

El ruido en los *estilos sociales* y *modalidades de convivencia*¹

Gabriel Pareyón²
gabrielpareyon@gmail.com

Resumen

Esta investigación explica el concepto de *ruido* como patrón y efecto de las acciones recurrentes de los individuos y las sociedades humanas. Este ruido puede ser audible o no serlo; pero en cualquier caso sus recurrencias son análogas a los fenómenos que estudia la acústica. En específico, se problematiza el hecho de que el ruido es intrínseco a las personas y las sociedades, y recibe usos como instrumento de simbolización, imposición y sometimiento entre comunidades e individuos. Por esta razón, el presente estudio se inscribe, simultáneamente, en la antropología social y en la socioacústica, y adopta conceptos y medios de la sociolingüística y la semiótica para formular la hipótesis de que en la posmodernidad urbana, al descomponerse el tejido social por violencia de las estructuras de un poder concentrado, los grupos e individuos sometidos replican esa misma violencia en forma de ruido. En este juego de fuerzas emergen unos “estilos de vida social” propiciados por una dinámica de flujos entre grupos humanos con orientaciones y comportamientos diferenciados, y sin embargo con *ámbitos de negociación* que

1. Fecha de recepción: 30 de enero, 2015. Fecha de aceptación: 3 de marzo, 2015.
2. Doctor en musicología por la Universidad de Helsinki (Finlandia). Investigador titular del CENIDIM-INBA, profesor investigador asociado del CUCSH-UDG y profesor tutor huésped del PMDM-UNAM. En 2013 organizó en el CENIDIM el seminario interdisciplinario “La ciudad resonancia”, sobre estética auditiva a partir del ruido urbano.

pueden situarse en el *campo* y el *habitus* de la teoría social de Bourdieu. Es en estos ámbitos de poder y negociación donde el ruido juega un papel crucial en las dinámicas sociales contenidas en *bandas socioacústicas*, o sea, márgenes y procesos transitorios de signos sonoros, elocuentes sobre la propia colectividad, con sus aspiraciones, atavismos y necesidades ficticias o heredadas. Finalmente se explica cómo estas dinámicas pueden configurar *modalidades de convivencia*, como sistemas de amortiguación socioacústica entre grupos sociales. El trabajo también es una crítica contra las “soluciones” convencionales al ruido de la sociedad posmoderna, con especial atención sobre el caso mexicano.

Palabras clave: ruido, estética, ética, ecología, política, sociolingüística, semiótica del ruido.

Abstract

This research explains the concept of noise as pattern and effect of recurring actions of individuals and societies. Social noise may be audible or not, but in any case its recurrences are analogous to the phenomena studied in acoustics. Specifically, this research scrutinizes the fact that noise is intrinsic to individuals and societies, and receives usages as an instrument for symbolization, imposition and conquest between communities and individuals. This is why the present study develops both within social anthropology and socioacoustics, and adopts concepts and means from sociolinguistics and semiotics, to hypothesize that in urban postmodernism, whilst the social tissue is decomposed by the violence of the structures of concentrated power, subjected groups and individuals replicate the same violence as noise. In this interplay of violent forces, the so called “styles of social life” emerge, stimulated by the dynamic flow between groups with different orientations and behaviors and yet with negotiations that can be placed in Bourdieu’s social theory of *field* and *habitus*. In these margins of power and negotiation noise plays a crucial role in social dynamics contained in *socioacoustical bandwidths*, ie transient ranges and processes of sounding signs, which depict the community itself, with

its wills, atavisms and needs, fictional or inherited. Finally, the study explains how these dynamics may perform *coexistential modalities*, as socioacoustical systems softening contacts between social groups. The article also offers a detailed critique against comfortable and conventional “solutions” to noise in postmodern society, with special attention to the Mexican case.

Keywords: noise, aesthetics, ethics, ecology, politics, socioacoustics, noise semiotics.

Introducción

Investigar el espacio socioacústico requiere de una teoría específica que, sin embargo, aún no sienta sus principios generales. Valga, para el presente trabajo, comenzar por una adaptación de los principios de la sociolingüística como primer ejercicio comparativo respecto de una socioacústica en ciernes. Veamos, para empezar, los tópicos fundamentales de *gramática* como regulación o legislación, y *ruido* como redundancia biológica y social.

Son muy numerosos los autores que reconocen analogías entre *gramática* como régimen de orden lingüístico, y *legislación* como régimen de orden jurídico. Algunos especialistas (*e.g.* Jerne, 1984; Hoffmeyer, 1998) incluso identifican una analogía biológica entre los conceptos de *gramática* y *legislación* por su afinidad con un régimen inmunológico. Conjeturan, pues, que la relación funcional entre contexto y operación de un sistema de códigos –sean estos genéticos, biológicos, sociales, lingüísticos o informáticos– presenta algunas características comunes, sobre todo cuando se trata de contextos y sistemas cambiantes y de influencia recíproca.

La *teoría de sistemas*, particularmente a partir del trabajo de Ludwig von Bertalanffy (1901-1972), sostiene que es posible investigar los sistemas sociales desde la perspectiva de una teoría general de sistemas. Esto quiere decir, esencialmente, que la *teoría de la información* y la investigación de leyes físicas generales, en especial las que se ocupan de la termodinámica, son útiles para documentar, cuantificar, emular, describir, analizar, comparar y medir las dinámicas sociales. Inclusive para Heinz von Foerster (1911-2002), no cabe duda que hay una “circularidad causal” y una “retroalimentación de mecanismos”, comunes

en los sistemas sociales y los sistemas biológicos, cuya complejidad no es independiente de relaciones físicas fundamentales (*vid.* Foerster, 1981). Prevalece, sin embargo, cierto recelo por parte de disciplinas sociales tradicionales como la historiografía o la filosofía social, para ver las sociedades bajo este nuevo paradigma. Este recelo se debe –en esencia– a la falta de conexión entre ciencias sociales y ciencias naturales, propiciada por la especialización que en la segunda mitad del siglo XX dispersó tendencias del conocimiento científico. Y, sin embargo, en la actualidad la ciencia puede someter a prueba las hipótesis de Bertalanffy y Von Foerster –entre otros “físicos” de lo social– y compararlas con teorías sociales que emergen de tradiciones distintas. De hecho ésta es, en parte, la base de la teoría social iniciada por Niklas Luhmann (1927-1998).

En un primer acercamiento, Luhmann (1990: 1-10) observa que los sistemas sociales, al igual que los sistemas “psíquicos” individuales y colectivos son, en última instancia, “sistemas vivos”. Luego reconoce que este principio no necesariamente lleva a un conocimiento significativo de la trama social –desde la sociología, al menos– porque las definiciones usuales de “vida” y “psiqué” son poco útiles, pues pertenecen a estructuras de pensamiento anteriores y diferentes a la de la propia teoría de sistemas. Además es muy difícil encontrar una definición biológica de “vida”, prescindiendo de explicaciones físicas; por ejemplo de índole molecular, química, etcétera. Es verdad que existen numerosas líneas de investigación acerca de la vida individual y colectiva, y aun sobre la “historia de la vida”, pero cuando prescinden totalmente del correlato físico, quedan en tautología. La conclusión de Luhmann es que incluso el concepto de “vida” es más bien de índole social, lo mismo que otros conceptos altamente significativos por su permeabilidad cultural con que la sociedad se recrea a sí misma: necesariamente hay una recreación social de la sociedad, en una *redundancia productiva* que genera la historia, las legislaciones, las gramáticas... que a su vez generan historia, legislaciones, gramáticas... en ciclos de negociación y regeneración. En este sentido, el ser humano –y más en extenso las formas de vida y las comunidades biológicas– operan no nada más por relativa autonomía de supervivencia, sino particularmente por su codependencia como sistemas complejos hechos de sistemas en interrelación mutua.

Con base en lo anterior, la interrelación entre modos y sistemas de “vida” (*i.e.* las formas y procesos complejos y emergentes que convierten las *redundancias cerradas* en lenguajes

productivos y reproductivos) se llama aquí “ruido”: ruido como manifestación de la vida, pero igualmente como oposición o negociación entre sistemas y modos de los procesos de la vida. De todo este “ruido en general”, el que va a ser examinado aquí es solamente el “ruido de la sociedad humana”, sin que por ello se niegue la amplitud y mayor alcance de los ruidos biológicos y aún de los ruidos prebióticos que condicionan la “vida”. Este trabajo admite que hay consecuencias determinantes de los ruidos biológicos y prebióticos sobre los individuos y las sociedades humanas, pero la investigación se limita al ruido en la sociedad urbanizada, globalizada, que fuerza una homogeneización artificial y cosmética de sus diferencias e interferencias productivas. El escrutinio de este forzamiento es de interés especial para el presente estudio, en pos de una socioacústica del ruido.

Fundamentos de la teoría social del ruido

El ruido de la sociedad humana lleva características que ya aparecen en el ruido biológico “en general”; sobre todo el de la oposición o negociación de los procesos de la vida entre individuos y entre colectividades, y que con cierta facilidad pueden enmarcarse en la teoría del *habitus* propuesta por Bourdieu (1972: 275-279). Claramente, el ruido social es un subconjunto del ruido biológico general; y el ruido individual un subconjunto del social. Pero lo que más interés tiene aquí, es la emergencia del individuo –sobre todo el asociado a la “persona”– por relación sistemática con la emergencia de las *sociedades individualistas*, que caracterizan la ruidosa posmodernidad.

Desde la perspectiva de la filosofía social, tanto Strawson (1959) como Lakoff (1987) y Ricoeur (1990) muestran gran preocupación por el concepto de “individuo social”. Strawson privilegia la investigación de la idea de individuo, por metástasis de la intuición del “sí mismo social”, con implicaciones en la emergencia de los *particulares* abstractos y en general en la conceptualización espaciotemporal discreta. Strawson cree que nociones abstractas de fuerte implicación cultural (e.g. científica, doctrinal, educacional...), como *arriba*, *abajo*, *al lado*, *en seguida*, son cruciales para la construcción del conocimiento humano, por ejemplo en física y matemáticas; y sitúa la percepción del *sí mismo* y la percepción del *cuero de sí mismo* como proceso de individuación en la base y origen referencial de dichas nociones abstractas. En consecuencia, el *cogito* cartesiano no es más que una proyección del individuo,

en su cuerpo y sus percepciones a partir de su cuerpo, realizadas en la construcción de la cultura y la sociedad: la comunidad humana sería entonces un sistema de coordinaciones de cuerpos, que a su vez proyectan abstracciones y metamorfosis de dichos cuerpos. Así se originan –según Strawson– los conceptos de cantidad, ubicación, dirección, sucesión, velocidad... Todo a partir de la proyección del *sí mismo* en la sociedad.

En términos generales, Lakoff (*cit.*) coincide con Strawson; y además, en una crítica a Barwise y Perry (1983), encuentra que la conceptualización humana –incluso, o sobre todo la más abstracta– no depende de particulares abstractos, como las nociones clásicas de *punto*, *elemento* o *conjunto*, sino muy especialmente depende de metáforas y metonimias a partir de una noción fundamental del “sí mismo corporal”. Esto quiere decir que en nuestra propia intuición y sensación de nosotros mismos, de nuestro cuerpo individual que también se proyecta como cuerpo social y como acuerdo social, subyace la mayor parte del constructo social humano, incluyendo la preceptiva gramatical más abstracta, junto con las cantidades y cualidades espacio-temporales que discuten Strawson y Lakoff. Esencialmente en esto reside la demostración del fracaso del modelo de Russell sobre los particulares, tan discutido en la filosofía del siglo XX (*vid.* Hochberg 1969): para Russell y sus adeptos, “hay particulares abstractos” que existen como ontologías puras; pero para Strawson y Lakoff –habría que añadir a Fauconnier– los “particulares abstractos” no son otra cosa que proyecciones del cuerpo que es conocido por el cuerpo. El cuerpo subyace a toda ontología: la “cara” de la Luna, el “pie” de página, o la “espalda” de un edificio no son simplemente metáforas inocuas, sino que reflejan una proyección corporal humana y una permanente ambición de apropiación. Por la obviedad en estos ejemplos es fácil advertir esta proyección; sin embargo, otras palabras como “axioma”, “volumen”, “tiempo”... no parecen ser metáforas corporales, y no lo parecen porque no son casos de obviedad. La realidad es que éstas dependen directamente de una referencia “corporalista” o, mejor dicho, del *cuerpo referente*. Según se explica en los siguientes párrafos, el concepto “ruido” tampoco escapa a esta noción corporalista, porque la prístina y omnipresente experiencia de ruido para un ser humano es su propio cuerpo, como luego es la sociedad humana, el *cuerpo social* que lo rodea.

Ricoeur (*op. cit.*: 7-12) reconoce que el concepto de *persona* no es “menos primitivo” que el concepto de cuerpo, con lo cual admite que las personas *también* pueden ser cuerpos: “Poseer un cuerpo es lo que hacen o, más bien, lo que son las personas”. Al escudriñar la

definición clásica de *persona* como máscara o superficie, Ricoeur encuentra que ésta resulta satisfactoria a los estudios políticos, culturales y sociales, pues hace manejables las creencias y prácticas de los individuos, hechos personas, a través de sus superficies. Desde este punto de vista, la teoría política del ruido y de la música que propone Attali (1977) –refinamiento de la estética marxista, y que citan casi todos los estudios sociales sobre el ruido– se vuelve accesible: poseer los medios de producción del ruido, del sonido, de la música, es *dominar* esos fenómenos con la posibilidad de moldearlos y hacerlos significar en sociedad. Poseer un instrumento musical y dominar su técnica determinada por una tradición social de la música, es *lo que es* la superficie de la música: lo que la comunidad reconoce y acepta como fenómeno que le es propicio y que se vuelve sujeto de repetición. Como bien advierte Benjamin (1936), la posesión –incluido, por supuesto, el monopolio– de las máquinas de repetición y los procesos de reproducción mecánica, constituyen el paroxismo de los sistemas de control totalitario, pues los poseedores (el Estado, los partidos políticos, las altas jerarquías religiosas, el *libre comercio*, el narco, la industria bancaria, la transnacional, la turística) se convierten en reproductores de su propia vacuidad, inyectándola en conjuntos sociales para completar sus esquemas de poder. No es extraño, pues, que en países como México –caracterizados por la perpetuación colonialista– los lugares de convivencia pública, los comedores públicos, el transporte público, los centros comerciales, las estructuras de vivienda multifamiliar... exhiban penetrante e invariablemente el ruido de dichos esquemas a través de la radio, la televisión, los sistemas de audio... Fenomenología que se manifiesta de manera idéntica a través del comportamiento generalizado de los individuos que se vuelven *sujetos de los poseedores*, e imitadores de lo que estos poseedores dictan, necesariamente en la inconsciencia de los imitadores; inconsciencia que en este caso resulta la base pragmática del capital y del poder político e ideológico.

La posesión de los medios de producción y repetición de ruido corresponde a un dominio amplio y variado en una sociedad hipercompleja que entreteje juegos de resistencia, exhibición, quiebre, oposición, imposición, disuasión, persuasión, volición... en relación directa con “estados de flujo” entre individuos, grupos de individuos, sociedades, grupos de sociedades (grupos étnicos, sociales y políticos, por ejemplo; *vid.* Pareyón, 2010). Estos “estados de flujo” obedecen a modos de convivencia social. La vieja teoría de clases sociales, con estratos relativamente fijos, contrasta aquí con una imagen de flujos hechos

de flujos. Esta idea se encuentra latente en la teoría económica de Marx, pero en este caso se reinterpreta en forma estratos de flujos que configuran *bandas críticas*, por analogía de las bandas de señales que investiga la electroacústica en el estudio del timbre sonoro. En este sentido, una teoría general del ruido social también requeriría de referencias básicas provenientes de la teoría de la información, particularmente en sus implicaciones acústicas.

Desde esta descripción, y como objeto de estudio de la socioacústica, las *bandas críticas* corresponden a separaciones entre flujos y estructuras de poder, donde unos pocos individuos acaparan los medios de producción e información, mientras una masa social permanece enajenada ante la supremacía de los poseedores. Atrapado socialmente entre esas bandas críticas, el individuo se convierte en un émulo de las formas fabricadas y manipuladas por los grandes núcleos poseedores, monopolios del poder. Sin embargo, el individuo también juega en la orientación de sus propias *pulsiones de poder personal*, como ocurre en ámbitos sexuales, familiares, profesionales y de convivencia pública, donde el ruido es la manifestación directa de dichas pulsiones. La persona hace ruido en sociedad porque también es sujeto de ruido social, y el ruido social es una retroalimentación orientada –o desorientada– por la posesión de unos sobre otros.

En este orden de ideas, las sociedades bajo conquista son evidentes sistemas de posesión de personas. Si cabe aquí el postulado antropológico de que todos los pueblos y todos los individuos son *conquistados* y *conquistadores*, está claro que entre unos y otros hay juegos de oposiciones, imposiciones y negociaciones. Por la eficacia de su propagación y facilidad de reproducción, los sonidos, las oralidades, las músicas, los ruidos, aparecen como vías y formas de estos juegos: son el *tejido socioacústico* inherente a la vida social. Los aglomerados urbanos que resultan de los procesos de conquista más recientes exhiben con notoriedad los componentes de ese tejido. Los procesos de conquista cortan y abren los tejidos sociales, de manera que es posible *oír* a través de ellos para palpar el cuerpo social. En estas sociedades abiertas por la conquista, desgarradas por la imposición, y debido a una economía social trastocada, el ruido es *barato* y tiene escasas o nulas restricciones de cualquier aparato de control que, finalmente, es la imagen –o los restos de la imagen– del poder conquistador. En las sociedades desgarradas el ruido es barato porque los cuerpos que las integran han sido degradados: “valen menos” en comparación con otros. Ostensiblemente a este proceso se debe la dramática diferencia socioacústica entre ambientes urbanos de distintas latitudes

y culturas en el mundo. Ciudades de la India, el sur de China, la mayor parte de África y de América Latina, e incluso ciudades del sur de Europa, colonizadas no hace mucho por nuevas fuerzas, son manifestaciones vivas y actuales de esta fenomenología del ruido social.

Sobre los *estilos sociales* como formas de ruido

La relación entre condiciones geográfico-climáticas y el ruido, es una obviedad: se cree que a mayor entropía ambiental en la superficie de la Tierra, ocasionada por la relación del planeta con los vientos solares que afectan el clima, mayor será el ruido general. El Sol, la Tierra, su corteza y su atmósfera y meteorología serían la naturaleza misma del ruido, ya que sus procesos dinámicos “desordenados” son la esencia del ruido. Pero este enfoque se queda corto cuando se trata de examinar al ruido de las sociedades: en la colindancia entre pueblos con semejantes latitud y orografía, las diferencias culturales son las que marcan los mayores cambios socioacústicos; y esto no forzosamente se debe a fronteras nacionales, sino a la configuración de las *bandas críticas* descritas en la sección anterior. Así, incluso dentro de una misma comunidad pueden existir diferencias entre sus prácticas ruidosas, y esas diferencias corresponden a las resonancias y contrastes de la misma sociedad respecto de sí misma. Del mismo modo como la física construye un relato cósmico, una simbología y una narrativa, incluso una cronología del universo a partir de sus resonancias; la sociología del ruido tiene interés en entender, reflejar y narrar las poblaciones humanas por la forma en que resuenan consigo mismas.

En esta fenomenología del ruido es intensamente significativo el ambiente acústico a un lado y otro de la frontera entre México y Estados Unidos, o entre Palestina e Israel, o entre el fraccionamiento amurallado –el *coto* cuya exclusión social distingue a la posmodernidad latinoamericana de una clase social estrangulada en su propia *pulsión de poder personal colectivo*– y la calle y el barrio abiertos que, sin embargo, son particularmente ruidosos. Los núcleos de exclusión social son, comúnmente, nodos de oposición local que terminan por imponer sus propias versiones de conquista, que a su vez detonan nuevos focos de ruido.

Así como el vacío físico es esencialmente teórico, el silencio social es teóricamente inocuo. No hay sociedad plenamente silenciosa porque la sociedad es ruido hecho sistema articulado: ruido como gasto, proceso, organización, construcción, desplazamiento,

transmisión... Las diferentes apariencias del ruido social son, en sí mismas, aspectos de un mismo complejo. Esto significa que al relativo silencio “ordenado” en una banda socioacústica, corresponde una presión que, con acumulación suficiente, eventualmente deviene en ruido. Inclusive para la acústica más ortodoxa, el ruido puede definirse como un sistema de variedades y cambios de presión.

Como bomba de tiempo, como maquinaria de presión social, el coto residencial es potencialmente más ruidoso que la calle y el barrio abiertos, pues contiene en su interior una compresión social extrema, continuadora y aceleradora del mecanismo de conquista. En palabras simples, el coto residencial, lo mismo que el auto privado y unipersonal, es una de las mayores expresiones de la cultura ególatra y posesiva, que engendra creciente ruido social y máxima presión entre bandas críticas socioacústicas. Una fórmula poco menos drástica que el coto, el *condominio*, ayuda –desde su nombre claro y confeso– a entender cómo es que la cultura de la posesión tiende a formar bloques sistemáticos, murallas, rejas, filtros y otros recursos de dominio y sometimiento social que constituyen barreras de contención y compresión del ruido a merced de las sociedades. En resumen, el coto y el condominio no anulan el ruido social, sino que lo comprimen y retienen, de manera pasiva.

Por su parte, las bandas socioacústicas no están fijas, no son conjuntos cerrados con límites exactos y bien definidos; son, como las capas en un sistema atmosférico, flujos relativamente irregulares que pueden cambiar gradual o súbitamente, dependiendo del acomodo de las fuerzas que los animan. En este sentido, el ruido socioacústico siempre es *tránsito*. Las transiciones del ruido son muestras de flujo entre grupos y clases sociales; estrictamente no hay “ruidos solitarios”, que son análogos al tono único, cuya identidad fija se aleja del ruido para convertirse en monotonía. En cualquier caso el ruido es masa de monotonías o masa de multifonías, y el ruido social puede definirse –al menos desde la teoría de la información– como equilibrio relativo entre estas dos formas de masas.

Desde esta perspectiva, el ruido socioacústico es necesariamente plural, y cada vez más plural a partir de la violencia de la imposición de los mecanismos posesivos de personas, descritos aquí como *conquista*. Para aclarar esta idea, hay que observar cómo los pueblos y las comunidades humanas sometidos por otros, reciben la monotonía del poder socioacústico a partir de estilos culturales que puedan prestarse como marca del poder que somete: los sometidos pasan por un proceso de supresión de identidad social y de prácticas acústicas

propias; enseguida imitan las marcas acústicas del opresor, pero ya nada vuelve a ser lo mismo, porque el ruido original empieza a replicarse de manera desordenada y cada vez más desastrosa. A partir del ruido invasor y opresivo, incluso “civilizatorio”, pronto surgen variantes subversivas que deforman los sonidos del poder, como efecto de la misma violencia con la que se imponen los símbolos acústicos del poder posesivo. Lo que fue ruido originario y equilibrado deviene, con suficiente rapidez en la inserción de violencia social, en ruido crecientemente desordenado.

Lo que hacen las sociedades brutalmente ruidosas, aquéllas que son acusadas por los analistas de producir constantemente un ruido patógeno y consuetudinario, es *refractar el poder*. “Refractar” en su sentido etimológico de “desviar”. Como en un fluido no newtoniano en que la fuerza que se ejerce contra él es repelida en alguna proporción similar a esa misma fuerza, en una sociedad “muy ruidosa” la violencia sistemática de las influencias que la oprimen es proporcionalmente repelida, incluso en formas parecidas a la de un primer forzamiento, del cual suceden réplicas deformantes. En pocas palabras, la sociedad ruidosa engendra ruidos que engendran ruido.

No se propone aquí ningún método de mecánica clásica para aplicarlo, de manera trivial, a la sociología del ruido; más bien se sugiere que existen manifestaciones mecánicas, como una parte muy amplia del ruido social, que emergen de una gran complejidad histórica, y a veces a partir de la simpleza: el ruido de las sociedades excesivamente ruidosas es *oposición a algo*, inclusive a otra forma de ruido que las empuja. Y si esta fuerza va y viene sin remedio entre bandas socioacústicas de una misma comunidad, entonces el fenómeno toma el carácter sacrificial que explica Attali (1977) en su filosofía del ruido: sacrificio como sufrimiento a la vez *inevitable*, por la naturaleza omnimoda del ruido; *aceptable*, por acondicionamiento cultural y por la tendencia social a la adaptación ambiental; y *reproducible*, por modelación idiosincrática y económica, y por la tendencia social a la entropía.

A las negociaciones y transiciones del ruido social entre lo “estable” y lo “inestable”, entre “rígido” y “suave”, y entre “monótono” y “multifono”, junto con sus enfoques de (*in*) *evitable*, (*in*) *aceptable* e (*i*) *reproducible*, las llamo, en adelante, *estilos sociales del ruido*. Tales *estilos* son los “estados de flujo social” o “estados de convivencia entre sociedades”, señalados arriba, pero ahora descritos bajo *formas ecológicas*. Hay que recordar que en sociología lingüística, un *ecolecto* es la forma de hablar o de expresarse de un grupo en un medio cultural,

interna o externamente delimitado, por sus modos particulares de resonancia, distinta a la de otros grupos humanos con los que incluso pueden compartir espacios físicos y cronologías. De esta manera los miembros de un gremio de trabajadores, una masa estudiantil, una agrupación política, o una secta religiosa, pueden compartir un mismo “estilo” de hablar, y más en general un “estilo de hacer ruido”. Comparten, entonces, un *ecolecto acústico*.

Los ruidos son distinguibles, diferentes y “personalizados” en términos de individuos y grupos sociales identificados; también por eso es concebible que haya tránsitos entre estilos de ruido, pues las personas comúnmente son agentes de negociación entre fuerzas individuales y colectivas. Si esto es cierto, entonces difícilmente un individuo puede apreciar, en forma total, el ruido social a su alrededor; más bien hace interpretaciones restringidas de *transiciones de estilos*, lo cual hace extremadamente difícil hacer un estudio concluyente sobre el ruido humano como fenómeno absoluto. Dentro de esta dificultad también se ubica el análisis de los aspectos más cotidianos y más presentes en el ruido urbano, como la acción de los *vehículos ruidosos*, la *vida nocturna*, los procesos colectivos y todos los efectos del *desarrollo social industrializado*: ninguno de ellos es uniforme ni unívoco, sino plural y muy variado aun en sus recurrencias. Estos aspectos del ruido requieren, por lo tanto, investigarse por sus relaciones y cualidades como ecolectos acústicos, de tal manera que no sean nunca clasificados bajo la inadecuada etiqueta de “ruidos en general”.

Los estilos sociales del ruido también reflejan *negociaciones ocultas* entre culturas y sociedades; tan ocultas que a veces ni siquiera los actores del poder, ni tampoco los oprimidos y colonizados, pueden advertirlas. Por ejemplo, el ruido monótono del rock en instalaciones comerciales –los centros culturales de la posmodernidad– continúa pasando como “poder libertario” en muchas ciudades latinoamericanas. Cuando el poder libertario del rock – si lo hubo alguna vez– fue falsificado por el autoritarismo capitalista, al menos desde el conflicto norteamericano con Vietnam, entonces el rock se convirtió en ruido sometimiento operado desde las concentraciones del poder, que actualmente benefician a grandes firmas comerciales. Y a pesar de ello, en muchas ciudades latinoamericanas el rock sólo ha sido utilizado localmente para desviar el *poder del ruido* del imperialismo intrusivo, elaborando una deformación particular y creciente de ese mismo poder (y esto se parece mucho a las deformaciones y evoluciones cíclicas del lenguaje verbal, en juegos de imposiciones y oposiciones entre formas ecológicas que terminan impulsando transiciones lingüísticas).

Consecuentemente es posible investigar las transformaciones del ruido social de una manera análoga a las transformaciones de estilo en la música de las sociedades, pues las “músicas en contacto” (*i.e.* tradiciones musicales en juego recíproco, entre imposición y oposición) se comportan de una manera análoga a los *ruidos sociales en contacto*. Esto último no es sino un efecto de sociedades formando bandas críticas de imposición y oposición. Según esta idea, la “evolución” de estilos en la música y en el ruido puede ser identificada y estudiada como negociaciones e intercambios dinámicos en *nichos ecológicos* (o sea, en campos y contextos específicos). Las relaciones ecológicas en la música y el ruido se organizan, además, en sistemas cíclicos de “capas”, “flujos” y “ritmos”. La presencia de variedades estilísticas e influencias en la música y el ruido pueden implicar que ellas sean parte de sistemas mayores dentro de sistemas de signos socioacústicos, en una relación ecológica más compleja (o sea, en campos y contextos más amplios). Siguiendo este camino, la sociología de la música y la sociología del ruido estudian el mismo fenómeno. En todo caso la huella acústica de cada sociedad está dibujada por el estilo de ruido que produce, aceptando incluso que la música es un subconjunto del ruido social.

La *función dinámica* entre estética y ética del ruido social

En la sociedad posmoderna frecuentemente se olvida que la estética es la ciencia que se ocupa de la investigación de las percepciones y las sensaciones. Una parte importante de la ciencia cognitiva actual es, en realidad, una extensión de la estética clásica. La estética es una disciplina fundada en la antigüedad, que en el pasado remoto prestó demasiada atención a sus relaciones con la moralidad platónica, y en un pasado próximo se manipuló hacia un narcisismo eurocentrista, de lo cual emana su sesgo político y económico en la sociedad posmoderna. Sin embargo la estética merece volver a ser entendida como ciencia de la percepción, especialmente porque desde sus fundamentos se ocupa de la subjetividad y la intersubjetividad en la estructuración del entendimiento humano.

A partir de 1980, o poco antes, la filosofía de la ciencia comenzó a resaltar el papel de la intersubjetividad en la creación de conocimiento científico. Desde tiempos de Kant, y aun antes, la objetividad ha sido criticada por la filosofía como una falacia contraria al principio científico de *prueba y renovación de paradigmas*. La objetividad es cerrada. La

intersubjetividad es abierta y productiva, y comúnmente se sirve de la objetividad como etapa provisional de acumulación del conocimiento. La intersubjetividad no se interesa particularmente en esa acumulación, sino más bien en la articulación y transformación del conocimiento. Pero ¿cómo funciona la intersubjetividad si no es a través de unos ciclos estéticos entre individuos y sociedades de individuos? Intersubjetividad y estética son términos casi equivalentes, pues ambos se refieren al modo como las personas y los grupos sociales “(se) perciben” y “(se) sienten” a sí mismos y en sus contextos para, enseguida, articular formas de comunicación, negociación y establecimiento de criterios de una “realidad común”.

La “realidad común” es, a su vez, constructo de la intersubjetividad colectiva. Por esto la *conquista* como manipulación y apropiación del otro es literalmente un quebranto social, en el sentido en que se oponen unas realidades “fuertes” contra otras “débiles”, anulando extensos campos de la experiencia humana. En la conquista, unas formas de creación e interpretación del mundo se arrojan contra otras, sin que sean especialmente válidas por el simple hecho de la violencia que las impulsa. Véase aquí el contrasentido de una cultura “civilizatoria” del sonido o del ruido: la legislación del ruido, promovida por unos pocos políticos, aun cuando se apoyase en la investigación de una comunidad científica, y aun cuando el método de ésta fuese “correcto” y su objeto fuera la sociedad en su conjunto, no podrá ser una legislación viable sino una imposición de conquista, en tanto que no reconozca la estética del ruido mismo y sus cualidades e impulsos intersubjetivos dentro de la sociedad que se pretende investigar, organizar o legislar. Nos ubicamos en un punto donde la ética, la moral y la legislación tienen, primero, que atender una urgencia estética, no nada más por el atajo de los recursos que puedan ofrecer la ciencia cognitiva, la salud pública y el urbanismo, sino particularmente a través de una investigación sobre la intersubjetividad local de los comportamientos socioacústicos.

Aquí, la sociología puede parecerse a una *arqueología del presente*, donde la remoción de piezas en un “sitio” de estudio es necesaria para conocer, pero a la vez depreda el conocimiento latente en la disposición original de un conjunto de piezas dispersas. Entonces, la “realidad común”, que pudiera investigar un caso de arqueología, no podrá nunca *conocer por completo* su objeto de estudio. Así, la arqueología, y en general las ciencias humanas y sociales, tienen siempre que olvidar, al menos un poco, para poder ser verdaderamente

ciencias, en el sentido del requisito de prueba y reemplazo de paradigmas. La búsqueda de un “olvido mínimo” que sin embargo permita tomar distancia suficiente de lo que se investiga, resulta indispensable para el contraste que requiere el argumento científico. Este “olvido mínimo” toca directamente, en el caso mexicano, al distanciamiento de las doctrinas socioacústicas que se dan por legítimas y pertinentes en automático, y que se ubican a través de “investigaciones a nivel internacional” (y con las que se recubre la inmensa mayoría de los recursos académicos locales). Urge, en cambio, un “olvido mínimo” para que emerjan teorías y soluciones *in situ* que puedan aspirar a ser referencias inter-locales.

De lo anterior se infiere que una sociedad continuamente bajo conquista, como la mexicana, no puede –ni requiere– formular un dictamen convencional sobre sus prácticas de ruido, porque la convención epistémica reinante tiene la mayoría de sus fueros asentados en doctrinas exteriores, que poco o nada conocen sobre la “realidad común” y las bandas críticas socioacústicas de los diversos estratos sociales que componen la población de México. Para investigar, organizar o legislar los ruidos sociales de México –y algo similar puede decirse de otros países y comunidades de América Latina– es prerequisite conocer la profundidad de sus estéticas y mitologías socioacústicas. Antes de pretender elaborar una ética legislativa sobre el ruido, sería necesario conocer cuáles han sido los relatos históricos locales, entre ética y estética, en las prácticas socioacústicas. Y esto no constituye ni una utopía historicista ni un idealismo, sino un principio básico de documentación e investigación para poder saber hasta dónde un principio ético introducido es o no es impositivo o posesivo, y hasta dónde puede serlo para fines de una renovada práctica social.

En la historiografía mexicana son innumerables los casos para una socioacústica diacrónica: en un fanatismo católico como el de José Vasconcelos (1882-1959), el sonido de las campanas era una marca existencial y creencial no solamente deseable, sino indispensable: “¡Quiero oír campanas!”, escribe el autor de *Ulises criollo*. Para el México semiurbano de los siglos XVIII y XIX, además, los pregones callejeros serían otra forma aceptable e indispensable de comportamiento socioacústico; y para la primera mitad del siglo XX el ruido de las máquinas sería un estímulo para confiar en la posibilidad del progreso social; algo que se vuelve exaltación, por ejemplo, en el muralismo nacionalista mexicano, simbólicamente muy ruidoso. ¿Cuál es la estética actual del ruido, oculta en las negociaciones urbanas como

existencialismo indispensable? ¿Esta estética podría implicar o requerir una tendencia a cierta modulación o disminución de ruido?

Hasta ahora en la historia de México es muy claro que las sociedades no pueden retomar prácticas socioacústicas anteriores, *exactamente* del mismo modo en que ocurrieron con anterioridad; sobre todo porque la de México ha sido una historia de sucesivas conquistas e imposiciones. Pero no son pocas las sociedades que han buscado en ciertos criterios estéticos y éticos del pasado, la inspiración para poder recuperar algo valioso de lo que se extravió durante una sucesión de conquistas. Después de los totalitarismos nacionalistas del siglo XX, no tiene lugar el discurso ingenuo sobre la “vuelta al sonido del pasado”; en lugar de ello tendría que considerarse una renovada forma de organización local, donde los grupos sociales determinen sus prácticas socioacústicas, ceñidas por una noción –siquiera general– de no imposición, de no conquista, y sí de integración y relativa comunicación y convivencia. Evidentemente aquí también es necesario el vínculo con la calidad del nicho ecológico y con la ecología asociados no solamente a la salud y calidad de vida de los individuos, sino a una reinterpretación de la actividad individual y social en las comunidades humanas. Reinterpretación de los estilos de vida individuales a la luz de un nuevo enfoque colectivo sobre las modalidades de convivencia.

La dinámica entre estética y ética del ruido social es el ámbito en que las percepciones y sensaciones socioacústicas pueden constituirse en un sistema de símbolos, códigos y prescripciones acordados en grupo; o sea, no por imposición. La concepción platónica de la armonía entre ética y estética consideró la necesidad de normas sociales basadas en la observación de la naturaleza. Orden geométrico y proporción acústica fueron utilizados como metáfora de esta búsqueda. Sin embargo, la filosofía social y jurídica moderna más bien admite la necesidad de un equilibrio en un “orden espontáneo”, el *nomos*, que es la base de la “sociedad abierta” y que puede ser identificado como acuerdo ecológico. Así, el derecho público que determina la organización civil, se podría identificar como una *gramática no restrictiva* en sentido absoluto (cf. Hayek, 1973: 31); inclusive una *gramática abierta* donde individuos y grupos aportasen matices o adecuaciones, según ocurre de manera cotidiana en los matices y adecuaciones ecológicas que le dan vida al lenguaje. Esto estaría relacionado con la *discrecionalidad* en que las reglas se orientan por una ética de “sugerencias” o adecuaciones colectivas, en lugar de seguir unas “leyes absolutas” ideales.

Las críticas a la *discrecionalidad* suelen insertarse, de manera irreflexiva, en un ámbito mayor de corrupción generalizada. La discrecionalidad puede contener aspectos de prudencia, memoria y significado social; la corrupción no puede. La discrecionalidad está relacionada con el modo en que los mexicanos hemos aprendido a resolver problemas sociales ante la falta de aplicación y conocimiento de las leyes, y la nula impartición de justicia, precisamente a causa de la corrupción como forma de miseria cultural. Es problemático, sin embargo, que la escasez de investigaciones sistemáticas para distinguir entre corrupción y discrecionalidad en México, no ayude a la separación clara entre *vicio* y *virtud*, en una ética distorsionada por los procesos de conquista e imposición. La solución discrecional, muchas veces patente en los fenómenos socioacústicos, puede volverse factor de integración y reconstrucción social; mientras que la componenda corrupta está mucho más vinculada a las patologías socioacústicas. Es apremiante, en consecuencia, la exploración sistemática de las formas pragmáticas e intencionales de la socioacústica, que ocurren en los nichos socioecológicos relacionados con las fuentes de ruido.

El ruido y las *modalidades de convivencia*

Por las características estructurales de la sociedad, no es posible forzar a las comunidades acústicas para disponer convenientemente sus bandas críticas de ruido. Muchas ciudades en el mundo muestran tendencias para construir sistemas de cotos residenciales, aislándolos del resto de la sociedad con el fin de dar curso a pretensiones impositivas y neocolonialistas. El efecto que resulta puede ser una aparente y momentánea disminución de ruido, pero únicamente en un ámbito ínfimo. Sea por ignorancia o por manipulación de intereses económicos, estas tendencias neocolonialistas continúan en forma cíclica, aun cuando sea obvio que la proliferación de cotos y condominios no se dirige especialmente hacia una solución al excesivo ruido social.

Las tendencias neocolonialistas derivan en segregacionismos insostenibles, según se ha visto, por ejemplo, en gran parte de las excolonias británicas. Un caso ilustrativo es el sistema de Apartheid que fomentó los guetos en Sudáfrica durante el siglo XX, y que fracasó porque su extremo racismo y exclusividad dañaron gravemente el tejido social del país; esto impactó la educación y la salud pública, y finalmente tuvo enormes costos en la economía,

la política y el estilo de vida de los propios promotores del sistema discriminatorio. En distinta medida, este mismo efecto destructor puede observarse en los procesos excluyentes que se expresaron en las mayores guerras de la modernidad, y en la violenta ocupación y explotación de las colonias.

Por otra parte, la armonización idealista de la sociedad –sea platónica, aristotélica o (post)marxista– tampoco ha sido posible en poblaciones sometidas a conquista sistemática. Para emplear el mismo caso de Sudáfrica, durante la época posterior al Apartheid no ha sido posible alinear a la población de origen holandés y británico en las prácticas socioacústicas tradicionales de la población autóctona. El alegato de que esta población ha desarrollado mayor tolerancia intercultural, no implica de ninguna manera la compenetración cultural y el mutuo entendimiento, que pueden resultar de procesos mucho más largos y complejos, con una directa participación del sistema educativo.

El principio de soluciones a corto o mediano plazo, para atenuar los efectos acústicos del colonialismo y la violencia de la maquinaria capitalista, se ubica en la consideración de unas *modalidades de convivencia* que permitan la tolerancia e incluso la aceptación de ciertas prácticas socioacústicas en márgenes de relativa compenetración y paulatina integración cultural, sin aspirar a la armonización idealista, pero sin continuar –como pasa en el ámbito mexicano– la fragmentación social a través de aspiraciones de exclusión, ignorancia recíproca y olvido histórico.

El estudio de las *modalidades de convivencia* y sus consecuencias socioacústicas, requiere de la noción de *illusio* que propone Bourdieu (1996: 153) en tanto estímulo ficcional de los distintos campos sociales. Mientras que un grupo social construye un sistema de creencias, simultáneamente edifica un conjunto de valores intersubjetivos cuya “verdad absoluta” es irrelevante. En la *illusio*, lo que importa es que dichos valores puedan constituirse en un motivo suficiente de cooperación y acuerdo para poder aproximarse a un anhelo común. Aunque la administración de este deseo colectivo genera un inmenso poder, como el que ejercen la Iglesia, el Estado, las organizaciones criminales, los medios de comunicación, la industria alimenticia o la de la construcción, es indudable que dicha administración estimula y da orden a poderosos sentimientos colectivos de cooperación. Pero antes de conectar la *illusio* con las *modalidades de convivencia*, revisemos los arquetipos de ruido como *ininteligibilidad* e *indigestión* de cierto contenido socioacústico;

conceptos que luego serán útiles para continuar la discusión sobre las modalidades de convivencia.

En sociología del ruido, las teorías más conservadoras señalan que éste es todo enjambre de manifestaciones acústicas predominantemente ininteligibles e indigeribles para el individuo y para la comunidad. Esta conceptualización del ruido social es insuficiente. Un enfoque más amplio señala que lo “ininteligible” denota no sólo aquello que no puede entenderse o asimilarse, sino también aquello “emocionalmente ininteligible”, que no puede procesarse –o que recibe un procesamiento incompleto y forzado– a través de las emociones y sensaciones individuales y colectivas. Con “indigerible” se quiere denotar principalmente aquello que se aloja en el cuerpo individual o colectivo, como una carga excesiva que se ha introducido en ese cuerpo, sin que esa carga pueda ser cabalmente incorporada o metabolizada para formar parte de una experiencia de vida y una nutrición de la experiencia. Es obvio que abunda el ruido social con estas características de ininteligibilidad e indigestión, pero no siempre se explica cómo y dónde emergen esas características en un ámbito social.

Una suposición apresurada podría señalar que, actualmente, y para la mayoría de la población mexicana, la “música clásica vienesa del siglo XIX” no es interesante, y por ello no acude en masa a las salas de concierto. Pero en muchas poblaciones de México, incluso algunas muy apartadas de los mayores núcleos urbanos, el vals vienés del siglo XIX es una práctica relacionada con el ritual introductorio de las adolescentes a la sociedad adulta –las llamadas *fiestas de quince años*. ¿Dónde está la discrepancia social y musical de estas dos prácticas, una en el ámbito del “concierto” y otra en el ámbito de la “fiesta popular”? Según la teoría de Bourdieu, esta discrepancia se debe a un dislocamiento entre *habitus* e *illusio*: el primer ámbito social puede estar revestido de la pretensión clasista, neoporfiriana incluso, del deseo de pertenecer a un estrato social lo más cercano posible al poder conquistador; en el segundo ámbito tenemos, en cambio, la necesidad de integrar a una familia hacia las pautas colectivas, incluso existenciales, del protocolo judeocristiano (a veces, en regiones rurales o ámbitos de disidencia creencial, hacia un protocolo híbrido que provea un existencialismo más profundo, que no puede ofrecer el judeocristianismo). En cualquier caso, y si bien en ambos ejemplos existen intencionalidades parecidas, estamos ante dos sistemas de *habitus* e *illusio* muy diferentes. En estas diferencias se encuentra la mayor parte de los componentes

de *ininteligibilidad* e *indigestión* de un grupo socioacústico (por pequeño que sea), respecto de otro, en confrontación o discrepancia.

Según da a entender la segunda sección de este ensayo, las *bandas socioacústicas* contienen signos y procesos explícitos y elocuentes sobre el modo como la misma sociedad se constituye históricamente: a menor densidad y variedad en las bandas críticas, menor diferencia entre clases sociales, y viceversa. Bajo el riesgo de caer en el reduccionismo simplista, en muchos casos esta ecuación socioacústica señala que, a mayor discrepancia interna en una sociedad, también habrá mayor ruido. Particularmente en el caso de México y de otros países de América Latina, las bandas críticas son en extremo densas y diversas, de manera que la sociedad se constituye de enormes sistemas de flujos con distintos modelos de *habitus* e *illusio*.

Cuando en un mismo *habitus* encontramos dos o más individuos orientados por una *illusio* muy diferente o, para dar un caso más común en la media poblacional mexicana, dos *illusio* muy diferentes que, sin embargo se parecen en la superficie, surgen conflictos graves en una aparente incompatibilidad idiosincrática. En este margen de incompatibilidad es donde comúnmente se aducen argumentos de *ininteligibilidad* e *indigestión* del ruido como fenómeno social. Solamente los partícipes de un campo social y un *habitus*, comprenden el sentido de sus manifestaciones socioacústicas, reprobables para otros. Aquí también se manifiesta la imposición de los poderosos: porque creen que solamente hay un solo régimen de *habitus* e *illusio*. El dueño del automóvil de lujo ignora lo mismo a otros autos que al motociclista; automovilistas y motociclistas ignoran al ciclista; todos ignoran al peatón y éste ignora los sistemas de *habitus* e *illusio* de otros actores sociales que lo rodean y eventualmente lo confrontan. Este ejemplo, aun cuando solamente sirva de metáfora de la constitución actual de la sociedad mexicana, ilustra bien cómo cada grupo social tiene sus propios criterios de (in)inteligibilidad e *digestión* del ruido colectivo; y paradójicamente estos criterios entorpecen toda negociación, por restarle importancia a unas posibles modalidades de convivencia. Hasta aquí todo el problema parecería resolverse con un proyecto de planeación y educación que pudiese atender las ignorancias recíprocas, en *habitus* e *illusio* distintos. Pero el problema presenta mayor complejidad.

Históricamente la mayoría de la población mexicana comparte orientaciones culturales básicas –por ejemplo, económicas, familiares, laborales y religiosas–, por lo cual las

comunidades han aprendido a negociar la coexistencia de sistemas culturales diferentes; incluso a propiciar la cooperación en un sistema discrecional. En consecuencia, no importa tanto la *illusio* como forma, sino la forma de los *ámbitos de negociación* y los *estados de flujo* que acaban perfilando los “estilos de vida social”; como ya se sugiere arriba, es aquí donde se crean las bandas críticas socioacústicas, que separan las capas y estructuras de poder. Las modalidades de convivencia son posibles solamente cuando hay un reconocimiento básico, no de los innumerables campos sociales y sus juegos de *habitus* e *illusio*; sino cuando hay reconocimiento básico de los ámbitos de negociación y estados de flujo dentro de una banda crítica. Dicho de modo más sencillo: las modalidades de convivencia son factibles cuando el individuo tiene *cierta idea* –por general que sea– de por qué otro individuo o grupo de individuos actúa bajo tal o cual régimen socioacústico. En este sentido “tener idea” más bien significa “querer tener idea” como permanente búsqueda de la empatía con los demás. En suma, el segregacionismo, clasismo e intolerancia tan típicos de la sociedad mexicana, producidos por procesos de conquista y sometimiento del otro, son la principal causa del ruido social de cualquier tipo (urbano, industrial, comunicativo).

El individuo podría “tener idea” del comportamiento acústico de quienes lo rodean, si pudiera lograr una conciencia básica de sus propias actuaciones socioacústicas. En ello las políticas educativas son importantes, pero a todas luces insuficientes. Las políticas restrictivas son, además, disfuncionales en un círculo generalizado de corrupción. Mientras que la discrecionalidad con que la propia sociedad mexicana ha aprendido a valerse por sí misma, abandonada por un Estado que no cumple ni hace cumplir reglas básicas de convivencia, es excesivamente difusa y tiende a ceder demasiado terreno a la corrupción.

Acaso las modalidades de convivencia, para ser posibles en México, requieran de unas *reglas de preferencia*, a semejanza de lo que concibe la sociolingüística como decisiones establecidas en una banda crítica, con relativos acuerdos colectivos, relativamente flexibles y con estructuras tácitamente alejadas del orden institucional ideal, pero con tendencias comunes que deben darse a conocer en forma activa y colectiva. La corrección de usos y criterios de preferencia varían mucho en la práctica, pero la propia sociedad –sobre todo en comunidades poco numerosas, dentro de otras más grandes– puede ser una semilla organizacional, articulada por barrios o células poblacionales, antes de buscar su aplicación en amplias zonas urbanas (si es que algo así fuera posible o necesario).

Lo anterior no está desconectado, por ejemplo, de la generación de amplias áreas verdes en espacios centrales en grandes ciudades como Guadalajara –que peligrosamente carece de un parque central– y otras urbes de México y América Latina donde la colonización, la voracidad comercial, el oportunismo político y la corrupción han borrado la identidad comunitaria. No se trata simplemente de crear parques para luego dejarlos a su suerte o a merced de una élite o un poder inmobiliario, sino de articular nuevos sistemas espaciales abiertos que propicien modalidades de convivencia en su mayor riqueza de cultura social y ambiental. Las áreas verdes centrales, extensas, públicas y con suficiente mantenimiento e infraestructura mínima pero altamente eficiente, no son solamente “pulmones urbanos” sino mucho más que eso: son redes de auto-organización humana –por el tipo de convivencia social que generan– así como espacios para la cultura y el conocimiento comunitario, y para la autorregulación de prácticas violentas y corruptas.

Conclusiones

Cuando el ruido es una carga social excesiva, en sus típicas formas de ininteligibilidad e indigestión, su atenuación depende de una posible evaluación del ecolecto socioacústico. Sin embargo esta evaluación no puede consistirse única ni preferentemente de valores absolutos; por ejemplo, no basta medir el ruido social en términos de incremento o decremento de energía, sin observar los flujos del mismo ruido en bandas socioacústicas y procesos culturales.

Más allá de registrar los umbrales fisiológicos del ruido (que están, por cierto, entre los escasos valores absolutos relacionados con este tema), es importante reconocer que el ruido socioacústico, a semejanza de los lenguajes acústicos en general, tiene variables y transformaciones que obligan al investigador a estudiar la correspondencia, relativamente flexible, entre producción y contexto del ruido, y la correlación entre significación histórica del ruido y significación del nicho ecológico. Así como los sonidos, las palabras o las gestualidades acústicas pueden significar distintamente en diferentes momentos y contextos, el ruido también significa algo distinto en momentos, ámbitos y culturas que no son iguales.

Es obvio que la educación social y cívica, la adecuación óptima de los espacios públicos, la promoción de la equidad en los derechos y obligaciones ecológicos, y el reconocimiento

de las modalidades de convivencia social son indispensables para la supervivencia de la sociedad que hace ruido. Pero es demasiado ingenuo pensar que bastarán reglamentos y dictámenes institucionales para entender y encauzar el problema del ruido, especialmente en una sociedad como la mexicana, tan diversa y polarizada en sus prácticas colectivas.

En este marco conceptual adquiere enorme relevancia la conciencia colectiva de la discrecionalidad por contraste con las prácticas (pseudo)institucionales corruptas, en extremo dañinas para la sociedad y los individuos. Las urgencias ciudadanas relacionadas o derivadas del problema del ruido, no podrán ser resueltas exclusivamente por los poderes institucionales, aun cuando su posible participación coordinativa sea necesaria. Es, más bien, el encauce de la discrecionalidad y la pragmática social, en combinación con un entendimiento colectivo de las modalidades de convivencia, lo que permitiría la esperanza en una sociedad menos violenta y caótica en términos de ruido. La acción social y la información transmitida de individuo a individuo y de comunidad a comunidad, adquiere aquí un valor muy especial. Finalmente el tratamiento del ruido como desperdicio o como problema social, podría parecerse al tratamiento de la basura, ya no como desperdicio o problema, sino como materia y energía aprovechables.

Una concepción socioacústica fundamental exige máxima calidad en los espacios de convivencia pública: ciclovías que no confronten al peatón con el ciclista o con el automovilista; programas de bicicleta pública que sean incluyentes, extensivos y no provoquen la confrontación de clases sociales; aislamiento y adecuación de vías de transporte pesado; monitoreo del ruido de los establecimientos comerciales y la industria; formación de ambientes idóneos de educación pública, libres de contaminantes acústicos; educación crítica y documentada contra la discriminación socioacústica (lo cual implicaría, entre muchas otras cosas, la promoción de las lenguas autóctonas como un valor socioacústico público); (re)habilitación de áreas verdes y creación de amplios centros –no solamente periferias– de convivencia y cultura ambiental, quitándole espacios a la voracidad del comercio y la corrupción institucionalizada, que son los principales cuadros de producción de ruido patógeno urbano.

Pero, por otro lado, no puede desconocerse la naturaleza ruidosa de las sociedades, muy en particular aquéllas que han padecido colonización y conquista sistemática, violenta y endémica. Una sociedad, como la mexicana, habituada a colocar al individuo egoísta en

el centro de la existencia social, está condenada a la continua ruptura de las modalidades de convivencia. De allí la urgencia de que las comunidades y grupos sociales se organicen mejor en la definición, expresión y práctica de sus modalidades de convivencia, para que todos podamos entender cuáles son los estilos de ruido aceptables y cuáles los inaceptables, en un medio social específico. La imposición de soluciones poco meditadas, unilaterales, importadas y demasiado generales respecto del ruido social, no garantiza sino la perpetuación de los mismos mecanismos de conquista violenta y ruido abundante y creciente.

Referencias

- Attali, J. (1977). *Bruits*. París: Presses Universitaires de France.
- Barwise, J. y John Perry (1983). *Situations and Attitudes*. Cambridge, Mass.: Bradford Books-MIT Press.
- Benjamin, W. (1936/2008). *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*. Londres: Penguin Books.
- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Ginebra: Droz.
- (1996). *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*. París: Seuil (col. Points).
- Fauconnier, G. (1985). *Mental Spaces: Aspects of Meaning Construction in Natural Language*. Cambridge, Mass.: Bradford/MIT Press.
- Foerster, H. von (1981). *Observing Systems*. Seaside (California): Intersystems Publications.
- Hayek, F. A. (1973). *Law, Legislation and Liberty: Rules and Order*, vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hochberg, H. (1969). "Moore and Russell on Particulars, Relations and Identity" en (E. D. Klemke, ed.) *Studies in the Philosophy of G. E. Moore*. Chicago: Quadrangle books.
- Hoffmeyer, J. (1998). "The Swarming Cyberspace of the Body", *Cybernetics and Human Knowing*, vol. 3, no. 7; pp. 16-25.

- Jerne, N. K. (1984 [1996]). “The generative grammar of the immune system” en (I. Lefkovits, ed.) *A Portrait of the Immune System: Scientific Publications of N.K. Jerne*. Londres/Singapur: World Scientific.
- Lakoff, G. (1987). *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Luhmann, N. (1990). *Essays on Self-Reference*. Nueva York: Columbia University Press.
- Pareyón, G. (2009). “The Ecologic Foundations of Stylistics in Music and in Language” en (A. Kyriakidou & J. Yannacopoulou) *Proceedings of the 2nd International Conference for PhD Music Students*. Thessaloniki: Universidad de Tesalónica; pp. 126–133.
- (2010). “Música como persuasión y poder. Música como transformación”, revista *Folios* no. 17 (Guadalajara, Jal.); pp. 36-45.
- (2011). “How music can signify in political terms” en (E. Tarasti, ed.) *Musical Signification: 100 Years of Musicology in Finland*. Helsinki: Yliopiston Kirjasto; pp. 40-41.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. París: Éditions du seuil.
- Strawson, P. F. (1959). *Individuals*. Londres: Methuen & Co.

