse (se han dado en el año 1989 varios casos de comas etílicos)², o los destrozos ocasionados en papeleras, cabinas telefónicas, coches aparcados, y puede llegar al apedreamiento de trenes, el saqueo de colegios³. Es reveladora, a este respecto, la manera cómo se producen a menudo estos actos, mediante «derrapes»: actos festivos que degeneran en actos anómicos en los que lo lúdico se convierte en vandálico (a la par que lo vandálico es protagonizado como actividad lúdica): partidos de fútbol que

2. De acuerdo con los últimos datos publicados, la edad de iniciación al alcohol es cada vez más temprana: entre los 13 y 14 años cuando para la generación de personas mayores de 30 años era entre los 15 y los 16, con niveles de alcoholismo latente entre 14 y 19 años (más de 490 cm³ de alcohol puro a la semana) iguales o superiores a los colectivos de más edad, aunque el mayor consumo de alcohol se da entre las personas de 20 a 29 años (*El País* 22/5/90) que siguen un modelo de consumo que los expertos han acuñado como lúdico (en oposición al modelo gastronómico, con su versión vernácula, las tapas que —mal que bien— hacen «pasar» el alcohol). Sin contar con los cambios de ritmo de consumo (paroxismo del fin de semana) y la evolución de las pautas culturales (la sustitución del vino por alcohol puro o mezclas de ginebra con refresco).

3. La mayoría de estos brotes de violencia se produce en la periferia de las grandes ciudades y se concentran en las nuevas ciudades-dormitorios (Móstoles, Alcorcón, Leganés). En noviembre de 1986, el apedreamiento de trenes en Leganés causa la muerte de una persona. En los casos de saqueos a colegios, algunos expertos han destacado la presión ejercida por el medio escolar: «El 80 % de los adolescentes que asaltan las escuelas lo hace por motivos relacionados, directa o indirectamente, con su realidad escolar», declaraba Jaume Funes, asesor de Protección de Menores de la Generalitat de Cataluña (*El País*, 2/2/88).

provocan agresiones a los jugadores, a los árbitros; conciertos de rock en lo que los espectadores tiran objetos («litronas», por ejemplo) a la cabeza de los cantantes que han venido a escuchar. Estamos, en este caso, ante una forma paradójica de violencia: una violencia endógena (contra el propio grupo)⁴, no mediatizada (ni por un objeto: un «tercero», ni por un acto razonado capaz de canalizarla y sublimarla); violencia inmediata (hacia el «próximo») que refleja un hacer sacrificatorio: aplicado a los objetos en el vandalismo, volcado hacia las personas en los dos ejemplos anteriores. Revela en todo caso una tendencia agresiva, en estado de pulsión pura, que también se da en el ámbito escolar: son frecuentes los casos de agresiones físicas a profesores, así como la remanencia de castigos corporales, humillaciones en las prácticas de algunos enseñantes. Esta violencia puede llegar a la agresión armada como queda reflejado en la crónica de sucesos de los periódicos⁵. Estas actuaciones revelan una tensión muy fuerte dentro del medio escolar que algunos colectivos de profesores han denunciado y que podemos plantear como violencia institucional.

Es un informe elaborado en 1989 por la Plataforma para la Defensa de la Escuela Pública que agrupa a padres, profesores, alumnos y sindicatos se apuntaba que «la violencia en la escuela es generada por las propias estructuras educativas». En las conclusiones del informe que distingue entre violencia física (agresiones y autoagresiones) y «la psíquica generada por las propias estructuras educativas, los comportamientos autoritarios de algunos componentes de la Comunidad Educativa», se analizan causas tanto endógenas como exógenas, «o lo que es lo mismo, las propias de las relaciones intraes-

4. Esta violencia endógena también se da en el ámbito político con una represión sobre los arrepentidos dentro de los grupos terroristas (el caso Yoyes, en España). P. Baudry («Une sociologie du tragique, Cerf/Cuyas, 1986) cita, como forma extrema de violencia contra el propio grupo, el caso del «Ejército Rojo Unido» en Japón, que ejecutó, en febrero de 1978, a los «elementos indeseables» dentro del grupo (catorce cadáveres mutilados fueron encontrados en Karnisawa).

5. En 1987 y 1988, se dan varios casos de agresión a profesores de enseñanza media: disparos con escopetas, golpes con palos y agresiones físicas de alumnos de entre 15 y 18 años y, en varias ocasiones, de padres de alumnos, sin contar algunas reyertas entre alumnos como ese navajazo que dio un alumno de 15 años a un compañero en Alarcón porque no le dejaba jugar al fútbol (*El País*, 23/11/88).

colares y las que provienen del ambiente familiar y social». Entre las primera se señalan: la inadecuación del sistema educativo, la «prepotencia y abusos del poder» por parte del profesorado, el «uso generalizado del examen y la amenaza del suspenso como armas represivas», así como la carencia de participación que «provoca que los alumnos/as descarguen las tensiones acumuladas en los profesores más participativos», la «falta de diálogo entre alumnos/as y formación de grupos de presión que distorsionan la convivencia del grupo». Alude también a la complicidad del entorno familiar que coincide con las posiciones autoritarias del profesorado y la actuación de los medios de comunicación que califica, en algunos casos, como «apología de la violencia». «Las consecuencias de todos estos factores son múltiples y de distinta gravedad. Desde originar el fracaso y abandono escolar en menores de 16 años que pasan a engrosar las filas de la marginalidad, hasta trastornos psíquicos y emocionales tales como depresión, neurosis o esquizofrenia que, en muchos casos, despiertan la idea del suicidio en el menor.» (Alicia Mederos, para *Diario 16*, 27/12/89)⁶.

Es de notar que a lo largo de 1987 se producen unas decenas de suicidios de jóvenes adolescentes, algunos en cadena, y la mayoría de ellos relacionados con el fracaso escolar o sanciones impuestas por el medio escolar⁷. En ocasiones se han podido producir fenómenos de mimetismo social a raíz de la publicación de los hechos en los medios de comunicación e incluso un caso ocurrido en Galicia en el que

6. Sobre el modelo educativo y la incidencia de los diversos dispositivos de socialización, véase el informe de Cáritas, elaborado por el colectivo IOE: «Infancia moderna y desigualdad social». Madrid, 1989, donde se describe una situación bastante alarmante.

7. Los expertos estiman que por cada suicidio adolescente consumado hay entre 100 y 150 tentativas frustradas. Y que en España se registran al año —aunque muchos de ellos se ocultan— cerca de 140 suicidios protagonizados por adolescentes entre 9 y 18 años. La curva de esta siniestra estadística se acentúa en primavera y otoño, estaciones plagadas de sol, pereza y exámenes. «Lo que no significa que haya una causa directa entre suicidio y fracaso escolar», puntualiza el catedrático de Psiquiatría Francisco Alonso. No es un mito, sin embargo, la depresión que acecha a los escolares. El 5 % de los niños de 6 a 12 años y el 8 % de los adolescentes sufren depresiones, que pueden reactivarse o desencadenarse en época de exámenes. Ni es tampoco una falacia el fracaso escolar, en torno al 50 % en BUP y primeros cursos de FP y disparado al 60 % en COU. Un fracaso que aun siendo mayor en los colegios públicos y subvencionados tampoco se evita en los privados de élite.

un niño de 12 años se suicidó, en febrero de 1987, después de una notificación de expulsión de cuatro días, proporcionándole la idea de ahorcarse después del primer capítulo de la serie televisiva «Segunda Enseñanza», en la que el protagonista, un adolescente, se ahorca por la presión familiar ejercida sobre sus estudios. (Fuente: FILIUM — Asociación para la Prevención del Maltrato al Hijo).

Esta violencia, ligada a la presión ejercida por un entorno institucional, también se da en el Ejército (donde la tasa de suicidios y accidentes es elevadísima)⁸ y en las cárceles, donde las condiciones sanitarias y de hacinamiento pueden considerarse como un factor de violencia y una incitación al suicidio (es de reconocer, sin embargo, que la situación ha mejorado en los últimos años, según el último informe del Defensor del Pueblo).

A la violencia institucional pueden estar vinculadas formas ritualizadas de violencia. Las novatadas, todavía muy practicadas y de manera brutal, a veces, en España, a pesar de los esfuerzos recientes de los poderes públicos para erradicarlas, son muestra de ello, tanto en el Ejército como en la escuela, funcionan como ritos de paso adelantando así la institucionalización social de la violencia.

En marzo de 1986 y enero de 1988 varios casos de novatadas en el Ejército saltan a la luz pública, en los que los reclutas habían sido rociados con líquidos inflamables a los que se había prendido fuego. Estas actuaciones violentas llevan al Ministerio de Defensa a «adoptar medidas para eliminar las novatadas⁹ y limitar los malos tratos derivados de la rigidez de las “formas castrenses”» (férrea disciplina

8. Según los últimos datos oficiales (respuesta remitida por el Ministerio de Defensa al diputado del Grupo Catalán Lluís Recoder en marzo de 1990), fallecieron en 1989 unos 177 jóvenes que hacían la «mili» (fueron 189 en 1988) entre los cuales merece una mención aparte la cifra de suicidios (consumados y frustrados): 17 en 1989, contra 24 en 1988, que representan una disminución notable; en cambio aumentaría de 30 a 50 la cifra de tentativas de suicidio y de 23 en 1988, a 265 en 1989, las autolesiones; lo que no deja de ser bastante preocupante. Existen, por otra parte, desajustes y omisiones en las cifras publicadas por el Ministerio de Defensa (véase al respecto la información publicada en *El País*, 18/10/89: «Defensa paga pensiones a viudas de soldados que no figuran en la lista de muertos», en la que se da la cifra de 566 muertos en el servicio militar entre 1983 y 1987).

9. Las novatadas, que también se dan en el ámbito universitario, degeneran frecuentemente en actos de sadismo hasta que el Ministerio de Educación y Ciencia los prohíbe y sanciona en 1988.

y fuerte jerarquización) que hacen del servicio militar un instrumento de dominación de las conciencias y de los cuerpos: «La mili —escribe el sociólogo Barroso— es un *rito de iniciación* en el que se reproduce el mito social de la masculinidad y el mito político de la defensa nacional. Se produce en un espacio cerrado, que permite el control máximo, y con un tiempo lleno de rutina, cronometrado, que prepara para el trabajo industrial. El sistema de comunicación es unidireccional, del mando a la tropa, contrario al que debe existir en la vida académica. El papel del soldado es obedecer, y su presencia activa se reduce a temas como el de la alfabetización, protagonizada por los propios soldados que se ofrecen voluntariamente a enseñar» (*El País*, 21/2/89).

Entre otros casos, la mayoría no denunciados, destacan las quejas de la Oficina del Defensor del Soldado, consistentes en todo tipo de vejaciones físico-morales: amenazas, golpes, humillaciones, abusos deshonestos, simulacros de violación, actos vandálicos, acompañados de alcohol y droga.

En un informe de la O.M.S. sobre el puesto de la Cruz Roja de Granada (*El País*, 22/3/90) se destaca: «Entre los innumerables actos de brutalidad y humillaciones recogidos en el informe figura el de un recluta a quien, el 29 de noviembre, “lo sujetan entre varios a la cama y un veterano se le tira encima simulando que le violan. Le obligan a fingir que le gusta y que goza con ello”».

A otro recluta, F.T.G., el 10 de febrero, «le hacen lo que llaman un test. Le hacían preguntas del tipo ¿cuántas escaleras hay por tal entrada? Si no respondía correctamente, le tiraban un cubo de agua. Le hicieron 20 preguntas y sólo contestó a dos. Fueron, por tanto, 18 remojones delante de una ventana abierta a las tres de la madrugada y en pleno invierno. Después le obligaron a dormir encima de una mesa desnudo y tapado sólo con una sábana de ambulancia», añade el informe.

Los recién incorporados, según el relato, eran obligados a hacer las camas de los que llevaban más tiempo, limpiarles las botas, traerles agua, leerles el periódico, etc. Un recluta fue obligado a masturbar a un veterano y a otro le obligaron a bailar desnudo, rociándole posteriormente con cemento o similar.

El joven A.F.R. fue examinado por un neurólogo y dado de baja durante tres meses por problemas psíquicos tras sufrir la persecución de sus compañeros.

Llamaré, pues, *hábitos de violencia* todo cuanto en el entorno socio-cultural y en las representaciones de la violencia contribuye a conformar un universo simbólico que participa de una cultura de la violencia y determina una «cualidad» adquirida, cualidad, escribe Maffesoli¹⁰, «en el sentido fuerte de la palabra que realiza (o negocia) la relación con el mundo»; el *habitus* —concepto introducido por Marcel Mauss y redefinido por Pierre Bourdieu— manifiesta el vínculo entre lo individual y lo colectivo, lo subjetivo y lo típico; remite, en cualquier caso, a un conjunto, un orden orgánico, global que pesa sobre la práctica individual y determina el uso, permite arreglos, acomodaciones, con la norma: asegura la interiorización de la violencia, su reproducción social, define una aptitud para la violencia, creando así una predisposición: una inclinación/incitación a/hacia la violencia en el sujeto. Dicha aptitud puede tener varios campos de aplicación: —se puede ejercer en los códigos de identificación (modelos, estereotipos sociales difundidos por el cine, la televisión, la canción, la publicidad...)— en los códigos relacionales (ligados a una «subcultura» que tienen su microcosmos —la pandilla— sus ritos de iniciación: la discoteca es uno de ellos), es patente también en la conformación de universos simbólicos (conjunto de representaciones colectivas). Puede ser fomentada por el entorno socio-cultural (microgrupos, subculturas) e institucional (escuela, Ejército, cárcel); y, por fin, en el propio entorno físico: el entorno urbano predispone a menudo a la violencia: «La ciudad, escribe Paul Virilio, participa más del desorden que del orden»¹¹, «La ciudad está llena de cementerios invisibles», como muy gráficamente decía Luis Martín Santos: «La ciudad que es un espacio especialmente accidentado, genera agresividad, porque despierta un reflejo primitivo ligado a la defensa del territorio y de la integridad simbólica: la noción de intrusión territorial permite observar la violencia a partir de las agresiones y del

10. M. Maffesoli: *La connaissance ordinaire*, Librairie des Méridiens, 1985.

11. P. Virilio: *L'insecurité du territoire*, Stock, 1978.

no respeto de las reglas territoriales y analizar la percepción de la violencia en el ámbito de la vida cotidiana aunque no implique brutalidad física, ya que se hablará de violencia en cuanto se produzca un no respeto de las reglas admitidas de territorialidad»¹². De ahí diferentes tipos de agresiones, como las que violentan el espacio personal y las que implican, la violación de un espacio con una carga simbólica colectiva, siendo la agresión a menudo más violenta cuando se relaciona con el espacio privado (robos en casas, con destrozos en coches, por ejemplo). «La reacción al “crimen” será tanto más fuerte cuanto que éste implica una confrontación directa de los espacios personales y privados y que el espacio transgredido afecta a personas o a grupos de idénticas características, lo que sugiere que cualquiera estaba potencialmente amenazado» (op. cit.). En el ámbito colectivo se puede hablar, por otra parte, de una cierta desintegración del territorio en la medida en que se multiplican en las ciudades los «espacios vulnerables» (largos pasillos de metro, vagones vacíos a medianoche, zonas de tránsito desiertas fuera de horarios laborales, etc.) que permiten hablar de una crisis de la ciudad, de la necesidad de devolver —o mantener— al espacio urbano una socialidad que corre el peligro de fragmentarse e incluso desaparecer del espacio público para limitarse al ámbito semi-privado de los locales, clubes y asociaciones. En la metrópolis moderna se *circula* cada vez más pero la gente se *encuentra* cada vez menos, hasta el punto de que la simple coexistencia con el otro (en el metro, en el ascensor, en salas de espera, colas, etc., es decir, en espacios de tránsito) se vuelve a veces problemática: la gente ya no sabe cómo comportarse en público, no se atreve a «abordar» al otro; aunque España todavía está lejos del distanciamiento del resto de Europa, cabe hablar, sin embargo, de una crisis de los códigos relacionales, que no es ni más ni menos que una crisis de los rituales sociales acentuada por la llamada inseguridad ciudadana: «En este sentido, la multiplicación de las agresiones directas es el indicador de una crisis de los rituales en una sociedad que debe resolver desacuerdos más o menos profundos; tal vez también sea el indicio

12. Jean Remy, Liliane Voyé: «Ville, Ordre et violence», PUF, 1981.

de una carencia de espacios significantes que sería terrenos neutros para la confrontación» (op. cit.).

Se desarrolla de esta manera un clima de agresividad que es específico de las grandes urbes, pero que delata más genéricamente una crisis de la urbanidad, de la civilidad, no en el sentido de «buenas costumbres», sino como una aptitud a compartir el mismo espacio con el otro y a disfrutarlo juntos, como la condición primera del *vivir juntos*, del *estar en sociedad*. Sin duda esta reacción resulta de una pérdida (o dilución) de la identidad colectiva que algunos, como R. Girard, han analizado como el paso de una lógica de la diferencia a una lógica de la indiferenciación: lo que está claro es que las masas modernas han perdido el sentimiento de totalidad y, al mismo tiempo, unidad que caracterizaba a la comunidad primitiva. La masa es un conjunto indiferenciado, inorgánico, que se mueve en una lógica de la *indistinción*, atravesado por divisiones, conflictos internos y contradicciones en cuanto que la comunidad primitiva formaba una «totalidad en la medida en que es un conjunto completo, preocupado por preservar su autonomía, y unidad en la medida en que expresa un rechazo de las divisiones sociales internas. Esta comunidad que asegura el dominio de su territorio a partir de una ley que garantiza su indivisión, excluye al otro, es decir, a los grupos vecinos que, de alguna manera, son un espejo que le reenvía una imagen de su totalidad y de su unidad en cuanto se presenta y se piensa como un «nosotros» que es una diferencia absoluta y que impone pues el mantenimiento de una distancia, que explica la dispersión» (J. Remy, L. Voyé, op. cit.).

El estado de guerra es, pues, permanente —aunque sea virtual— en la comunidad primitiva y la oposición externa es lo que mantiene una cohesión interna. En nuestra sociedad moderna, se ha producido una conversión del elemento opositor: el enemigo exterior se ha convertido en *enemigo interior*; el estado de guerra (enfrentamientos físicos y simbólicos) se ha vuelto un elemento estructurante del «orden social»; el «peligro» *está dentro*... Muchas reacciones racistas, de xenofobia, se podrían explicar así.

Así surge y se desarrolla una violencia difusa —ligada al *modus vivendi*— que, hasta cierto punto, se vuelve tópica: que tiene sus es-

pacios (físicos y simbólicos), que se estereotipa (a través de las representaciones sociales) y se trivializa (entra en los usos): violencia que se vuelve cotidiana.

2. Las conductas de riesgo

Pero al margen de esta violencia genérica, existe una violencia específica ligada a una serie de *conductas de riesgo* que llevan hasta su paroxismo prácticas, por otra parte, consuetudinarias, y generalmente emparentadas con determinados rasgos distintivos: velocidad, droga, entre otros (incluyendo el alcohol y el tabaco que matan más que la droga) y, más generalmente, todo cuanto contribuye a crear un cierto *climax* en un grupo o semigrupo y a estimular una emulación o competitividad entre sus miembros.

Así como Shur hablaba de delitos sin víctimas, para referirse a la droga, el aborto, la homosexualidad, podríamos hablar aquí de *víctimas sin delito* para designar las muertes provocadas por el alcohol, el tabaco o la carretera. Esta violencia enraiza, a menudo, con actividades de tipo lúdico-festivas, muchas veces relacionadas con el calendario social y la tipología urbana y representa de alguna manera su degeneración.

En este sentido manifiestan una cierta ruptura con el orden cotidiano que puede estar emparentado con la evolución misma de la fiesta en la sociedad actual. La fiesta que en las sociedades tradicionales estaba integrada al ritual y al ritmo e incluso al mundo laboral (véanse las fiestas ligadas a la vendimia), representa hoy un momento de excepción, que interrumpe el calendario laboral, establece una discontinuidad y puede llegar incluso a representar una amenaza para el orden establecido. En la Grecia antigua, nos dice H. Jeanmaire (Dyonisos et l'histoire du culte de Bacchus, Payot, 1951), se toleraba la existencia de fiestas paralelas en las que, de alguna manera, se expresaba una violencia simbólica, donde se daba rienda suelta al exceso, al excedente para retomar la terminología de Bataille: «Jeanmaire recalca, por ejemplo, que, en la sociedad griega antigua, el desarrollo de una civilización urbana va acompañado por el desarrollo paralelo de fiestas serenas, ligadas al culto de Apolo, y de fiestas margi-

nales de carácter paroxístico, ligadas al culto de Dionisios, y afianza formas inversas de sociedad en una cierta voluntad de extralimitarse que exalta el presente sin preocuparse por el mañana» (J. Remy, L. Voyé, op. cit.)

Hoy día, estas manifestaciones marginales se desarrollan en lo que hace unos años se llamaba el *underground*, mundos subterráneos, más o menos clandestinos, más o menos privatizados, vinculados a las formas modernas de subcultura.

Las conductas de riesgo se desarrollan, pues, dentro y, en ocasiones, al margen (en la periferia o en los márgenes) de estas subculturas. Pueden desembocar en una violencia intrínseca tanto en cuanto a su objeto como al sujeto que la protagoniza: violencia que no forzosamente va dirigida contra el otro, que puede incluso ser una violencia aparentemene sin objeto, gratuita o con un objeto aberrante (véanse los actos de vandalismo). Violencia absoluta de alguna manera (que no relativiza su fuerza destructiva), violencia objetiva, contra el orden social (de ahí que se ensañe con *cualquier* objeto).

Llamaré *conductas paroxísticas* las actuaciones que llevan hasta su límite esas conductas de riesgo en un juego fatal con el azar, que puede poner una sanción final e irreversible al hacer del sujeto. Las conductas paroxísticas reflejan, pues, un intento de «perderse» en la actuación misma, una voluntad de olvidarse de los fines y de los condicionantes (sociales, morales e incluso estéticos). Son conductas «no orientadas» (hacia la consecución de un fin), pero encaminadas hacia la creación de un cierto «climax», un momento (o estado) de intensidad que funciona un poco como punto de no retorno; de ahí el intento —en ocasiones desesperado— de prolongar (artificialmente muchas veces) ese momento, o de eternizarlo mediante un acto de consunción-inmolación.

En ese desafío a los límites (los límites que ponen las leyes sociales, pero también naturales, al placer) hay un fuerte componente lúdico (el juego entraña e incluso escenifica siempre un riesgo). Pero el juego (que es ritualización mediante la imposición de reglas muy codificadas) puede degenerar y desembocar en anomía (que, etimológicamente, es ausencia de reglas, desregulación de las conductas). De ahí que las conductas paroxísticas sitúen a menudo al sujeto en la

cuerda floja, oscilando entre lo orgiástico (lo festivo) y lo anómico (lo destructivo), la celebración de la vida (los placeres) y la celebración de la muerte (el suicidio), pudiendo pasar de una a otra sin solución de continuidad, haciendo incluso de esta manera coincidir los contrarios.

Puede haber un componente festivo en lo destructivo (hay una violencia festiva, como dice Cohen), así como puede haber deseo de destrucción en lo festivo (la inmolación, el sacrificio están en el origen de muchas fiestas) o conductas festivas que «degeneran» (¿o se prolongan?) en conductas anómicas. Por ejemplo, esas manifestaciones de júbilo que preceden a las vacaciones de Navidad y, en los últimos días de clase, dan lugar a toda clase de actos de destrucción festiva, hasta el punto que el alcalde de Majadahonda tuvo que tomar medidas en 1989 para evitar estos desmanes que se habían vuelto habituales en los últimos años. En algunas circunstancias, los poderes públicos pueden tolerar esas manifestaciones que, por otra parte, el carnaval instituye mediante su ritualización, como ocurre con las «huevadas», tradición local que celebran los vecinos de Alcorcón, consistente en tirar huevos contra sujetos y objetos en fechas próximas a Navidad (otra muestra de la profanación tan frecuente de lo religioso en España).

Pues bien, estas manifestaciones también pueden degenerar, desviadas, recuperadas por otros protagonistas, como ocurrió en diciembre de 1988 cuando algunos grupos (probablemente forofos del Ultrasur) tiraron, en vez de huevos..., piedras.

Lo festivo funciona aquí miméticamente como reminiscencia de una violencia arcaica, de una práctica sacrificial que, de alguna manera, sacraliza estas conductas, aunque sea como una forma de lo «sagrado impuro», y puede cobrar formas menores: una violencia que se sitúa más acá de la agresión, pero apunta más allá de los límites o, por lo menos, juega con ellos, una violencia representada que simula una violencia real.

En muchos casos la violencia procede mediante proliferación (proceso «desencadenante», efecto bola de nieve: no por nada se utiliza la expresión «se desencadenó» la violencia). En ella interviene un fenómeno de mimetismo que no hay que tomar como simple imita-

ción, sino que participa de una especie de gregaridad estética, de *aisthesis*¹³ —puesta en común de una emoción— que es el reverso violento del estar junto pacífico, la otra cara de la socialidad¹⁴.

Esta gregariedad estética sería una exacerbación del estar juntos hasta en el acto destructivo o la conducta de desafío que sella un pacto formal entre los que participan de su celebración, una comunicación *inmediática* (que no pasa por la mediación del sentido) que es fuente de placer y de identificación entre los que la comparten. El placer de la velocidad responde a la misma lógica, aunque de manera más solitaria o especulativa: prescinde de la mediación espacio-temporal (acorta distancia, supera el tiempo normalizado), es un disfrute de lo inmediato (la velocidad se vuelve fin en sí, pierde la finalidad: ya no es sentido orientador, desplazamiento de un punto a otro). El código de la *movida*¹⁵, como disfrute inscrito en el espacio urbano, en el desplazamiento y la ubicuidad cultural (el politeísmo de los valores para retomar la expresión de Max Weber) procede igualmente de una lógica de lo efímero; el mismo término sirve para el mundo de la droga y traduce un vivir «a lo loco», «deprisa, deprisa», como en el título de la película de Saura (traducido en francés por «Vivre vite»), es decir, sin darle demasiada importancia a los contenidos, de acuerdo con un hacer antes que nada formal, anclado

13. La estética, como gusta de recordar Michel Maffesoli siguiendo la vía de Georg Simmel, es una contemplación en común, es un estar juntos ante el objeto; refuerza por consiguiente el vínculo (cumple una función de «reliance»: religancia dentro del grupo. Hay una estética de la vida social lo mismo que hay una estética de los objetos. Véase al respecto el artículo de M. Maffesoli: *Pour une éthique de l'esthétique*. El autor retoma el tema en su último libro: «Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique», Plon, 1990.

14. Este sentido estético puede ser tomado literalmente. Así es como algunos expertos en terrorismo mencionaron los motivos estéticos como sustrato de las actuaciones de algunos grupos italianos. En unas recientes jornadas hispano-italianas celebradas en Valencia, el profesor Raimundo Catanzaro declaraba que un terrorista le había llegado a decir que la utilización de la pistola le hacía sentirse más fuerte y suponía un elemento de fascinación para las mujeres. Asimismo, otros confirmaron que estudiaron los secuestros desde un punto de vista estético (*El País*, 22/5/90).

15. He analizado la movida como una espacialización del hacer de acuerdo con un código de la movilidad en un artículo publicado en *El País* en la sección Temas de nuestra época: «El Madrid de la movida», *El País*, 25/1/86. Del mismo modo en: «La movida» madrileña: lecture d'un code; *Sociétés*, n.º 18. Masson, mai 1988.

en una imitación de código, una puesta en común de sensaciones... Desde esta perspectiva se puede decir que esta estética de las formas remite al juego, a una manera de compartir —aunque sea como simulacro— unas determinadas reglas, a veces para desafiarlas.

3. El juego, el desafío

El desarrollo de lo que he llamado las conductas de riesgo (ligadas, por ejemplo, a la velocidad, a los avances técnicos y que pueden desembocar en la muerte)¹⁶ y, por otra parte, la multiplicación de prácticas más simbólicas, de carácter lúdico, como los juegos de azar, los concursos televisivos, así como muchas producciones ficticias (de aventuras, espionaje, ciencia-ficción) podrían representar los nuevos ritos de la modernidad, una manera de domesticar el riesgo, de jugar con el azar y al mismo tiempo con la muerte, ya sea física, ya sea puramente imaginaria: el verdadero protagonista del juego, no sería, pues, el jugador, sino el azar¹⁷.

Podrían manifestar otra remanencia de lo sagrado: en el origen de todo juego está lo sagrado que luego se ritualiza y de donde se derivan los juegos sociales (la imposición lúdica de reglas). El tema del azar está ligado a la divinidad, a la instancia que rige el mundo, le impone sus reglas, pone orden en el desorden humano (el mundo de las pasiones)... Pero hay otro componente en el juego: la exploración de los límites, que puede ser fatal, irreversible, excluir definitivamente

16. La muerte también puede desembocar en el juego y ser objeto de apuesta; el muerto se puede convertir en instrumento de azar, lotería macabra, como en el Sunrise Hospital de Las Vegas, donde a una enfermera se le había ocurrido crear, para distracción del personal (...) un «casino de la muerte», donde se hacían apuestas acerca del momento en que los enfermos se podrían morir. Pronto todo el mundo se puso a jugar, médicos, enfermeras, empleadas de la limpieza; de unos cuantos dólares, las apuestas alcanzaron centenares de dólares. Y poco después ya no fueron suficientes los agonizantes... Lo que siguió es fácil de imaginar...» (P. Virilio. *Esthétique de la disparition*, citado por P. Baudry, op. cit.).

17. El jugador (el *sujeto* todopoderoso que «maneja» las reglas del juego) puede ser *objeto* del juego, manipulado por el azar. «El verdadero sujeto del juego sería en realidad el azar: cósmico, azar biológico. El juego se expresa mediante el caos y la posibilidad de organizarlo» (*Encyclopedia Universalis*, tomo 9, pág. 453). De aquí la dimensión simbólica del juego: la de controlar el azar (aunque sea de manera ilusoria) mediante reglas.

te al jugador, eliminarlo... El juego juega con el accidente; es una simulación de la muerte y, por ende, una forma de violencia simbólica. El juego trae afinidades con la muerte. R. Girard cita al respecto un caso en el que los familiares y amigos del difunto juegan a las cartas por encima de su cadáver (que figura, a título póstumo, como árbitro).

He citado antes el caso de los conductores suicidas, que conjuga varias conductas: conducta de placer (placer de la velocidad después de la discoteca), lúdica con envite económico (la apuesta), necrofilia (el tentar la muerte). Se podría citar formas menores, menos agnósticas (y, por ende, menos peligrosas) y más gratuitas: la extendida gama de juegos de azar tan practicados en España (naipes, juegos de calle, etc.) hasta el punto de provocar verdaderos fenómenos de mimetismo social (véase el éxito, a principios de los 80, de «la pirámide», juego mediante «cadenas»)¹⁸.

Sin olvidar los juegos con sanción económica (que viene a reforzar el sentido social del juego): las máquinas tragaperras, por ejemplo, o la lotería, verdadera institución nacional, que han podido generar sus prácticas desviadas, sus vicios¹⁹.

Hasta la actividad económica, a pesar de su aparente racionalidad, puede ser considerada como una apuesta, es decir que encierra un componente lúdico, más en periodos de crisis económica donde

18. El juego de la «pirámide» aparece en 1980, en pleno *Desencanto*, y hace furor en las clases medias donde muy pronto corren leyendas sobre miríficas y fáciles ganancias en una noche. El sistema recuerda las cadenas religiosas o las cartas con cromos o postales de los niños por las que se aseguraba que lo que se enviaba podía multiplicarse diez veces. Es lo mismo, pero con dinero, con apuestas que oscilaban entre 10.000 ptas. y un millón. Juego mágico, si los hay, sobre todo en época de crisis económica y de identidad, rodeado de un cierto halo de misterio, que desaparece tan rápidamente como ha aparecido, después de cuajar entre algunas figuras conocidas de la prensa del corazón, e incluso algún que otro «progre». Juego de vértigo, por su funcionamiento, es una especie de *potlatch*, donde se va acumulando la apuesta hasta alcanzar 800.000 pesetas, por su envite simbólico y financiero: si no es la salvación eterna lo que se consigue aquí como en la jaculatoria, es por lo menos una buena salvación económica, con la esperanza de que la pirámide siempre se podía recomponer *ad libitum*...

19. Se ha hablado mucho últimamente de *ludopatía*. El programa de Televisión Española «Tribunal popular» dedicó incluso uno de sus programas al juego centrado en los juegos de azar. Existe, por otra parte, una Asociación de ayuda a los (en este caso las) adictos/as a las máquinas tragaperras. Se han abierto en algunos hospitales españoles ¡Departamentos de Ludopatía! (en el Hospital Príncipe de España de Bellvitge en Barcelona, por ejemplo).

el riesgo es mayor pero también la ganancia final. José Luis Aranguren, analizando las nuevas figuras emblemáticas (el yuppie) y el paso de un capitalismo de producción a un capitalismo de especulación, habla de una generalización del juego —*game* mucho más que *play*, dice— que alcanza la esfera económica, el juego como especulación para ganar: «En este contexto son importantes la democratización en el acceso a la Bolsa, el funcionamiento de las inmobiliarias como negocio de pura especulación, y hasta la inversión en obras de arte como asunto de juego y especulación (Compárese esta actitud con la pasión pura de quienes en otra época se dedicaban, por gusto artístico, a coleccionar obras de arte)». *Claves de razón práctica*, n.º 3, Junio 1990.

Nos podremos preguntar, a este respecto, si la sociedad española —y más genéricamente la cultura mediterránea— no es una sociedad tentada por el riesgo o, por lo menos, con una propensión al juego, al desafío, basada más en el *potlatch* que en el principio de conservación, rasgo que parece incluso haber acentuado la crisis económica de los últimos años (no por nada, los actuales gobernantes están preocupados por el endeudamiento familiar y ¡la insuficiencia del ahorro!). Pero más allá del fenómeno puntual (delirio de consumo, gastos en vestuario, coches y demás signos de *standing*, de *look*, es decir en objetos suntuarios, no directamente utilitarios, como son también las comidas, las copas, las fiestas...), podemos vislumbrar aquí una socialidad más lúdica, menos basada en el «interés» (en el principio de economía en el sentido capitalista de la palabra), en el cálculo, más tentada por el azar (la suerte) que por la probabilidad (la planificación, la intencionalidad), que ha integrado lo arbitrario (el azar) a su cotidianidad (el ejemplo más palpable es la ritualización producida en torno a la lotería en época de Navidad).

Una sociedad, en todo caso, muy sensible a una economía (valga la paradoja) improductiva, en que el exceso —el «pasarse»— ocupa un lugar muchas veces central (para bien y para mal), propensa a lo que Bataille llamaba los gastos improductivos. Bataille²⁰ distinguía

20. Georges Bataille: «La part maudite, précédé de la notion de dépense», Editions de minuit, 1967. Edición española: Icaria, 1991.

entre dos tipos de consumo: «El primero, reductible, está representado por el uso mínimo necesario, para los individuos de una determinada sociedad, con vistas a la conservación de la vida y a la persecución de la actividad productiva». La segunda parte, que puede convertirse en *parte maldita* (excedente de producción del que no se sabe qué hacer), está representada, en cambio, «por los llamados gastos improductivos: el lujo, los lutos, las guerras, los cultos, la construcción de monumentos suntuosos, los juegos, los espectáculos, las artes, la actividad sexual perversa». Es clara la predilección de la sociedad española por el segundo tipo de prácticas, cuyo anverso es una socialidad expansiva pero cuyo reverso puede ser una propensión al desbordamiento, a la violencia, a las conductas anómicas, que ha podido tener su traducción histórica (cuyo recuerdo es todavía vivo) y que se ve cuestionado, hoy día, por el nuevo orden democrático, basado en la convivencia (en el consenso) y que apela al imperio de la Ley. Con la integración plena a Europa, esta demanda de Orden, se ve últimamente acentuada y puede hacerse en detrimento de la socialidad hispana (véanse los pruritos de reivindicación de una identidad «nacional» —esto es de una Diferencia— frente al resto de Europa).

Con la Transición democrática, en una sociedad que se ha iniciado al cambio, también se ha producido una iniciación a la Ley (la imposición de una Norma democrática que hoy se ha convertido en *doxa*, patrimonio colectivo). Pero esta iniciación no se ha hecho sin dificultades. Si ha sido relativamente rápida en la conciencia política, nos podemos preguntar hasta qué punto ha entrado definitivamente en la conciencia cívica²¹. Muchos comportamientos de los últimos años, tanto individuales como colectivos, se podrían interpretar como una *exploración de los límites*, una manera simbólica de probar (y comprobar) la Ley (su existencia o su carencia) que expresa una oscilación entre las conductas de riesgo, la fascinación por los juegos de vértigo (Caillouis) y una demanda de Orden, el reconoci-

21. Sobre las diferentes estrategias seguidas por los sectores políticos y sociales de cara al cambio, remito a mi libro: «Los discursos del Cambio. Imágenes/imaginarios sociales en el discurso social de la Transición española (1976-1982), Akal, 1990.

miento de la necesidad de la Ley²², y que es, al mismo tiempo, un jugar con los límites —un extralimitarse— que traduce un sentido muy específico de lo que Bataille llamaba «la dépense» (el gasto, el despilfarro).

Es lo que llamaré el *potlatch hispánico* en sus dos vertientes paroxísticas: la fiesta, el desbordamiento de *buen vivir* y la violencia, los actos gratuitos, las expresiones del *malestar*, como dos caras de una misma moneda, dos aspectos objetivamente complementarios de una cultura del exceso.

4. Violencias simbólicas: el juego con la Ley

En un artículo de opinión publicado en el diario *El País* (5/6/90), el sociólogo Víctor Pérez Díez se preguntaba sobre la permanencia de algunos hábitos heredados del pasado y la existencia de un «neoclientelismo» que analizaba como una dificultad para interiorizar los valores y las reglas implícitas de las instituciones democráticas apoyándose en la autodisciplina y el esfuerzo moral. Pérez Díez describía en su artículo una sociedad «donde la administración de la Justicia es, o es percibida como, tan ineficaz o ineficiente, o la definición de la Ley tan ambigua que la trampa con la Ley (y su correlato, la aplicación errática o discriminatoria de la misma) se convierte en una expectativa social normal».

El artículo, escrito en un momento de duda sobre la honradez de la clase política (asuntos Guerra y Naseiro) refleja también una duda profunda sobre las connivencias de los distintos estamentos socio-profesionales, así como la remanencia de algunos poderes fácticos y la proliferación del fraude elevado a rango de práctica genera-

22. Las encuestas de opinión de los últimos años reflejan a menudo una oscilación entre el deber ser cívico (el imperativo democrático, la fe en los valores solidarios) y prácticas individualistas (que privilegian el disfrute puntual).

Juan José Toharia habla incluso de «básica anomia moral» para referirse al desfase entre una conducta que, sin ser cívica en la práctica, manifiesta, sin embargo, una reprobación en el discurso teórico, manifestando así una división entre valores individualistas y solidarios, una disyunción entre ser y deber ser. Véase al respecto, J.J. Toharia: «Cambios recientes en la sociedad española». Instituto de Estudios Económicos, 1989.

lizada socialmente admitida: «Una sociedad, donde la promulgación de decretos y órdenes administrativas se ajusta regularmente al cruce de influencias entre burócratas, políticos, profesionales, empresarios y otros líderes sociales que defienden en parte los intereses particulares de sus corporaciones, pero tanto o más los suyos propios; o donde, por ejemplo, los subsidios de desempleo (o sus equivalentes) son un complemento rutinario de los ingresos obtenidos en la economía subterránea o semisubterránea, a escala masiva, y con la complicidad de las autoridades locales, los partidos, los sindicatos y las iglesias (y cuyo otorgamiento, aunque sazonado con un poco de retórica populista, es *de facto* la contrapartida a un voto deferente)».

¿En qué medida esta *singularidad cultural*, como la califica Pérez Díaz —moderna versión social de los reinos de Taifas— no incide en una pérdida de fe en el imperio de la Ley (y por ende en las instituciones públicas), con la subsiguiente generación de actitudes de disconformidad que, sin desembocar siempre en una violencia física, traducen, sin embargo, una violencia simbólica, una no aceptación de las «reglas del juego», de los límites impuestos, en todo caso, un juego con los límites?

El juego con los límites puede abarcar diferentes campos: un cuestionamiento de la Ley como principio de autoridad (principio sobre el que se fundan las categorías morales); es una actitud de «incivismo», es decir el reverso del civismo: si éste es un adaptarse, un conformarse con la Ley, aquel es más bien un adaptar la Ley a sus necesidades. El incivismo tiene un grado mayor: el desafío a la Ley, el rechazo a la autoridad, los actos de insumisión que pueden o no fundarse en una defensa de los derechos (véanse los acontecimientos ocurridos en Reinosa en 1987), se puede expresar mediante gestos de violencia: desde el tirar huevos a la cabeza de las autoridades (incluyendo ministros) o a los edificios públicos, tan frecuente en las manifestaciones de protesta, hasta el cortar el tráfico, el incendiar coches privados, vagones o autobuses de transporte público, que puede expresar una exasperación social comprensible (y, hasta cierto punto, legítima) en el caso de los transportes públicos y traduce una suerte de fuenteovejunismo social, frente al mal funcionamiento de las ins-

tituciones o al incumplimiento de la Ley²³. Es así como en marzo de 1989, se multiplican los cortes de tráfico en varios puntos de Madrid a raíz de múltiples protestas espontáneas de los usuarios de los transportes públicos «hartos de que nadie nos haga caso» y cuyos motivos son variables: desde la subida de tarifas hasta problemas de orden público, pasando por diversas reivindicaciones corporativas... La tensión vuelve a subir en abril de 1990, con el incendio por cócteles Molotov de ocho autobuses en la huelga de transporte interurbano.

Son frecuentes, a principios del mismo año, las manifestaciones salvajes de los usuarios de los ferrocarriles de cercanías, famosos por su falta de puntualidad. A principios de junio se producen importantes cortes de tráfico en Madrid a raíz de una manifestación de agricultores, lo que motiva una intervención bastante dura del ministro de Transporte en el Parlamento.

Una vez más este tipo de actuaciones pretenden interrumpir el flujo legal, cortocircuitar el sistema simbólico, impedir la «buena marcha» de las cosas; son actuaciones que, si bien legítimas, en muchos casos, se desarrollan al margen de la legalidad (sin petición de autorización legal).

Pero hay otra actitud frente a la Ley: un «contornear» el principio de autoridad que, aunque pragmáticamente se pueda considerar como una violencia menor (que ni siquiera recurre a la fuerza), no deja, sin embargo, de ejercer una gran violencia simbólica. Es *la burla* o la ignorancia (no inocente) de la Ley: timos, tan enraizados en el submundo del hampa y la pequeña delincuencia, todo cuanto conforma un universo de prácticas sumergidas (lo mismo que, en el ámbito laboral, legalmente tolerada, hay una economía sumergida); también podrían entrar en esta categoría lo que se ha dado en llamar la «picaresca»: mil y una maneras de estar al margen de la Ley sin estar del todo fuera de la Ley.

23. «Que nos detengan a todos los vecinos de Chamberí», afirmaba en tono de comedia de Lope la presidenta de la asociación «Adelante» que consiguió desalojar a los travestidos de la zona de la calle Fortuny, a base de impedir el paso con vallas del Ayuntamiento. «Con la cantidad de horas que nos pasamos en la carretera ¿qué importa una más? Si el diálogo se rompe, la gente se desespera», declaraba un representante sindical (*El País*, 5/3/89).

Actuaciones, todas, que juegan con el umbral de visibilidad social: algo que está a la vista de todos sin caer en una infracción legal o que tiene atenuantes económicos (caso de la economía sumergida) que actúan como eximentes morales. En el timo de lo que se abusa es de la «buena fe» de la gente, de su ingenuidad, de su capacidad para aceptar la propuesta (véase el «tocomocho») y hacerse cargo de ella en una especie de *contradón*, de respuesta *libremente* asumida al (falso) *don* del estafador.

Conductas que quieren invisibilizarse —pasar por desapercibidas— es decir, pasar al lado de la Ley, colocarse al margen de la obligación moral (la confianza) y social (el deber laboral). El hecho de «colarse», de no respetar el turno (otra vez la idea de flujo, de buena marcha, dentro de un orden sintagmático sucesivo) expresa paradigmáticamente la no-aceptación del rol y del «emplazamiento», de lo que he llamado la asignación a residencia (el «puesto» que se ocupa, física y simbólicamente en la sociedad) ¿Qué otra cosa expresa el «pasarse» —pasarse de la raya— sino una violación de los límites, una conducta excesiva, que puede caer en el desafío (desestabilización de la Ley), la burla (su degradación), sin incurrir en una infracción. Por ejemplo, el pasar deliberadamente el semáforo en ámbar —al límite del rojo— traduce esta manera de comprobar/provocar la Ley. Esta práctica, tan frecuente en España, sin alcanzar el grado paroxístico que tiene por ejemplo en Méjico, donde el pasar en rojo es una especie de apuesta, de juego de muerte, expresa bien una exploración inconscientemente lúdica de la Ley, una dificultad en aceptarla, tal cual, es decir, al fin y al cabo, un disfrutar de lo inmediato (de lo que prescinde de la medición de la Ley) ¿Tiene que ver esto con un cierto epicureísmo, de raíz hispánica, el «vivir a lo loco», una propensión a los juegos de vértigo (la velocidad es uno de ellos), una tendencia a quemar «etapas» que puede coincidir, por otra parte, con un «sentimiento trágico de la vida», una no aceptación de los límites espacio-temporales, una dificultad para adaptarse a los moldes (cosa no exclusivamente hispánica). Cuestión de ritmo social y tono vital, en todo caso. Como escribe Baudrillard: «El hacer caso omiso de las distancias, de los espacios intermedios, provoca siempre una especie de embriaguez. Y en la velocidad mis-

ma, qué hacemos sino ir de un punto a otro sin pasar por el tiempo, ir de un momento a otro sin pasar por la duración y el movimiento? Lo maravilloso es, pues, la velocidad; el tiempo en cambio es un fastidio.»²⁴

El pararse «antes de tiempo» —esto es, aquí, en ámbar— aparece como una especie de renuncia, una parada prematura, una metáfora de la muerte, su anticipación en suma; toda parada es una pequeña muerte; todo desafío es un reto a la muerte; pero la muerte está a la vuelta de la esquina y *puede* ganar; aunque, las más de las veces, vence la vida. Esto es la expresión de un cierto vitalismo con su reverso trágico, una ruleta rusa a pequeña escala.

El juego con los límites aparece, pues, como juego con el tiempo. Puede ser también juego con los espacios. Así actúan los llamados patinadores suicidas que se agarran a los coches y autobuses en las grandes ciudades, lo que no dejó de provocar varios accidentes últimamente en Madrid²⁵: su hacer responde a una no aceptación de los límites territoriales, la dicotomía calle/acera, sobre la que se basa el orden circulatorio (automóvil/peatonal); traduce, por otra parte, un abuso de prerrogativa: un paracitaje/fagocitaje del coche en el que el peatón se erige en auto-móvil, en un acto subversivo que cuestiona la división del espacio urbano y de los roles.

El juego con la Ley (con lo que estructura) tiene su reverso, el juego con el azar (lo imprevisible, lo que puede desestructurar): juegos de azar, apuestas, o conjugación de ambas cosas (los «trileros», por ejemplo)²⁶... Funcionan como no aceptación de la legitimidad

24. J. Baudrillard: «La transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes. Galilée, 1990, Edición española: Anagrama 1991.

25. La actuación de los así llamados patinadores-suicidas por la prensa en el verano de 1989 motivó el diseño de una campaña de concienciación por parte del Ayuntamiento de Madrid con eslóganes como: «No des un patinazo, Tu carrocería es frágil», que finalmente fue congelada con la promesa de crear «patinódromos».

26. Los «triles» son juegos de habilidad que se instalan sobre una mesa portátil; consisten en encontrar una bolita disimulada debajo de un tapón (generalmente se colocan tres tapones) y dan lugar a apuestas por parte de los «pringaos» (suelen ser extranjeros) que se dejan «enganchar» por los compinches del maestro de ceremonia (por lo general éste gana la apuesta a fuerza de juegos de manos). El juego, ideado por los marroquíes, se introdujo en España por los años 70 y es

de la sanción económica; se sitúan por consiguiente a contrapelo de la lógica (y la ética) del trabajo (a todo esfuerzo una recompensa, a toda inversión una ganancia). Sacralizan lo gratuito: de ahí su poder de fascinación, de ahí también el recelo que despiertan en el poder (no por nada fueron prohibidos durante el franquismo los juegos de azar; contradecían la moral pública del nacional-catolicismo: el ascetismo elevado a categoría de norma general). El juego sacraliza el poder del azar (es decir, la ausencia de esfuerzo en la consecución del objeto). Nada más gratuito, en realidad, que el juego, incluyendo los juegos con apuestas: lo que se busca es menos una meta económica que la anulación de la Regla, de lo que funda el sistema de intercambio económico. Algo parecido ocurre con la lotería, que no es tan conformista como se cree a veces (hay un germen de subversión en el hecho de tentar la suerte aunque, en este caso, sea una forma ritualizada, domesticada, de probarla).

Subyace, en las prácticas de exploración de los límites, un juego con el Orden, ya sea sintagmático (el turno, la preferencia), ya sea paradigmático (la Ley, lo que organiza), en su vertiente tanto temporal como espacial. Hay, por fin, otro tipo de actividades lúdicas, que pueden ser el juego con las formas de representación (y, por ende, las convenciones y los modales). La pornografía podría ser analizada en idénticos términos: como una visibilización excesiva; es decir, una manera de traspasar el umbral de lo privado, de dar a ver la intimidad, lo habitualmente reservado al ámbito privado (lo que condena la moral pública), que desemboca en la obscenidad (tanto verbal como visual). Estamos aquí ante otro tipo de violencia simbólica: violencia formal, violencia ejercida sobre las reglas de representación de la realidad, de la que están usando y abusando los medios de comunicación de masa. De alguna manera, esta violencia formal (con las leyes de la representación) corrobora la violencia social (con las leyes

frecuente ver en las esquinas de Madrid los corros formados por los curiosos fascinados por la rapidez y el cariz clandestino del juego. Los compinches son los que hacen subir las apuestas cuyos beneficios para los «trileros» suelen superar las 50.000 pesetas diarias. Hace poco un embajador cubano perdió más de 400.000 pesetas en el juego: la duda es si fue en el juego o mediante «tirón». Los trileros tienen su punto de localización y son de sobra conocidos por la policía (*El Sol*, 22/5/90).

de actuación). Refleja una misma fascinación: por lo anómico (ausencia de reglas), por lo invisible (ausencia de legitimidad), por lo que escapa al control social, y puede caer en la tentación del vértigo (el descontrol) en un cierto paroxismo.

5. Conductas paroxísticas y potlatch

El equilibrio entre lo productivo y lo improductivo, necesario para la reproducción de una sociedad, para el mantenimiento de un mínimo orden, se rompe a veces. Esto da lugar a conductas que introducen desorden, expresión de un cierto «desbordamiento» que puede ser festivo pero también volverse destructivo, que es —en todo caso— excesivo.

El exceso, como modo de expresión, es constitutivo de toda cultura; es incluso necesario en la medida en que es expresión de una fuerza vital: una potencia, por oposición a la fuerza brutal. Se vuelve peligroso cuando se convierte en voluntad de poder, mediante su imposición social. Como decían los filósofos clásicos, el orden del mundo surge de la coexistencia (el antagonismo no bélico) de dos grandes principios: la simpatía o la amistad (la *philia*) y el conflicto (*neikos*), objeto de una permanente conciliación, negociación. La violencia, las conductas paroxísticas son lo que viene a romper ese equilibrio, ese consenso social y simbólico (*con-sensus* es acuerdo sobre el sentido, sobre la finalidad social, se podría decir extrapolando). «En cambio cuando la violencia es asumida mediante el sacrificio, el ritual, el juego, la orgía, la palabra, etc., participa de una manera funcional en la restauración de la armonía, en el desarrollo de lo colectivo. Vivir puntualmente la destrucción, la muerte y la crueldad, vivir su muerte de todos los días, enfrentarse con valor al destino o, como dice Heidegger, a «lo inhabitual e incalculable», devolver al gasto su lugar en el juego arquetípico de la pérdida y del surgimiento, es participar en esa cinestesia inconsciente que posibilita de una manera simbólica el desarrollo de la permanencia social»²⁷.

27. Michel Maffesoli; Alain Pessin: *La violence, fondatrice*, éditions du Champ urbain, París, 1978.

¿En qué medida el «resurgir» de la violencia, en las sociedades modernas y, de manera latente, puntual, en la sociedad española, no es la resurgencia del exceso como forma arquetípica? El terrorismo sería su máxima degeneración: la conversión de una violencia sagrada (improductiva) en violencia política (que quiere ser productiva, que busca una rentabilidad política), que rompe el equilibrio entre orden y exceso, conservación y derroche.

En el otro extremo —exceso ya no en el sentido de una hiperrentabilidad (el terrorismo traduce una desproporción entre los fines perseguidos y los medios utilizados, es una locura del medio), sino de una hiporentabilidad, es decir exceso de gratuidad— están una serie de comportamientos anómicos como son, por ejemplo, los incendios forestales, los envenenamientos de las aguas minerales como ocurrió en España a finales de 1989 (aunque también aquí pueden intervenir motivaciones económicas), los tiroteos indiscriminados, etc., todo cuanto obedece a un hacer destructivo no orientado hacia una finalidad, no estructurado como lenguaje (ni siquiera como denegación), es decir formas paroxísticas que juegan exclusivamente con el factor fortuito, ya sea del objeto de la violencia, ya sea del propio sujeto. En el caso de la ruleta rusa²⁸, por ejemplo, la víctima y el autor se confunden en una figura clausurada del juego (en que se puede prescindir incluso del *partenaire*), en la que el jugador se convierte en su propio adversario, sujeto y objeto de la violencia: en la práctica comunitaria la ruleta rusa se convierte en juego de elección arbitrario, en el que el azar impone su regla, única, absoluta, irreversible: se pierde irremediablemente... ¡No se puede repetir el juego! No hay revancha posible, ningún intercambio a la vista. Aunque se practique entre varios es la consagración de la soledad, una metáfora de la insolidaridad social (no se puede hacer nada por el *otro* ya que, puedo ser yo, el otro...). Y, sin embargo, siempre hay un componente ceremonial en estas prácticas.

¿Cómo situar, en relación con las conductas paroxísticas, la fiesta, que puede ser otra forma del exceso, aunque dentro de un ritual

28. Se dieron, en los últimos años en España, varios casos de ruleta rusa, practicados entre jóvenes que en muchos casos pertenecían a familias ultraderechistas.

social? ¿Cómo explicar la degeneración de algunas celebraciones festivas (partidos de fútbol, conciertos de rock, bailes populares...) en actos de violencia, aparentemente incomprensibles (por ejemplo aquellos espectadores que lanzan «litronas» a la cabeza del grupo o cantante que se supone han venido a escuchar)²⁹? Lo que, a primera vista, puede aparecer como una perversión (una forma degradada) de la fiesta, traduce en realidad el sentido latente (arcaico y profundo) de la fiesta. Como transgresión, la fiesta —que es antes que nada una manifestación pagana, de desafío a los dioses, es decir a la Ley, a lo sagrado divino— es un reto a los límites, a la Diferencia, una tentativa de borrar las jerarquías, los compartimentos estancos: en este sentido, es violencia pura. La violencia en la fiesta no sería degenerativa sino constitutiva de la fiesta; se derivaría directamente del sentido etimológico de la fiesta. Para R. Girard, la fiesta recuerda la preparación al sacrificio «que marca a la vez su paroxismo y su resolución». El sacrificio (la violencia) sería la culminación de la fiesta. Y la juventud que «no sabe portarse en público», que «se pasa», no hace más en realidad que vehicular el sentido fuerte —esencial— de la fiesta: la conmemoración de la «crisis sacrificial», es decir un acto doloroso, de impotencia individual ante la fuerza de lo colectivo: ¿qué otra cosa expresan los rockeros o los Ultrasur, sino su impotencia ante una sociedad con la que se sienten disconformes, un futuro ante el cual se sienten indefensos? Esto también es inseguridad social.

La fiesta, en su sentido arcaico, encierra también una parte de sacrificio, de ascesis con vistas a una purificación social. Hay tam-

29. Se llegó a hablar en 1978 de la cultura de la litrona a raíz de su intensivo consumo en diferentes conciertos y celebraciones masivas como, por ejemplo, las fiestas de San Isidro de Madrid, donde el Ayuntamiento tuvo que utilizar nada menos que veinte camiones para retirar cascos vacíos y plásticos abandonados en el Parque del Oeste (desde entonces ya no se organizan conciertos ahí). La litrona ha sido —y sigue siendo— sin duda lo que fue el *porro* en tiempos, pero en versión más violenta. La periodista de la movida Merche Yoyoba llegó a ser alcanzada por un litronero que le abrió una brecha en la cabeza en un concierto de... ¡Peor Imposible! Los cantantes de Sinistro Total, tampoco se libraron de las agresiones (?): «Malos tiempos para la lírica» cantará después Germán Copini; hasta el punto de que el batería del grupo, subirá un día al escenario ¡con un casco (de moto) en la cabeza! Algunos llegaron incluso a recomendar la sustitución del tradicional y obsoleto cóctel Molotov por litronas rellenas de arena.

bién privación expiatoria. Girard cita el ejemplo de las bacanales que incluía una cuaresma, y distingue dos dobles negativos de la fiesta: la «antifiesta» que intenta asegurar la integridad del grupo en la ascesis y la fiesta que degenera, en la que se olvida el rito y se cae en la violencia recíproca, en el enfrentamiento, es decir en el exceso y el paroxismo. Esta interpretación de la fiesta corrobora, aunque prolongándola, la de Freud («un exceso tolerado e incluso ordenado: la violación solemne de una prohibición») y la de Durkheim («conglomeración masiva de gente, generadora de exaltación»). Pero tiene la ventaja de evitar las dicotomías reductoras, poniendo el dedo en la llaga: la función catárquica de la fiesta mediante una asunción de la violencia (más o menos simulada), una escenificación de la muerte simbólica (la transgresión es pasar un límite) que es una manera lúdica de sobrepasar la muerte real (la angustia ante la muerte), de anularla mágicamente. El carnaval es prueba de ello como juego con los roles y las identidades, es decir con lo reversible. La fiesta, escribe M. Maffesoli citando a Gilbert Durand, representa una eufemización del sacrificio que es, no hay que olvidarlo, ejecución de la muerte («mise à mort de la mort»). No hay, pues, antagonismo entre fiesta y violencia. Y la violencia comportamental de la que hablamos en este capítulo sobre las culturas de la violencia, puede ser interpretada como el reverso de un querer-vivir intenso, que no siempre logra convertirse (intercambiarse) en socialidad. «Elan vital» (empuje, energía) que no se logra compartir, que se pervierte y se convierte en violencia.

La fiesta es, por fin, un desafío a los límites (las reglas de comportamiento) y a los ritmos sociales (el calendario laboral), en su plasmación tanto espacial como temporal: la fiesta se desarrolla en lo efímero —fuera del tiempo codificado— y en lo puntual —fuera del espacio consagrado—, crea espacios *utópicos* (en ningún lugar asignado). Su fuerza está menos en la duración que en la intensidad; su *tempo* se funda en el derroche, una exaltación del presente que, al mismo tiempo, niega éste como coerción, lo hace desaparecer en cuanto categoría contingente. Esta relación absoluta con el tiempo, ese «presenteísmo» de la fiesta es lo que la vuelve contagiosa, proclive a engendrar conductas paroxísticas. Las bacanales antiguas re-

presentaban esa extralimitación —ese pasarse los límites, saltarse las reglas— que hacía de las fiestas dionisiacas fiestas marginales de tipo paroxístico.

La fiesta como exaltación del presente (y su reverso: la negación del mañana, el descuido hacia las consecuencias de los propios actos) es una manera de vencer el tiempo, de detenerlo simbólicamente hablando. La expresión «matar el tiempo» (que es a menudo una motivación invocada en los actos de vandalismo), más allá de su sentido trivial, expresa esta fuerza que hay en el desafío festivo. Pero el eliminar el objetivo (el tedio, el cansancio, la angustia) se puede resolver en las actuaciones paroxísticas en el gesto radical de eliminar el propio sujeto. Cuando se ha pasado la noche «matando el tiempo» (bebiendo, bailando, etc.), lo «único» que queda por inmolarse al amanecer es el sujeto pasivo (víctima del objeto), como ocurre en el caso de los conductores suicidas que casi siempre ocurre a las mismas horas. Lo que cuenta aquí es pasar de un *tempo* a otro, abandonar el lugar del placer, el santuario del olvido. La fiesta entonces se torna apocalíptica (vandalismo, autosacrificio) y hasta cierto punto maléfica (distribuye, al azar, la muerte)³⁰.

6. Los ritos de posesión/desposesión

Lo mismo que muchos suicidios tienen lugar cuando el mundo circundante se ha dormido, cuando de alguna manera se han apagado las luces del control social y moral, las actuaciones de los conduc-

30. Es alarmante, a este respecto desde hace varios años y sin que los medios de comunicación reflejaran el problema hasta hace bien poco, la frecuencia de los accidentes de tráfico debidos a la absorción de alcohol en las discotecas de las afueras de las grandes ciudades. El problema es bastante acuciante en Madrid donde las grandes discotecas de moda se encuentran lindando la autopista de la carretera de La Coruña. Ahí es precisamente donde surgió el fenómeno de los conductores suicidas. P. Sansot, en el artículo ya citado, habla de la pareja alcohol-accidente, relacionándola con una pérdida (o degradación) del sentido de la fiesta: «En realidad la pareja se transforma a veces en una trinidad cuyo tercer término puede ser designado como la fiesta, o el desahogo, o la voluntad de disfrutar, a la par que subraya una relación harto ambigua: ya que a lo mejor es porque la fiesta ha perdido parte de su interés y de su resplandor, porque ya no levanta por sí sola a los corazones, por lo que uno intenta perder el control y embriagarse».

tores suicidas se desarrollan en un tiempo incierto, una especie de intervalo, de tiempo de suspenso: interregno entre la noche y el día, tiempo donde ya no imperan las leyes de la nocturnidad (el *intermedio* dentro de un *estar juntos*: la comunión orgiástica de la discoteca, la efervescencia de la reunión...), sin que todavía se hayan restablecido las leyes diurnas: un tiempo indefinido (no remitido a ninguna categoría) y que, por consiguiente, uno quiere alargar indefinidamente, eternizar como pueda (mediante el alcohol, la velocidad, todo cuanto pueda producir vértigo, pérdida de control, *desposesión*).

Después de los ritos de posesión de la discoteca (la *comunión*) llega la hora de la desposesión, del reencuentro con «uno mismo» (del descubrimiento de la alteridad en uno mismo); eso es lo que resulta intolerable, la alienación: que haya *otro*, que tome posesión de *uno*... Que vuelva el sujeto único (unidimensional, socializado), que regresa tranquilamente a su casa. Ahí es donde empiezan los actos anómicos, en esa inaceptación de la unicidad (univocidad: el sentido dado, el camino trazado). Esta rebeldía temporal tiene su traducción espacial literal: el gesto del conductor-suicida-kamikaze —el circular en sentido contrario por una autopista o autovía— traduce literalmente su no-aceptación de las leyes de circulación social: el *transcurrir* de las horas, el transcurrir de los objetos (la circulación viaria), la circulación del *sentido* (el del tráfico y el sentido social: la existencia de normas a la que hay que *alinearse*). Lo propio ocurre con algunos actos de vandalismo como son los apedreamientos de los trenes que pasan (no se admite esta libre circulación de objetos, esta «evasión del sentido»), o la rotura de cabinas telefónicas (de lo que permite comunicarse). En los dos casos, lo que se impide es el desplazamiento, en un acto simbólicamente tendente a paralizar la acción social, el intercambio en su dimensión tanto material como simbólica. Algo parecido ocurre en los saqueos de colegios, tan frecuentes en los últimos años en España. Lo que se niega aquí es el entorno, es decir un marco espacio-temporal vivido como alienante, y más para los que lo han abandonado dándose cuenta de que la función pretendidamente utilitaria de la escuela no lo es siempre a la hora de buscar un trabajo.

Se produjeron en los años 87-90, en Madrid, varias oleadas de

saqueos de colegios: la primera, según fuentes de la policía, se produjo a raíz de las operaciones antidroga realizadas por la Policía en distintos colegios en el año. A finales de 1987, varios centenares de jóvenes entre 14 y 16 años, (500, según la policía; casi 2.000, según los padres de alumnos) asaltaron y apedrearon durante tres horas un colegio de religiosas en Alcorcón, donde estudian 2.000 alumnos, gran parte de ellos chicas (*El País*, 18/12/87). En varios institutos cercanos al colegio Amor de Dios, los directores habían cerrado los centros con miedo a las *huevadas* (lanzamiento de huevos) que se venían celebrando desde hacía 10 años atrás. En abril de 1988, el colegio Severo Ochoa de Vicálvaro quedó destrozado por la acción de un grupo de vándalos y cubierto con pintadas obscenas: quedaron rotos y desperdigados miles de expedientes académicos y documentos administrativos, aparte de los destrozos de mobiliario escolar y rotura de cristales, manchas en moqueta, tiestos aplastados en el suelo, etc. ¿Los «motivos»? Según algunos indicios: una venganza derivada de una rivalidad entre Vicálvaro y Vallecas, o destruir los documentos guardados en los archivos escolares... Estimulantes: el alcohol y el hachís. Otros casos similares ocurren en Madrid en mayo de 1990, en el colegio Pintor Rosales, con botellas de sidra y cava, restos de las fiestas de Navidad, o en Parla, en febrero de 1989, o en Vallecas, en octubre de 1988, donde los asaltantes, seguramente «ex-alumnos resentidos», impregnaron con sus excrementos pizarras, pupitres y mesas del comedor sin que se produjera ningún robo (lo que sí había ocurrido el verano anterior).

Las actuaciones de los *hooligans* en los estadios y sus alrededores son otro ejemplo de un hacer encaminado a negar literalmente el sentido social, un hacer que, más allá de su aparente desorganización, responde a una cierta lógica que podríamos calificar como del *contrasentido* y responde a lo que Jean-Yves Barreyre³¹ llama una estética del contratiempo. Hay que tomar estas actuaciones en sus múltiples niveles de comprensión: incidentes que interrumpen el flujo circulatorio en la fase ascendente (lo que precede al partido y se desa-

31. J.Y. Barreyre: L'éthique des hooligans ou la fin des traces. Colloque International Sociologies IV, Montpellier, mai 1990.

rolla en los bares, peñas que sirven de punto de concentración), actuaciones violentas que durante el partido interrumpen el flujo emotivo (el entusiasmo *puramente* deportivo, *fair play*) ¿o lo llevan a su paroxismo? Por fin voluntad de ir a contrapelo del orden social: lucha «cuerpo a cuerpo» dentro y fuera de los estadios (sobre todo a la salida) contra todo lo que recuerda el orden cotidiano mediante manifestaciones de violencia indiscriminada: la sociedad es aquí el *otro*, es decir el sujeto normalizado, estandar, cualquier sujeto que se encuentra en el paso del grupo depredador, que se anteponga a su transcurrir, a su *performance*. Vemos aquí la conjunción entre nivel literal (violencia física) y nivel figurado (violencia simbólica), que expresa una respuesta desesperada (destruktiva) a la indiferenciación colectiva.

En este sentido son actitudes primarias (no primitivas: lo primitivo pasa siempre por el intercambio simbólico) que responden a fenómenos extáticos, donde el éxtasis es difuso, va en aumento de acuerdo con una lógica del estar juntos: *l'affoulement*, dice gráficamente Michel Maffesoli, es decir una forma paroxística de congregación de gente, al margen de la tutela de un líder. El fenómeno *hooligan* sería, en este sentido, un fenómeno típicamente post-moderno, que ya no obedece a una lógica de la finalidad (la destrucción intencionada de un orden) sino a una lógica puntual (del «presenteísmo» para retomar un término de Maffesoli); la *negación* indiscriminada de un orden, de acuerdo con un hacer que se sitúa deliberadamente *a contratiempo*, al margen de cualquier voluntad de incidencia sobre lo social. Paradójicamente surge de la propia lógica grupal (del microgrupo) sin ideología (sino de prestado, sin consistencia) y, en esta medida, es un movimiento social, aunque tribal, gregario pero fragmentado, que refleja un malestar social, un malvivir individual.

Alain Ehrenberg³² ha descrito estas actuaciones como estrategia del parecer que podríamos remitir a lo que antes analizaba como replegue en las formas en una estética del estar-juntos que profunda

32. A. Ehrenberg: «Le hooliganisme sous-produit de la passion pour l'égalité». *Libération*, 20/4/89.

y latentemente, manifiesta una nostalgia del grupo, un deseo inconsciente de pertenecer a la comunidad (de ahí su nacionalismo exacerbado) que, de manera perversa, degenera en rabia y se convierte en agresión al grupo, cultivando una *gesta* violenta en ruptura total con el *fair-play* deportivo, donde los insultos, atropellos y el arrojar botellas forman parte de una nueva panoplia, donde se trata de *aparentar* ser violento para infundir terror. «Designa, nos dice Ehrenberg, un comportamiento que consiste en *orquestrar una ilusión de violencia*, siendo el elemento primordial el farol, el *nec plus ultra* consistirá, por ejemplo, en hacer retroceder el grupo adverso sin tener que pelear».

En este sentido, el hooliganismo sería la expresión de una carencia, y hasta su violencia podría considerarse como una especie de boderío, de actitud forzada que forma parte de una *estética de la violencia* que, en cierta manera, también traduce una impotencia consistente en no poder darle sentido a esa violencia (no poder ni encauzarla ni «expresarla»).

Lo mismo que las actuaciones de los conductores-suicidas, son la figura literal de una lucha desesperada contra el sentido social (¿qué es el sentido sino la estructuración del hacer en un decir?), el hooliganismo representa un rechazo radical a lo estructurado, al lenguaje; al eslogan negativo de los punk en los 80 —el *no-future*— podríamos añadir hoy el del *no-sentido* de las conductas anómicas de violencia, quedando por sentado que, así como el miedo a la violencia es una sensación, un sentimiento de inseguridad, el rechazo al sentido también es una impresión de no sentido, un miedo pánico ante el sentido social experimentado como sin sentido.

Las conductas anómicas nacen, pues, de la dificultad para adecuarse a un marco espacio-temporal que representa simbólicamente el marco normativo (un espacio cuadrículado, un tiempo recortado, dividido), la presencia de leyes en torno a las que tiene que articularse la actuación social. De ahí su afán destructivo: su voluntad de desarricular el sistema social, de romper con la cadena de imposiciones normativas, que puede volverse contra el propio grupo, manifestando así una tendencia auto-destruktiva o, por lo menos, auto-negativa. En su forma mayor sería la agresión a miembros del propio

grupo (el lanzar litronas a los grupos en los conciertos de rock) simplemente porque están en un escenario; es decir *representando*, en posición de rol social (el escenario del concierto es la representación más figurativa de un *marco* espacio-temporal).

Violencia endógena a la que ya hemos aludido que, en su forma menor y festiva, es el «stage diving»: el subir al escenario para luego tirarse a los espectadores, que practican los punks y los rockeros hardcore en los conciertos. Ahora bien, este gesto manifiesta *por otra parte* (de manera perversa, mediante rodeo), una manera de buscar la fusión orgánica con el grupo, de negarse en cuanto individuo, para fundirse en la masa, en el cuerpo comunitario (opongo aquí comunidad a colectividad), lo mismo que en otras actuaciones se manifiesta un rechazo de la colectividad (de sus leyes, del marco espacio-temporal impuesto).

Estas actuaciones que, a primera vista, podrían aparecer como estrictamente individualistas —asociales— no lo serían tanto; podrían traducir subliminalmente una llamada al *otro*, un intento —desesperado (en la agresión e incluso la muerte)— de ir *a su encuentro*. El chocarse con otro vehículo que circula en sentido contrario (es decir, en este caso *normal*) sería la figura trágica de este encuentro. El otro desaparece de la vida para volver en la muerte... ¿Hasta qué punto estas conductas individuales no simulan una muerte colectiva? La carencia de socialidad, la defunción de una cierta solidaridad (o el sentimiento subjetivo de estar al margen), la muerte de lo social...

7. Los ritos de muerte

Algo parecido pasa con la droga: nace del deseo de alcanzar una comunicación total con una alteridad ficticia pero que está ahí en el imaginario, aunque en la práctica moderna ha desaparecido la «doctrina» (el proyecto trascendente) y sólo queda la «experiencia» para retomar los términos de la mística de San Juan de la Cruz.

No queda más, entonces, que una práctica sin sentido, un rito despojado del mito que lo sostiene, por ejemplo, en las ceremonias primitivas de toma de estimulantes.

El juego vital se torna juego mortal, puesta en acción (realización, escenificación) de la muerte: en el hacer, en la representación... Una asignación a muerte por una mala asignación a residencia (porque uno no ha encontrado su lugar, porque no le han dado su puesto en la sociedad)³³. De ahí el surgimiento de verdaderos ritos de muerte, hasta en la vida cotidiana y en los juegos infantiles: el «tongo»³⁴ sería uno de ellos, el inmolarse el que está en las cuerdas, indefenso, fuera del juego, de acuerdo con una lógica sacrificial que ha invadido hasta el léxico político («tongo» han pedido algunos medios de comunicación para el vicepresidente del Gobierno en el asunto Juan Guerra). «Mise à mort» (inmolación) ludico-simbólica del otro...

Esta inmolación, donde ronda el fantasma de la muerte colectiva, es patente en las representaciones mass mediáticas, a través del cine: películas de apocalipsis, de catástrofes tan de moda en los últimos diez años que expresan lo que Norbert Elías llama «una idea anticipatoria de la muerte», la escenificación de los preámbulos de la muerte, que traduce un miedo a la muerte mediante el terror. Terror exógeno (invasión del otro: extraterrestre las más de las veces) o terror endógeno, que viene del propio grupo y procede mediante contaminación, proliferación. El SIDA es literalmente una película de terror (terror endógeno, de miedo al contagio), más cuando sus víctimas son actores de cine. Ejemplo paradigmático del terror exógeno sería la película *Alien*, en la que nos dice Román Gubern³⁵, «El tema del contagio exógeno, procedente del espacio exterior, se desarrolla a través de un agente maligno proteiforme, pues el mal se ofrece con

33. Lo mismo se puede decir de los hooligans: «El hooliganismo es un uso del espectáculo que actúa dentro de una estrategia del parecer. *Parecer o no parecer*, hacerse ver o seguir en el anonimato, muestran la diferencia fundamental entre un forofo y un hooligan. El parecer es también soporte de violencia porque remite al sentido de la existencia y de la identidad en una sociedad que ya no proporciona señas seguras (lo divino, el mito, la tradición, la naturaleza) para indicar a cada uno cuál es su puesto y quién es». Ehrenberg, art. cit.

34. Tongo es la «acción de dejarse ganar un pelotari, un jinete en las carreras de caballos, etc., a cambio de una cantidad» (diccionario María Moliner). La expresión, popularizada en el boxeo, es utilizada también en los juegos infantiles. Es de notar la asociación de vencimiento —de la eliminación— con el juego y el lucro.

35. R. Gubern: La imagen pornográfica y otras perversiones ópticas. Akal/Comunicación, 1989.

rastros diversos, como Satanás en los films sobre posesiones diabólicas. El demonismo apenas encubierto de *Alien* se torna especialmente péfido con la destrucción del computador que gobierna la astronave y que se llama *Madre*, principio de vida de una civilización hipertecnificada». Películas, como ésta y otras, que despiertan el miedo arcaico al contagio, a la invasión (desde fuera) o a la epidemia ancestral, a la muerte meta-física que coincide con el miedo post-moderno a la catástrofe, la muerte tecnológica, en una época milenarista, atravesada por delirios apocalípticos, que teme el gran Fin, la última gran Parada.

8. Entre el arcaísmo y la postmodernidad

Así como en las conductas paroxísticas de tipo festivo estamos ante la resurgencia de los primitivos ritos de posesión en que uno, a la par que es poseído por el ritmo, el ambiente, el poder incantatorio de las palabras o del canto, sella, de alguna manera, su pertenencia a la comunidad mediante la celebración común (el hecho de compartir el *espacio-tiempo* del ritual); estamos, en las actuaciones paroxísticas de tipo violento, ante la creación de un mismo clima estático, pero con vistas a una sobreafirmación de uno mismo, con su corolario, la negación/destrucción del entorno, que envuelve (y coarta) al sujeto. Violencia inmediata (que no pasa por el filtro ni de la ideología ni de lo simbólico), que se ejerce contra el contexto (los objetos) y el entorno humano (los sujetos). Violencia radical (que no admite respuesta), *implosiva*, generada por el «efecto tribu», mediante una especie de condensación grupal, que se desarrolla en un espacio utópico (fuera del espacio tópico, al margen de todo espacio consagrado), o en la soledad y que representa una forma de exterritorialidad: negación del territorio del otro o, más bien, negación de todo territorio, de la división misma del territorio. La «calle» (mediante los vagabundeos nocturnos), la discoteca, el «concierto» serían sus espacios itinerantes, sus núcleos móviles. A esta ausencia de territorio asignado, fijo, se añade la reocupación de espacios *clean*: El Centro Azca hace unos años en Madrid, Les Halles en París, invadidos, se-

gún van avanzando las horas de la noche, por una fauna que nada tiene que ver con el público diurno que acude normalmente a estos santuarios del poder económico y del consumo.

Este status de ex-territorialidad explica fenómenos como el de la *zoulou-nation* en Francia, la creación por parte de algunos grupos de música *black* radicales de una nación simbólica, sin territorio geográfico donde el grupo (la conglomeración de varios micro-grupos dispersos) crea su propia territorialidad (un territorio sin fronteras), especialmente a través de espacios simbólicos (la música es uno de ellos; pero también pueden serlo una serie de códigos de identificación: verbales —argot, por ejemplo, *verlan* en Francia— y no verbales: modas, look, etc.). Esta iniciativa de tipo pan-tribal refleja muy bien los fenómenos descritos por Michel Maffesoli en *El tiempo de las tribus* y que él presenta —aunque los enfoque en su versión positiva (como generadores de socialidad)— como manifestaciones de algo que está en ciernes, emergiendo poco a poco, estableciendo puentes entre formas gregarias, primitivas, de asociación y formas «postmodernas» de vivir juntos. Estos nuevos comportamientos no persiguen una identidad (en relación con un territorio), sino que proceden, más bien, mediante identificaciones a emblemas, a signos de pertenencia (sin que haya inscripción —esto es, compromiso— en un territorio único ni en una identidad unívoca). La cultura de la litrona sería una forma relativamente inofensiva de reocupación del espacio público, espacio de todos pero vivido de manera diferente, marginal (predilección de los litroneros por los bordillos de las aceras, los umbrales de los inmuebles, los aparcamientos de coches: lugares marginales, de paso...); ocupación, pues, de espacios intermedios, semi-públicos y recreación, dentro de esos espacios, de una solidaridad grupal, autárquica frente al sujeto socializado (formación de pandas, «bascas», «colegas»...).

La violencia está, pues, ligada a la noción de territorio: espacio físico (vital, existencial) y espacio simbólico (de identidad), y de representación (espacio urbano y espacio político), espacio ludico-utópico.

La violencia brota por doquier como el gran objeto reprimido de la postmodernidad: unos se sitúan *más acá* de la regla (fuera de

norma) y crean su propia territorialidad (un territorio adjetivado, móvil y cambiante).

Otros se sitúan *más allá* y juegan con la regla, creándose un espacio lúdico-violento. Llama la atención, a este respecto, tanto en España como en Francia, el retorno de valores agresivos; hemos dado algunos ejemplos en la publicidad; son obvios, en el mundo laboral mediante la introducción del modelo *yuppie*. Un grupo musical español llegó incluso a denominarse paródicamente Ejecutivos Agresivos... Es de notar, también importados de Estados Unidos, la aparición de juegos «educativos» destinados a encauzar las pulsiones agresivas de ejecutivos, cuadros superiores y directivos de empresas. *Survigame*, *Skirunish* son dos sociedades que tienen un millón de clientes en Estados Unidos, organizan campamentos de lujo, simulan enfrentamientos bélicos utilizando, dentro de las más elementales normas ecológicas, pistolas con balas de pintura biodegradable... Estas prácticas que sólo son una de las otras tantas maneras de sublimar, anular o encauzar la agresividad, tienen como finalidad «revelar los “emboscados” en la guerra, los buenos colaboradores y los malos jefes»³⁶. «Entonces, prosigue uno de los responsables, se descubre el verdadero carácter de aquellos que incitan a copar parte del mercado cuando otros se quedan emboscados durante todo el día detrás de un tronco de árbol».

Estos juegos hicieron su aparición en España (Elche) en el año 1988, como una especie de «guerra de papá» en la que ejecutivos, industriales y demás *yuppies* venían a aliviar el *estress* jugando a la guerra de armas simuladas (pero perfectamente imitadas de modelos históricos) vestidos de uniformes empleados por los paracaidistas franceses en Argelia y con botas directamente importadas de Estados Unidos, así como auténticas cantimploras y linternas utilizadas por los norteamericanos en la guerra de Vietnam. Batallas, a veces, difíciles de organizar, ya que nadie quería ir de *vietcong*. «Hombre, yo, la verdad, jamás me vestiría de *vietcong*, porque el uniforme era muy pobre y por proximidad cultural y de raza», dice uno de los valientes

36. *Le Point*, 18/12/89.

guerreros que, sin embargo, no han llegado aún al *combat-zone* que se practica ya en Estados Unidos y el Reino Unido y donde se utilizan hasta helicópteros (*El País* 3/6/88).

Algunos propietarios de agencias de viajes italianos proponen en sus catálogos fines de semana «con muerto» (fingido, por supuesto) en que, en forma de juego y a base de *suspense* se trata de encontrar el asesino porque, según sus promotores, la gente hoy y, sobre todo, los jóvenes «adoran el horror, lo macabro, lo que aterroriza». Otros proponen al turista, aburrido y en busca de emociones fuertes, una experiencia «*in situ*», mediante un peregrinaje activo en el *sancta sanctorum* de la mafia en Palermo: «Algunos turistas, generalmente llegados desde el continente, habían empezado ya a gozar recorriendo los *cementerios de la Mafia*, lugares descubiertos por un mafioso arrepentido, donde los *boss* de la Mafia ejecutaban brutalmente a los *traidores*, generalmente estrangulándolos, echándoles vivos a una caldera de cal hirviendo, arrancándoles el corazón y arrojándoles después, descuartizados, a una piara de cerdos.

Otros, más atrevidos, llegaban a recorrer solos, para excitarse, los barrios claves de la Mafia, donde es muy probable encontrarse en medio de un tiroteo y poder contemplar los cadáveres aún calientes» (*El País*, 14/1/90).

Si es obvio el carácter regresivo de tales actuaciones, no lo es menos la tentativa de legitimar una cierta agresividad que puede conllevar, por otra parte, la condena de una violencia socialmente legítima³⁷. Sea como sea, implican el reconocimiento de una *parte mal-dita*, la existencia de un grado de irracionalidad —hasta en un mundo racional donde los haya como es el de las finanzas— pero con vistas a su asimilación, es decir a su negación en cuanto parte irreductible; admitir, pues, una cierta dosis de agresividad para integrarla a los valores empresariales... Lo mismo se podría decir de la actitud del Estado (el otro gran Poder) frente a la marginalidad, la anomía. Co-

37. Es reveladora, a este respecto, la aparición de libros que admiten la existencia de una parte irracional en las conductas laborales: «Estamos pasando poco a poco en el mundo empresarial del reino de la razón al reino de la pasión», escribe Caroline Brun en su libro titulado: «L'irrationnel dans l'entreprise» (Balland).

mo ha subrayado Jacques Donzelot, en el Estado-providencia se produce una «socialización del riesgo» que dota al Estado de una competencia total y coloca a los individuos y a los grupos bajo su dependencia. De esta manera, la acción social penetra en todos los estamentos y ya nada escapa a la intervención del Estado: «Así es como el margen ya no está exactamente en el margen. Se dilata, se extiende a todas las situaciones precarias hasta alcanzar el corazón mismo de la llamada sociedad normal (...) La marginalidad se vuelve coextensiva a la sociedad misma»³⁸.

Lo propio ocurre con la violencia: no se la reconoce (no se la ve allí donde más se manifiesta ni se la identifica bien) porque se ha extendido a todo el cuerpo social en forma de cultura de la violencia: violencia integrada a los sistemas de representación, cultura asimilada, vuelta una especie de patrimonio de la modernidad, violencia banalizada, asumida como panoplia y recuperada mediante el juego, el simulacro.

¿Hasta qué punto este régimen de visibilidad (y, en parte, legitimidad) está siendo cuestionado por nuevas formas de actuación (en política), nuevos comportamientos sociales, mediante la proliferación de «fenómenos extremos» que manifiestan la presencia de una cierta fatalidad en el orden social: unas manifestaciones difusas, incontrolables de violencia que desestabilizan la conciencia crítica, cuestionan frontalmente la lectura política de lo social? Fenómenos *ex-terminus* decía recientemente Baudrillard³⁹, que van más allá de su propio fin, que reflejan una actuación límite, de *exterminación*: terrorismo, secuestros, francotiradores, hooliganismo..., frente a los cuales el pensamiento crítico heredado de la modernidad ya no es operativo en una sociedad que sufre pérdidas (de memoria, de presente), que vive cada vez más en una impresión de *dejá vu*, que está al borde de la catástrofe, con el pánico de su propia finitud... ¿Es esta inquietud propia de lo que algunos han llamado la postmoderni-

dad? No estamos aquí ante lo que podemos calificar con Patrick Baudry, como «un cuestionamiento radical de la modernidad en cuanto sistema de neutralización de violencia», que él analiza como un secuestro de la muerte y de la violencia por el Poder, secuestro que podríamos extender a los medios de comunicación y a su poder de representación. Visibilización excesiva cuyo precio es una «denegación de la muerte» para retomar la expresión de Louis Vincent Thomas⁴⁰.

Esta visibilización instala la violencia de la muerte en el corazón mismo de las representaciones: la culturaliza si se puede decir, a la par que la hace desaparecer de las prácticas sociales (manifestando un malestar frente a la muerte al que ya hemos aludido). Las conductas de tipo anómico serían una manera desesperada, extremista, de volver a darle un precio a la muerte, el precio de las cosas sin precio, un intento de luchar (a muerte, esto es de manera homeopática) contra la conversión de la muerte (la muerte hablada, vivida, integrada a una forma de intercambio simbólico)⁴¹ en simple accidente, presente en toda la vida social: una muerte trivializada, despersonalizada, inhumana... De ahí la fascinación que ejercen el accidente violento, el crimen vergonzoso, la tortura. Escribe P. Baudry al respecto: «Es en la medida en que la muerte ya no es transmitida ni vivida y la violencia ya no es objeto de ritualización, como el crimen y el accidente se vuelven las principales manifestaciones de su existencia; los desbarajustes y las «patologías», todas las formas de grietas abiertas en el tejado homogéneo de la racionalidad moderna, suscitan un imaginario violento y tanático que muestra de manera harto firme como ningún poder puede erradicar a la pasión. Lo social atomizado vuelve a encontrar en esos acontecimientos una oportunidad escasa, y precisamente por ello valiosa, de devolver sentido a lo coti-

38. J. Donzelot: «D'une sécurité passive à une solidarité active», en *Obsession sécurité. Autrement*, février, 1989.

39. J. Baudrillard: Intervención en «La Revue parlée», Centre Georges Pompidou, París, 14/5/90, con ocasión de la publicación de su último libro: «La transparence du mal».

40. L.V. Thomas: *Anthropologie de la mort*, Payot, 1975 (citado por P. Baudry, op. cit.).

41. Véanse los recientes debates sobre eutanasia, suicidios como formas de «protagonizar» la muerte, de devolverle su dignidad (que es, al mismo tiempo, una manera de devolverle dignidad a la vida), de llevarla a cabo con autoridad (*auctor* es el que es dueño de sus actos, protagonista de su destino).

diano trivial, de escapar al orden lineal y absurdo de la modernidad».

La actuación anómica sería una manera de trazarse su propio destino, al margen y a contrapelo del sentido social, manera trágica de erigirse en elegido de Dios (¿o del diablo?). Así lo declaraba un conductor-kamikaze francés que, en 1981, recorrió a contrasentido 75 kms de la autopista del sur a 140 kms por hora: «Si he circulado en la vía del Señor es porque lo ha querido el Señor»⁴².

Como en la película de Nicholas Ray «La fureur de vivre», donde los adolescentes practican el «duchie run», la carrera a muerte consistente en saltar del coche en el último momento, cuando se cae al barranco, el «furor de vivir» se convierte, al traspasar el límite de lo racional en lucha a muerte contra el destino (creación de un destino a la medida, aunque sea a contrario, mediante la immolación de la vida), una lucha en la que el riesgo aparece como prueba (*ad absurdum*) de existencia.

Abundan los ejemplos de este tipo de violencia donde, en una especie de reminiscencia arcaica, el riesgo aparece como modo de afirmación del yo y, al mismo tiempo, de iniciación social, como manera de luchar contra la indiferenciación: automutilaciones en las cárceles⁴³ con su versión menor, el tatuaje⁴⁴, immolaciones a lo bonzo; y sus reversos: las novatadas serían, en cuanto rito de iniciación una forma negativa —mediante nivelación, humillación— de integración al grupo. Una vez más, los ritos de iniciación traducen el paso de un estado (estadio también) a otro que implica una pequeña muerte (la immolación del niño), el abandono de un *status* con vistas a renacer como adulto (véanse, en los ritos primitivos, la encarnación en un animal que va a guiar, a partir de entonces, al iniciado).

«En el fondo, sigue P. Baudry, puede que las prácticas que aparecen como individuales, irracionales, suicidas, no lo sean más que desde la perspectiva de una normalidad que domina pero que no pue-

de borrar la exigencia que manifiesta de la vuelta a unas actitudes colectivas, simbólicas, rituales, que restablecerían la muerte y la violencia para afirmar la vida».

Al miedo (al vacío), a la muerte metafísica, como transgresión de los límites, fracaso de la Ley (ley de vida), los medios de comunicación oponen el desbordamiento, la saturación. Al imaginario de la inseguridad (al fantasma de la muerte social), los medios responden con una imagería de la violencia en la que lo imaginario se confunde con lo real. Como escribe P. Baudry: «La muerte más temible no es, sin duda, aquella de la que no se sabe ni el día ni la hora, sino la que impide vivir cotidianamente».

Tras el imaginario de la inseguridad se esconde un imaginario de la violencia: un pánico ante la inminencia de la muerte, un miedo a tener miedo de la muerte. Tal sería la enfermedad senil de la modernidad: una dificultad para aceptar la muerte como hecho, una imposibilidad para asumirla como derecho.

Conclusión: El imaginario de la muerte

«La muerte, escribió Baudrillard, es nuestro imaginario»⁴⁵. No la muerte natural, por otra parte negada, ocultada tras el proceso natural (que ya no es objeto de ritualización), sino la muerte «accidental», la muerte violenta, la que invade los escenarios mass mediáticos. Muertes por nada, por absurdidad, por azar, por cúmulo de circunstancias, muertes en una esquina, atravesando un paso cebra y saliendo alegremente el fin de semana: es la muerte hecha suceso. Ya no hay casi muerte por la Patria; incluso las muertes en conflictos bélicos, por la endemia de los procesos, se ven serializadas, remitidas a una especie de tributo al estado (Estado) de guerra, son muertes degradadas que ya poco tienen de heroico. El heroísmo vuelve a surgir cuando hay que pagar un precio fatal para *ver* (y dar a ver) esas muertes: la muerte de un fotógrafo, el secuestro de un corresponsal

42. P. Baudry, op. cit.

43. L.V. Thomas cita casos en las cárceles soviéticas en los que «algunos presos llegaron a lacerar su propia carne, tirando jirones de piel a la cabeza de los guardianes o cocinándolos para luego comerlos». (Citado por P. Baudry).

44. Alberto Hernando: «El tatuaje: la escritura en el cuerpo». *La Vanguardia*, 8/5/90.

45. J. Baudrillard: *L'échange symbolique et la mort*. Gallimard, 1972. Edición española Monte Avila, 1980.

de guerra «cobran» más precio a los ojos de la información que miles de muertes anónimas. Representan nuestro derecho a ver (a compartir) el espectáculo de la muerte cotidiana. Decir que ya no hay muertes heroicas es reconocer que ya no se muere uno por la comunidad; la muerte se vuelve gratuita, ya no tiene sentido; de ahí su poder de fascinación: «Sólo es fascinante, escribe Baudrillard, lo que no se intercambia como valor: sexo, muerte, locura, violencia y, que, por esta razón, se reprime siempre».

Fascina hoy lo que ayer era objeto de terror, maldición divina: el no-sentido, la muerte injustificada, la violencia anómica, lo que de alguna manera hace peligrar el «sentido» social. Tal vez sea ésta una manera de reactivar las pasiones colectivas, de despertar el viejo ideal sacrificial: el que no sean muertes naturales sino muertes provocadas (no por la comunidad como en el sacrificio primitivo, sino por alguna instancia externa, objetiva que, sin embargo, tampoco es dios).

Si seguimos el razonamiento de Baudrillard en «El intercambio simbólico y la muerte», esta fascinación no sería puramente individual (producto de pulsiones individuales reprimidas, de sadismo inconsciente) sino que se trataría de una pasión colectiva. La muerte violenta, la catástrofe conmueven tanto porque escenifican el grupo mismo (la comunidad), la pasión del grupo por sí mismo que, de alguna manera, transfigura o rescata. De ahí la función de espejo cumplida por los medios (espejo más o menos deformante, desde luego). Vivimos esos accidentes, sigue Baudrillard, como sacrificios, por el cariz *artificial* que tienen, porque son muertes «motivadas» (a veces incluso por la inconsciencia de la víctima); de donde cobran sentido (un sentido simbólico, que sobrepasa el orden natural, que se convierte en orden estético: objeto de contemplación): «Toda la pasión se refugia entonces en la muerte violenta, que es la única en manifestar algo como el sacrificio, es decir como una transmutación real por *voluntad del grupo*. Y esto, que la muerte sea accidental, criminal o catastrófica, importa poco —a partir del momento en que escapa a la razón «natural», en que es un desafío a la naturaleza, concierne de nuevo al grupo, exige una respuesta colectiva y simbólica— en una palabra suscita la *pasión por lo artificial* que es al mismo tiempo la

pasión sacrificial (...) Para nosotros que ya no tenemos rito eficaz de absorción de la muerte y de su energía de ruptura, nos queda el fantasma del sacrificio, del artificio violento de la muerte».

Baudillard analiza así la fascinación que ejercen los accidentes de tráfico (por ser precisamente una muerte artificial y, para colmo, producida por el avance tecnológico de la sociedad misma), y también los secuestros políticos que establecen un ritual del sacrificio con su «tempo», su espera, y representan una perfecta escenificación de la inminencia de la muerte.

El caso de los «conductores kamikazes» o conductores suicidas que se extendió en España entre 1985 y 1988 conjuga estos dos «guiones»: la muerte por accidente de tráfico y el secuestro como chantaje de muerte. La misma vacilación entre las dos apelaciones: kamikaze (el que se da la muerte para provocarla en un tercero, forma perversa de suicidio altruista) y conductor suicida (que hace de su muerte un espectáculo) revela la ambivalencia de este tipo de conductas y duplica la fascinación que ejercen. Juego entre la muerte dada y la muerte recibida: es decir la arbitrariedad total de la muerte (puede ser tanto autor como víctima); juego con el desenlace, es decir la sanción fatal, natural (vida/muerte) de donde surgirá una sanción social: el ganar la apuesta (contra el orden social, el «sentido» obligatorio: el circular en sentido prohibido encierra un fuerte componente simbólico); apuesta que, por otra parte, puede ser literal, como sanción económica, ya que el «juego» se acompañaba al principio de fuertes apuestas de dinero. Lo que se ofrece aquí en sacrificio, mediante su espectacularización secreta (de noche, en una carretera desierta), no es la vida sino todo lo contrario: la muerte, es decir el juego con su eventualidad, la posibilidad de que recaiga en un tercero, cualquier conductor inocente que circule en el buen sentido.

He aquí un componente fuertemente lúdico (el juego, simbólicamente hablando, es una escenificación del azar, un desafío al adversario con vistas a su «mise à mort» —su ejecución— final); un jugar con el mito del elegido, elegido del diablo en este caso, con la figura del azar; en un intento desesperado de dar un sentido, no a la vida, sino a la muerte, asumiéndola mediante el desafío (a las reglas de

convivencia, al «sentido» social): la muerte cobra así sentido, cuando es conscientemente dada y recibida, como en el sacrificio; se inscribe entonces en el ritual del intercambio simbólico. Tras esta fascinación está un sueño inconsciente, que la muerte no sea gratuita, ni arbitraria (que toque al vecino pero que no me toque a mí); una manera de exorcizar el miedo es a veces escenificándolo, representar esta «dependencia» para con la muerte.

Todos somos rehenes, escribe Baudrillard, ahí está el secreto de los secuestros y soñamos todos, en vez de morir tontamente por desgaste, con *recibir* la muerte; y *dar* la muerte. Ya que dar y recibir es un acto simbólico (es el acto simbólico por excelencia), que le quita a la muerte toda la negatividad indiferente que tiene para nosotros en el orden «natural» del capital.

Hoy que parece haber sido dominada la muerte, que incluso, mediante las técnicas de prolongación artificial de la vida, la muerte se ha vuelto familiar, a pesar de haberla desterrado del espacio cotidiano para encerrarla en los modernos *ghettos* de la muerte que son los *Thanatos Centers* (o tanatorios, como se les llama en España), como se ha hecho con el sexo (*Eros Centers*), la muerte vuelve como imaginario, como retorno de lo prohibido (de lo excluido, de lo censurado); la muerte vuelve como hecho bruto, violencia pura que choca en un universo de imágenes trivializadas; la muerte mayúscula planea sobre las muertes minúsculas de la actualidad: «*Como paso la muerte, se sabe, es violencia*» (R. Girard). Hoy no sabemos aprehender la muerte, esto es, aceptarla como hecho simbólico (forma de intercambio, mandato de los dioses) ni como hecho natural puramente biológico. No sabemos ni siquiera despedirnos de la vida. Ya no se admiten ceremonias del adiós. Al enfermo terminal se le aísla, se le corta del entorno familiar mediante una total medicalización de la muerte. De ahí que haya podido resultar chocante, indecente incluso, la aparición del libro de Simone de Beauvoir *La ceremonia del adiós* que describe un estado intermedio del paso de la plena conciencia a la no-conciencia. Como escribe P. Baudry: «En vez de luchar contra la muerte, el sistema está neutralizando su alcance: una nueva «buena muerte» que no tiene nada que ver con la de las sociedades tradicionales o de la Edad Media occidental, está cobrando forma:

la de la desaparición. Desaparición del instante de la muerte mediante su despiece técnico; desaparición del moribundo (que antaño presidía la ceremonia pública de su muerte) asistido hoy por un técnico de la comunicación⁴⁶; desaparición de su lenguaje en la interpretación científica; desaparición de la violencia del morir en beneficio de una «dignidad» que da buena conciencia: es el paso de lo trágico de la muerte a su control humanizado».

Pero al desaparecer como ritual social, la muerte vuelve como espectáculo, es decir ajena, de otros... Vivimos en una cultura de la indiferenciación, que ha acentuado la cultura de masas, en la que la muerte se ha trivializado, en la que nos hemos inmunizado contra las muertes ajenas, que se han vuelto objeto de contemplación fría. Hay un régimen mediático del ver que es obsceno (una *pulsión escópica* a la que ya hemos aludido). Ahí donde la violencia física se vuelve imagería es donde la muerte como hecho social total se vuelve imaginaria: la muerte ancestral ¿aquella que recuerda la muerte original, la que es principio (y fin) de toda organización social?

«Es porque vivimos de muerte lenta por lo que soñamos con una muerte violenta», escribe Baudrillard...

El miedo a la soledad de la muerte prolonga de alguna manera la soledad en la vida. La indiferenciación social va acompañada de una indiferenciación simbólica: la dilución de la barrera que separa la vida de la muerte y funda el «querer vivir juntos», sobre el que se asienta la socialidad (M. Maffesoli). Puede incluso que la obsesión por la muerte acabe coincidiendo con la «liberación» del sexo, pero no en sentido transgresor, profundamente simbólico, que daba Bataille a las conductas improductivas⁴⁷, sino como forma degradada de la pulsión de muerte, hecho imaginario (la muerte como miedo).

46. «Una empresa de Los Angeles, la sociedad Threshold (threshold = umbral, principio), se ha especializado en los servicios de asistencia al moribundo: por 7,5 dólares la hora (en 1975), un tanatologista asiste al moribundo en lugar de los familiares que «no pueden hacerlo». L.V. Thomas (Baudry, op. cit.).

47. «No hay diferencia entre la muerte y la sexualidad. No son sino momentos agudos de una fiesta que la naturaleza celebra con la multitud inagotable de los seres teniendo una y otra la noción del derroche ilimitado al que la naturaleza está acostumbrada en contra del deseo de cada ser que es deseo de durar».

La proliferación de violencias, la inseguridad ciudadana, son fenómenos que mucho tienen que ver con esta angustia fundamental. Hoy día el proceso de angustia individual ante la muerte, iniciado en el siglo XVI, se ha generalizado, amplificado por los medios de comunicación.

A partir del siglo XVI se produce un proceso de psicologización/privatización de la muerte: ya no se «comparte» la muerte —ya no es objeto de un intercambio (social, simbólico)—, se la sustrae a la mirada pública para limitarla al ámbito estrictamente familiar: ya no es tampoco objeto de representación. La muerte pierde valor como objeto intrínseco (inmanente a la vida) y también como hecho trascendente (misterioso, irreductible); empieza a despertar angustia y ya no miedo (el miedo es sagrado, metafísico, la angustia es una reacción psicológica, una racionalización defectuosa...). Este proceso culmina con la «biologización» de la muerte que se produce en la modernidad: «Vivimos nuestra muerte, dice Baudrillard, como fatalidad “real” inscrita en nuestro cuerpo, pero es porque ya no sabemos inscribirla en un ritual simbólico del intercambio». No hay concepto biológico de la muerte entre los pueblos primitivos: en cambio existen representaciones ligadas a los mitos fundadores, a «iniciaciones» a la muerte; la muerte sólo tiene sentido si es «dada» o «recibida», esto es, socializada en el intercambio. Con el tiempo, con el «proceso de la civilización», hemos perdido nuestra sensibilidad frente a la muerte, lo mismo que ha menguado nuestra capacidad para expresar sentimientos en público, sobre todo entre los varones. Se ha producido una especie de transferencia en el *pathos* colectivo: las emociones privadas (los sentimientos, la sensibilidad estética...) han sido desalojadas por las pulsiones colectivas (las ideologías).⁴⁸

48. «El cambio civilizatorio genera en su etapa actual en muchas personas un considerable temor y a menudo una incapacidad para expresar emociones fuertes, tanto en público como en la vida privada. Estas emociones sólo encuentran al parecer una válvula de escape en las luchas sociales y políticas. En el siglo XVI los hombres todavía podían llorar en público mientras que hoy es mucho más raro y difícil. Únicamente las mujeres conservan esta capacidad. Tan sólo a ellas se les permite socialmente. Y no sabemos por cuánto tiempo». Norbert Elias: la soledad de los moribundos. Fondo de Cultura Económica. México-Madrid, 1987.

Hoy la muerte es objeto de inter-dicción; no se la puede *decir* y sin embargo *habla* por doquier en forma de imágenes ¡La muerte ya no es lo que era! Aquel misterio insondable, aquel objeto digno de respeto que infundía un miedo sagrado, que ejercía a su vez una violencia simbólica, fundadora, que alentaba a vivir ¿Estamos asistiendo a una nueva gestión colectiva de la muerte? De ahí el carácter «primitivo» de mucha gente frente al SIDA que sería algo así como la encarnación del fantasma de muerte (su representación más acabada y convincente). El SIDA, hecho obvio en la comunidad gay por ejemplo, constituye una iniciación (brutal) a la muerte; podría serlo también para el conjunto de la comunidad, como una asunción colectiva de la muerte. No lo es de hecho, sin duda porque funciona como gran metáfora, representa en el imaginario social la muerte colectiva, la muerte presentida de una sociedad basada en la liberación sexual (otra forma de indiferenciación: ya no hay «respeto» —es decir miedo— al otro sexo)... Por eso es por lo que genera también actitudes defensivas, discursos de orden, es un factor más (¡o el más central: ¿mediante el semen, la sangre?) de inseguridad. El SIDA como epidemia (*epi-demos*: que circula, que es un peligro para el pueblo) reactiva el miedo primitivo al contagio y despierta reacciones totalmente irracionales a pesar de las campañas de información sobre el tema (la contagión en las mentalidades primitivas es un fenómeno mágico que se produce mediante ósmosis entre objeto o entre objetos y sujetos: «todo» se puede comunicar; de alguna manera, el régimen moderno de comunicación masiva, con la cultura de ubicuidad que establece, recuerda un poco aquellas sociedades). La enfermedad no aparece sólo como amenaza para la salud, sino peligro para el «cuerpo social»: la enfermedad funciona como metáfora del desorden. De donde se puede establecer un vínculo entre la muerte (como hecho biológico individual) y la Ley (como gestión simbólica de lo colectivo).

El SIDA figurativiza el miedo (la sensación de inseguridad) pero no es más que eso, una nueva figura para un miedo ancestral. Jean Delumeau ha mostrado en su último libro⁴⁹ cómo el deseo de segu-

49. Rassurer y protéger, Fayard, 1989.

ridad se remonta a los siglos XV-XVIII, en particular en España⁵⁰ y está vinculado en sus orígenes al deseo de ser propietario de tierra («en el espíritu de la burguesía, de negocios, prosperidad y seguridad aparecieron cada vez más indisociables»). El SIDA manifiesta pues una resurgencia de lo arcaico que coincide aquí con una crisis de civilización.

Freud fue el primero en reconocer el *status* objetivo de la muerte, en «liberarla» del sujeto (psicológico, consciente), al admitir la existencia de una «pulsión de muerte» que incluso podría predominar en lo que él llamó el «malestar de la civilización». La pulsión de muerte podría ser en realidad una gran metáfora para expresar la defecación de los grandes relatos (los mitos entre otros) que tradicionalmente disfrazaban la muerte, le daban un rostro, la volvían «humana» (véase la iconografía en torno a la muerte). Lo que planea hoy sobre el edificio social es una muerte inconcreta, sin rostro, impersonal, para seguir con el símil antropomórfico, tanto más presente cuanto que es difícil de delimitar.

La muerte está por doquier porque ya no tiene lugar propio (donde pueda ser intercambiado mediante su ritualización) ¿Cumplen los mass media con esta función hoy día? ¿Cabe hablar de cultura de la muerte como lo hace Baudrillard? «Es, pues, sintomático que el suicidio crezca en una sociedad de saturación de la ley del valor, como desafío a su regla fundamental».

Norbert Elías, en sus análisis sobre los procesos de imposición de los modelos socio-políticos, ha descrito el paso del modelo medieval (en que la violencia estaba inscrita en la estructura misma de la sociedad siendo la clase dirigente la de los guerreros) a la sociedad moderna que mediante el poder pastoral impone un código teológico-político mucho más elaborada que recurre a una policía de

cuerpos y almas y a un sofisticado dispositivo de manipulación de las conciencias. Hoy ¿estamos viviendo los coletazos de este sistema de imposición de la Norma, o estamos asistiendo a su refuerzo con el desarrollo de las ideologías «securitarias»? El miedo, en nuestros tiempos, se ha interiorizado, y la culpa se ha socializado. La angustia ante la muerte podría ser la traducción de este miedo difuso que refleja el fantasma de la muerte social, particularmente sensible en las clases medias.

¿Se desarrolla esta cultura de la muerte porque hay fracaso de la Ley? ¿Cuestionamiento de la ley materialista que es la ley de la Economía, del Mercado? ¿Miedo a que peligre la ley, es decir en términos simbólicos, la Norma que estructura toda sociedad, que le da cohesión frente a las agresiones del entorno, de cara a su propia violencia interna? «Ya no hay justicia», se dice hoy (ni social, ni divina) lo mismo que ayer se decía: «Ya no hay dioses» («il n'y a plus de bon dieu»). El problema de la violencia es que no se sabe reconocerla: no se la identifica siempre ahí donde realmente está, y tampoco se sabe aceptarla en algunas de sus formas. Lo irreductible es, por definición, lo que no se puede reducir, es decir convertir en otra cosa; hay formas de violencia totalmente inintercambiables.

50. «En 1440, las Cortes de Valladolid declararon al rey que su primer deber era apaciguar las disensiones interiores. En el siglo XV, Alfonso de Palencia vincula todavía de manera estrecha "seguridad y abundancia de lo que es necesario a la vida" (...). Es de notar que todos los textos citados utilizan el vocablo *seguridad*, palabra nueva cuya explosión se produce al principio de la modernidad hispánica: prueba de que correspondía a una necesidad. Esta conducía de manera bastante lógica a los súbditos pero más particularmente a las clases pudientes, a entregarse al absolutismo».

V

Conclusión

La Sociedad excesiva

Difícilmente se puede considerar la violencia como un hecho aislado del todo social o como una manifestación puntual de perversidad. Hoy la sociedad toda está bajo el signo de lo excesivo. Cualquier gesto necesita de su representación para adquirir existencia pública: el gesto se vuelve entonces *gesta* mediante un proceso generalizado de mediatización en el que el acontecimiento llega a ser a veces más el propio medio que el objeto representado: La sociedad mediática es primero una extensión de la sociedad mediatizada: generalización, aceleración del espectáculo, multiplicación de los héroes. Todo el mundo puede ser famoso... por un cuarto de hora..., decía ya Andy Warhol hace diez años. El acontecimiento tiene el mismo tratamiento, es celebrado o dramatizado durante unos días y luego se habla de otra cosa.

Mas no se trata simplemente de una extensión, se produce una mutación: «ya no es el mundo que se hace imagen sino el imaginario que hace el mundo. Un imaginario que, mezclando ficción y realidad, se incorpora al *funcionamiento interno* de las organizaciones y modifica en profundidad todas las relaciones interpersonales. Al dramatizar o exagerar un acontecimiento, se acaba por crearlo y prolon-

garlo. La televisión, por ejemplo, no se contenta con narrar las peripecias históricas, sino que las produce y el acontecimiento es las más de las veces la información misma»¹.

La violencia no escapa a esta tendencia: la representación de la violencia también es excesiva y la frontera entre la realidad y su representación tiende a diluirse. Todo son grandes escenografías —en que domina la dimensión *hiper*—, representaciones repetitivas (las «series» de televisión son un ejemplo de ello), en las que se banaliza y estetiza la violencia: las pasiones, reprimidas en el orden individual, desahuciadas del ámbito social, arremeten en el orden informativo y ocupan las primeras planas.

Hoy predomina la saturación, lo que Baudrillard², en su último libro, llama la «excrecencia» (los efectos perversos del crecimiento): «Ya no estamos en el crecimiento sino en la excrecencia. Estamos en una sociedad de la proliferación, de lo que sigue creciendo sin poder ser remitido a sus propios fines. La excrecencia, es lo que se desarrolla de un modo incontrolable, sin tener en cuenta su propia definición, es aquello cuyos efectos se multiplican con la desaparición de las causas. Es lo que conduce a un prodigioso estancamiento de los sistemas, a una desregulación por hipertelia, por exceso de funcionalidad, por saturación».

Esta saturación se produce cuando el sistema ha sobrepasado sus propios límites y perdido la memoria de los fines (el beneficio, el progreso, la finalidad de la historia), para desenvolverse en un presente eterno, un tiempo sin *tempo*, pero con ritmo, un universo sin trascendencia pero repleto de ídolos (la tecnología, el cuerpo erigidos en nuevos cultos).

Pero esa pérdida del sentido de la trascendencia, si hace desaparecer las creencias y los miedos ancestrales (el 70 % de los católicos ya no cree en el infierno), trae consigo otros temores, otras fobias. Ya no hay «más allá» en un mundo que los avances de la tecnología han vuelto transparente, comunicable, transportable, desechable... Las tecnologías de la comunicación lo vuelven todo presente; la ima-

gen sustituye a la imaginación, el imaginario del medio al imaginario del individuo. Sin embargo, el *otro* no desaparece; cobra forma diferente (extraterrestre, invasores de toda calaña).

Se produce una «exotización» del miedo y, al mismo tiempo, su interiorización: el delincuente está por doquier; el miedo se vuelve familiar, cercano, inminente: es miedo *a lo otro*.

Tradicionalmente las leyendas, los rumores, los mitos se hacían cargo de vehicular, dándole *forma*, a la violencia, integrándola al quehacer cotidiano mediante el rito.

Hoy la imagen lo acapara todo. Vivimos rodeados de imágenes, «una profusión de imágenes *en las que ya no hay nada que ver*» (Baudrillard), imágenes absolutas (que pretenden encerrarlo todo: «una imagen vale más que mil palabras»...), «máquina de visión» (Paul Virilio): máquinas de producir puntos de vista, dentro de una virtualidad en la que todo es *noticia*, todo tiene imagen: los objetos, los individuos, las instituciones (un depósito inagotable pero que no se regenera, que se ve abocado a su propia reproducción, que acaba por auto-alimentarse); la obscenidad se deriva de este régimen excesivo de visibilidad (la obscenidad es un sobrepasar lo visible hasta aniquilar la mirada).

¿Se puede remitir esta proliferación a la pérdida de las reglas (de las convenciones escénicas) como dice Baudrillard? ¿Se la puede atribuir a una pérdida de la mirada (Virilio), a una visión sin mirada? Grado cero del ver: estadio puro del espectáculo en el que desaparece toda subjetividad visual (ya no hay *conscience regardante* —instancia de visión— ni punto de vista exclusivo, ni narrador personal). El mundo es un gran caleidoscopio de imágenes, una gran máquina de producir visiones sin mirada que expresa la crisis en que ha entrado la Modernidad: crisis de producción, es cierto (crisis capitalista) pero también crisis de reproducción (crisis de la representación). Se está agotando un modelo de representación (representación de la realidad: de los objetos, y de los sujetos: representación política) sin que se haya instaurado otro.

La representación (la reproducción de la realidad mediante su focalización, su puesta en perspectiva, su narrativización) se ha vuelto de dominio público, ya no es llevada a cabo, soportada por un su-

1. Marc Guillaume: «La contagion des passions. Plon 1989.

2. Jean Baudrillard: «La transparence du mal», Galilée, 1990.

jeto sino que flota, se dispersa, es ubícua: la imagen deviene *imagine-ría* (colección de imágenes) y todos somos espectadores (más o menos) pasivos de ellas. Lo mismo pasa con las imágenes de violencia como con otras. Hay una proximidad —incluso se podría decir una promiscuidad— de la imagería que nos impide salir del espectáculo, un espectáculo que es de sesión continua. Es el reino de lo *inmediático*: la representación se impone como referencia inmediata. Hasta la muerte —el *telos* por excelencia (lo que, por instinto, la intelección rechaza)— se vuelve cercana, casi palpable; y esto puede corresponder con una demana colectiva que coincide con lo que he llamado antes la iconización de la cultura, la puesta en común de la experiencia mediante la representación, un nuevo modo de compartir las cosas, los lugares, que tiene su vertiente positiva; esta estética del estar juntos que Maffesoli analiza como un nuevo «espíritu del tiempo». Puesta en común-puesta en imagen, entendimiento del mundo que ya no pasa tanto por la intelección sino que procede mediante visualización, constitución de *escenarios* (el compartir lugares comunes), donde se trata menos de interpretar y más de ver, percibir la realidad, captarla mediante la mirada (la telemática como nuevo «apéndice» del hombre: digitalización del saber). Se inaugura así una nueva relación con la realidad, más proxémica, en la que la realidad está al alcance de la mano, la *imago mundi* se transforma en *diorama*; pantalla que desfila incansablemente ante la mirada pero también ojo que acecha, penetra hasta en la intimidad de los hogares y los recovecos de la personalidad.

Los mass media están asumiendo hoy la realidad social: el «efecto de directo» (la realidad inmediateca) se sustituye a la realidad misma y puede tener más efectos que un acontecimiento real (hace unos años un atraco simulado motivo una pena mayor a la de un atraco real). Lo mismo pasa con el «efecto de moda»; el *look* —el parecer— es más importante que el «ser» (que, por otra parte, se diluye, se fragmenta). Así como hay fenómenos de moda, hay un mimetismo mediático que engendra un consumismo simbólico (de imágenes, de efectos de realidad, de hechos «impactantes»). Hay en la «duplicación/reproducción» del mundo (la información) un deseo de *lo mismo* (de lo idéntico, de lo reproducible-comunicable), una manera de

prescindir de *lo otro* (lo diferente, lo irreductible). Lo que fascina en los medios no es, desde luego, la originalidad-unicidad del mensaje sino su redundancia (la serialización de la realidad: todos los días la misma forma, el mismo orden).

La imagen, cual Medusa, fascina porque representa la immolación de la realidad, su colocación en un segundo plano y «la fascinación, como escribió Baudrillard, es la seducción por un objeto muerto, es la magia de la desaparición».

La Sociedad paradójica

¿Qué es del *status* de la violencia en este carnaval de las imágenes?

De tanto hacer hincapié en las *nuevas* formas de violencia (delincuencia, droga, violencia sexual...), la sociedad mass mediática ha olvidado que hay una violencia fundadora; ha perdido la memoria de sus orígenes. En una época obsesionada por *el fin de la historia*, que sólo conserva del pasado imágenes *retro* (véase el *look sixties*), en la que ya no se producen (casi) acontecimientos (en el sentido fuerte de la palabra), donde todo son sucesos a fuerza de saturación, la violencia aparece como un recuerdo brutal de que lo social sigue ahí, aunque sea como amenaza de disolución. Es más, aparece como una especie de metacategoría —cuarta dimensión de lo social, además de lo político, lo económico, lo cultural— que, bajo el signo del accidente, la catástrofe (ya sea natural, política —guerras— o social) lo envuelve todo hasta contaminar otros temas. La paradoja informativa sería la siguiente: cuando la violencia tiende a desaparecer como categoría informativa (véase la ausencia de la sección de sucesos en la prensa de referencia), es reinyectada en el proscenio del escenario informativo como referente difuso. Esta proliferación se hace de manera viral a imagen de la irradiación del miedo en el cuerpo social, coincidiendo con la resurgencia de un imaginario de la violencia.

Nos podemos preguntar, a este respecto, si la proliferación de lo anómico no traduce un retorno de la «parte maldita» en el escena-

rio social. Como escribe Henri-Pierre Jeudy³: «Más que nunca, una sociedad necesita, para la reproducción de su cohesión, lo que excluye (...) En el fondo, se puede decir que algunos acontecimientos llegan a ser telones de fondo de la teatralización social y que vuelven en el primer plano cada vez que la amenaza debe ser significada, nombrada, sin que pierda su carácter difuso. La creencia en una complejificación creciente de los antagonismos, de los conflictos en un sistema social no se puede disociar de la pluralidad de simulacros de ruptura producidos por el propio sistema. Ni perturbación, ni recuperación, los relatos de los mass media, su discurso «analítico» se cruzan con la enunciación de escenas vividas de una manera repetitiva que excluye la referencia a un principio y un fin».

Hasta la fascinación por las imágenes violentas, como ha subrayado este autor, no deja de ser ambivalente: «La atracción por la “escenificación” de los cuerpos destrozados no se explica sólo por la fascinación que produce el horror. Más allá del proceso de identificación, el cuerpo destrozado se afirma en su unidad específica sin remitir necesariamente a la imagen de una unidad perdida. El cuerpo destrozado, pues, el miembro desgarrado (...) son otras tantas unidades vivientes que fascinan por sí mismas, sin referencia a la totalidad indivisible del cuerpo. La angustia nacida de la división no deja de ser ambivalente, no se la puede disociar de una captación por la división en sí».

El tan cacacreado nihilismo contemporáneo no sería tan negativo al fin y a la postre. ... Y aquellos fenómenos «inencasillables» de disconformidad a los que alude J. Duvignaud en su ensayo sobre la anomía podrían indicar mutaciones, deseos informados, a través de los cuales podemos entrever «la potencia de la negatividad», esto es una fuerza regeneradora y no exclusivamente destructiva, un sentido profundo que no llega a emerger, a cobrar *forma*.

Puede haber una violencia festiva que, aunque de efectos destructores, no es íntegramente negativa y traduce, en todo caso, una exacerbación del *estar juntos*, un desbordamiento de las conductas,

lo mismo que muchas manifestaciones vandálicas traducen un deseo de existir socialmente, son una manera de *parecer* porque apenas se puede *ser*. De ahí el «presentismo» de las ideologías que sustentan tales conductas. Hay un vitalismo hasta en las actuaciones más desesperadas muy propio, por otra parte, del ser y del estar hispánico: un «tragique joyeux» para invertir la fórmula de Michel Maffesoli («une joyeuseté tragique») que, como en el anillo de Moebius, es la otra cara de una misma figura lúdica (lo que he llamado el juego con los límites).

Son factibles del mismo análisis las conductas que he calificado como conductas a contra-sentido. Participan de una *estética de la desaparición* (P. Virilio), que traduce un deseo de ausentarse del mundo (entiéndase el mundo social con sus reglas, sus constricciones), de suspender toda responsabilidad, de volcarse en un grado cero del compromiso que no es más, al fin y al cabo, que la asunción deliberada del discurso (ya no como *derecho* —como valor— sino como hecho). La soledad poblada de fantasmas de las pantallas, el *cara a cara* con el ordenador, podrían ser la metáfora de esta soledad civilizacional.

Cabría aquí, como lo hace M. Guillaume, siguiendo la vía abierta por Duvignaud, una revisión del concepto de anomía, entendida ya no como conducta insensata de rebeldía rayana en la locura sino como una forma (blanda) de liberación mediante la evasión (el prescindir del entorno).

La anomía ha llegado a ser, hoy día, un bien común, una situación de hecho en la mayoría de las metrópolis que, hasta cierto punto, lejos de constituir un factor de desagregación, funciona como vínculo negativo con los demás («la comunidad de los huérfanos de lo simbólico», dice M. Guillaume), en un mundo en que se echa cada vez más de menos *al otro* porque ha llegado a ser el reino de lo idéntico.

«El sujeto no desaparece, escribe M. Blanchot⁴: es su unidad, demasiado determinada, la que se vuelve problemática, ya que lo que

3. Henri-Pierre Jeudy: «La peur et les media», PUF, 1979.

4. M. Blanchot: Michel Foucault tel que je l'imagine, Fata Morgana, 1986, cité par M. Guillaume, op. cit.

produce interés y preocupación, es su desaparición (es decir, aquella nueva forma de ser que constituye la desaparición) o, si se quiere, su dispersión que no lo aniquila, pero que sólo nos ofrece de él una pluralidad de posturas y una discontinuidad de funciones».

Lo que ha desaparecido, en cambio, es *el otro*, disuelto en una estética de la soledad cuyo resorte podría ser, como en la ruleta rusa, el miedo: el deseo de tener miedo para descubrir que *el otro* sigue ahí, como interlocutor virtual, deseo de rozar la muerte para sentirse de nuevo atraído (aunque pasivamente) por la vida, deseo de caer en el desorden que oculta en realidad una llamada secreta al orden.

Ese miedo individual, narcisista, remite a otro miedo, colectivo, difuso, lo que se ha dado en llamar el sentimiento de inseguridad (que no es únicamente una reacción de defensa frente a la delincuencia sino que enraiza en un imaginario del miedo). Pero, al mismo tiempo, todo miedo establece un vínculo, traduciendo así un imaginario del miedo que juega con la anticipación de la muerte, la simulación del gran escalofrío —el «gran azul» para retomar el título de la película de Luc Besson que tanto impacto tuvo entre la juventud—, imaginario que traduce un *mal-estar* frente a la muerte. La muerte sería la gran muda, lo reprimido de los tiempos presentes. *Decir la muerte*, darle un precio (para reintegrarla a una forma de intercambio simbólico), ésta sería la gran deuda pendiente de la modernidad: Una muerte demasiado presente como acontecimiento, omnipresente como imagen (no-sentido), pero que ya no es signo de nada, que ya no tiene lugar en los ritos sociales. De ahí esas figuras de la inminencia a las que aludía antes, esa manera de «divisar» la muerte que no traduce sino un miedo profundo a tener miedo: miedo a la ruptura, a la irrupción del *otro* (la alteridad, el extranjero, lo extraño) en el orden cotidiano. El imaginario inmediato procede así: escenificación del peligro, de la amenaza que no es sino una versión atenuada de la muerte, una muerte que no sabe ya ser «natural», simplemente humana.

La parte maldita de la información

Hay, hoy día, obscenidad (mediante saturación) en la visión de la muerte lo mismo que, en los 70-80, la hubo en el discurso sobre

el sexo. Lo que cuesta asumir colectivamente no es sólo la muerte como forma extrema de violencia, sino su proliferación como objeto de representación que constituye algo así como la «parte maldita» de la información y, en cuanto tal, su parte ineluctable (que no se puede evitar ni denegar), su «excedente» para retomar el análisis de Bataille: es decir algo que «sobra», algo de lo que no se sabe qué *hacer*, ni que *decir*, que resulta problemático asumir como *valor* (objeto de intercambio). Lo mismo que hay una parte irreductible en el hacer social (la violencia gratuita, las conductas anómicas, la muerte, el suicidio, el sexo puro), hay una parte indecible en el discurso informativo: la parte invisible de la actualidad, su reverso de alguna manera, su parte de sombra, el reverso privado del discurso público...

El papel de los medios de comunicación, desde esta perspectiva, sería el de asumir esta proliferación de violencia para derrocharla en permanentes representaciones, hasta iconizar por completo el espacio simbólico, esto es anteponer a la pantalla de los símbolos la pantalla de las imágenes, obturando así toda posibilidad de enfrentarse con el objeto. De tanto ver el objeto realizado (el sexo, la muerte), uno se olvida del deseo (o de la angustia), de lo que *precede* la conjunción con él.

La actitud ante la muerte participa de una eufemización de la muerte en el discurso social patente en los nuevos ritos funerarios (en la medicalización-aseptización de la muerte); véanse al respecto los reclamos publicitarios para tanatorios y demás servicios funerarios: los cementerios dejan paso a los «jardines de reposo», las tumbas se vuelven viviendas de ultratumba y los servicios funerarios «servicios finales»⁵.

5. Rafael Argullol escribía al respecto (*El País*, 31/8/89): «*Jardines de Reposo*» no se anunciaban como simples adelantos del inminente negocio de privatización de los cementerios, sino que expresaban un auténtico programa (una «filosofía», dirían seguramente sus promotores), de lo que debía ser el futuro modelo del *más acá* para el descanso en el *más allá*. Estábamos anticuados, nos indica el reclamo publicitario, pues, «nuestra mentalidad es hoy más abierta, más progresista» (sic). En concordancia con ello se nos propone «romper definitivamente con lugares y ritos, viejos y obsoletos, donde una parafernalia barroca y desmedida impregnaba el ambiente con un aire tétrico e irracional».

El resto del programa, que ambicionaba ser un «nuevo concepto para la despedida y el descanso», en nada se distinguía de lo que puede leerse en cualquier catálogo de inmobiliaria, incluidos

Tras esta «indecibilidad» de la muerte afloran los viejos sueños de inmortalidad de lo que habla Norbert Elías en su último libro *La soledad de los moribundos*.

A esta indecibilidad de la muerte, la cultura mass mediática antepone lo que podríamos llamar una actorialización de la muerte: la muerte, que desaparece del discurso mediante un proceso aséptico, vuelve a la carga como actor de las producciones de la cultura de masa, ocupa los proskenios del escenario público, se vuelve el héroe más o menos anónimo de muchas noticias, de infinidad de series (esta omnipresencia de la muerte quedó patente en la serie producida y emitida por TVE durante el invierno 1989-1990: «Brigada Central»). Abundan las películas de terror que escenifican los *procesos* mortales, los ponen en acción, hacen de la muerte —de su inminencia— el resorte de muchas obras, dando lugar a géneros específicos: películas *platter* o *slasher* (dar cuchilladas o tajos), que, nos dice Román Gubern, han fundado una pornografía de la crueldad. «Terror en Elm Street», con su quinta versión estrenada recientemente en España, es un ejemplo de ello. Sin hablar del *snuff* *cinéma* que surge en 1977 en Los Angeles, donde se filman escenas reales de muertes provocadas. De la muerte en directo (muerte documental de los noticiarios) a la muerte directa (muerta producida para el ojo voyeurista de la cámara-espectador) no hay más que un trecho, cuyo salto se ve facilitado por la ficcionalización de la muerte en la cultura de masas. El exceso de irrealización (la muerte, como espectáculo) apela a una hiperrealización de la representación, una insatisfacción ante la pura representación. El *snuff* es para la muerte lo que el porno ha sido para el sexo: una hiperrepresentación que acaba sacrificando el objeto, diluyéndolo como referente. Participa de un proceso general de desimbolización del cuerpo en su doble vertiente (vital y necrofílica) que da lugar a otras prácticas y discursos de compensación: *body buil-*

los eufemismos ecológicos, a excepción de que la piscina era sustituida por la sala de incineración y los servicios comunitarios por los «servicios finales» (...). Ninguna turbulencia metafísica, ninguna visualización del dolor; una magnífica inversión, como puede serlo la adquisición de una plaza de *parking*, aunque en esta ocasión para aparcarse en la inmortalidad de acuerdo con el «actual estilo de vida».

ding, cuidados estéticos y dietéticos, culto al *look*, etc. Cuanto más se escenifica el cuerpo, más se le visibiliza como objeto de intercambio y menor es su valor de uso. Los cuidados intensivos del cuerpo apuntan antes que nada a preservarlo, a defender su integridad, a evitar cualquier desgaste. Al derroche que rige el régimen de visibilización de la muerte responde una economía del cuerpo que lo protege contra las agresiones del entorno que lo sustrae al uso social. Aparentemente objeto de atención pública, el cuerpo, en su uso, se privatiza: cada uno, en esta cultura del *look*, se hace empresario de su propio destino... hasta la muerte (que sigue como una especie de patrimonio mass mediático, expulsada del ámbito individual). La cultura de la muerte, a la que hemos aludido precedentemente, sería eso: una gestión colectiva de la muerte que la redime como hecho individual y evacua (o desplaza) la angustia, dentro de un discurso que, por otra parte, reinyecta el miedo, cultiva el peligro, juega con la catástrofe posible.

Las manifestaciones anómicas de violencia reintroducen la violencia (aunque sea como imagen) en el escenario social, contradiciendo así la empresa de invisibilización de la muerte operada por la modernidad.

Esa dificultad para *decir* la violencia —para estructurar un discurso justo sobre el tema— revela una pérdida de las defensas simbólicas (una carencia del sistema de representaciones colectivas). De ahí el que se simule constantemente la violencia, el que se la represente; de ahí también unas posturas defensivas (la ideología securitaria), proteccionista (racismo), y profilácticas (la prevención). Los brotes de autodefensa serían la expresión de un pánico que se resuelve mediante la teatralización del miedo y los medios de comunicación el último escenario frente a un escenario político que se está vaciando, de acuerdo con una lógica social cada vez menos orientada hacia la consecución de unos fines, y frente a una historia que cobra tintes apocalípticos.